



Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia e Museologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Lorenzo Grimaldi

DONOS DA HISTÓRIA:

Estratégias de ação coletiva e formação da autoridade política entre os
Tumbalalá

Recife

2013

Lorenzo Grimaldi

DONOS DA HISTÓRIA:

Estratégias de ação coletiva e formação da autoridade política entre os
Tumbalalá

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco na linha de pesquisa Etnicidade e Processos Identitários como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Josefa Salete Barbosa Cavalcanti.

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza.

Recife

2013

Catálogo na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4 -985.

G861d Grimaldi, Lorenzo.
Donos da história: estratégias de ação coletiva e formação da autoridade política entre os Tumbalalá / Lorenzo Grimaldi. - Recife: O autor, 2013.
153 f., il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Josefa Salete Barbosa Cavalcanti.
Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2013.
Inclui bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Etnicismo. 3. Nativos - Povos indígenas. 4. Ação coletiva. I. Cavalcanti, Josefa Salete Barbosa. II. Souza, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. III. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2013-23)

Lorenzo Grimaldi

DONOS DA HISTÓRIA:

Estratégias de ação coletiva e formação da autoridade política entre os
Tumbalalá

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco na linha de pesquisa Etnicidade e Processos Identitários como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Profª. Drª. Josefa Salete Barbosa Cavalcanti
(Orientadora)

Profª. Drª. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza
(Coorientadora)

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias
(PPGA-UFPE)

Profª. Drª. Maria Rosário de Carvalho
(PPGA-UFBA)

AGRADECIMENTOS

A Martina para infinitas pequenas coisas feitas de amor, sem esquecer a paciência com que leu este trabalho e o grande suporte durante todo o caminho.

A Giosué por ser a maravilha.

A Maria-José por ter aberto as portas da sua casa e da aldeia Tumbalalá com muito carinho.

A Cícero por ter guiado minha chegada à aldeia Tumbalalá.

A Dona Lourdes pelo carinho de cada dia em que fiquei na sua casa.

A Carmelita para segurar a Retomada e ter mostrado sempre muito carinho.

A Seu Luiz e Dona Santina pela paciência e simpatia.

A João e Paulo pela amizade.

A Josiani e João-Paulo pelas conversas nas sossegadas noites de Pambú.

A Antonio Lourenço e à sua esposa Maria pelos contos e pelas comidas que acompanharam os contos.

A Miguel Martin Barbalho pela cordialidade e disponibilidade em todos nossos encontros.

A Manu e Sergio pela amizade, pela atenção nos detalhes e por terem aceitado revisar este texto.

À Professora Josefa Salete B. Cavalcanti pelo empenho e disponibilidade, que nunca faltaram, como orientadora. Pelos conselhos e correções e pela humanidade mostrada além da relação profissional.

À Professora Vânia Fialho por ter sido uma surpresa inesperada e bem-vinda no caminho da dissertação. Pelo tempo, as discussões e os confrontos que nunca são óbvios (scontati!).

A Caroline Farias Leal Mendonça pela paciência, os conselhos e as ajudas oferecidas desde minha chegada em Olinda.

Aos amigos olindenses que foram a 'base de apoio' afetiva sem a qual a vida é dura.

Aos colegas e amigos de mestrado (e alguns do doutorado), também se foi rápido, por ter compartilhado um trecho de estrada feito de emoções e seriedade, discussão e risos.

Aos amigos longes e espalhados no mundo, entre Peru, Guatemala, México e Itália: sempre estiveram aqui, entre a cabeça e a barriga, perturbando meus sonhos, na saudade do dia.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, seus professores e funcionários, e ao Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade em especial, pelo espaço de pesquisa, de diálogo e de cordialidade.

A CAPES pela concessão da bolsa de estudo durante o tempo do mestrado, fundamental para realização deste trabalho.

RESUMO

Esta dissertação se propõe através de um estudo etnográfico a analisar estratégias de ação coletiva e formas de construção da autoridade política, desenvolvidas pelos Tumbalalá. O trabalho de campo foi realizado nos meses de fevereiro, março e setembro de 2012. Os Tumbalalá constituem um grupo indígena do submédio São Francisco que obteve o reconhecimento étnico em 2001, embora ainda esteja à espera da conclusão do processo de regularização fundiária. Desde os anos 1970, o território que é atualmente reivindicado está exposto aos impactos da construção de barragens e de outros mega-projetos governamentais que dificultam a situação fundiária do grupo. Através da delimitação de duas situações históricas determinadas pelas relações que compõem o campo interétnico Tumbalalá e formas de relacionamento com o território, analisam-se processos de passagem de uma autoridade difusa a uma autoridade centralizada, mostrando como a formação da autoridade política responde a uma conjunção de modelos analíticos. A pluralidade de formas da vida política é explicada pelo trânsito entre códigos culturais próprios de uma situação de contato, que determina o campo interétnico como uma rede de comunicação. Nesse trânsito, os Tumbalalá definem as próprias estratégias de ação coletiva visando à obtenção dos objetivos do grupo. Finalmente, enfatizam-se as escolhas individuais e coletivas dos sujeitos como donos da história, que contribuem à mudança das relações de poder existentes.

Palavras chaves: etnicidade, relações de poder, povos indígenas, ação coletiva, Nordeste.

ABSTRACT

This paper proposes, through an ethnographic study, to examine strategies of collective action and forms of political authority construction, developed by Tumbalalá. Fieldwork was conducted in the months of February, March and September 2012. The Tumbalalá are an indigenous group of the sub-middle São Francisco River, who gained Ethnic recognition in 2001, although it is still awaiting the conclusion of land regularization. Since the 1970s, the territory now claimed is exposed to the impacts of dams' construction and other government mega-projects that bring difficulties to the land situation of the group. Through the delineation of two historical situations determined by the relationships that make up the field of interethnic Tumbalalá and ways of relationships with the territory, processes of transition from a diffuse to a centralized authority are analyzed, exposing how the formation of political authority responds to a conjunction of analytical models. The plurality of forms of political life is explained by the transit among their own cultural codes of a contact situation, which determines the interethnic field as a communication network. In this context, the Tumbalalá define their own strategies of collective action aiming the achievement of the group goals. Finally, both individual and collective choices of the subjects, as masters of history, are emphasized, contributing to changing existing power relations.

Keywords: ethnicity, power relations, indigenous peoples, collective action, Brazilian northeast.

RIASSUNTO

Il presente lavoro propone, attraverso uno studio etnografico, l'analisi delle strategie di azione collettiva e delle forme di costruzione dell'autorità politica, sviluppate dal gruppo etnico Tumbalalá. Il lavoro sul campo è stato condotto nei mesi di febbraio, marzo e settembre 2012. I Tumbalalá sono un gruppo indigeno del sub-medio São Francisco. Nel 2001 ottengono il riconoscimento etnico da parte della FUNAI. Attualmente, il riconoscimento del territorio rivendicato è in completamento di regolarizzazione. Dal 1970, il territorio rivendicato è esposto agli effetti delle dighe e degli altri mega-progetti del governo brasiliano che ostacolano la situazione fondiaria. Con la individuazione di due situazioni storiche determinate dalle relazioni che compongono il campo interetnico Tumbalalá e dalle forme di relazionarsi con il territorio, esamino il passaggio da un'autorità diffusa a una autorità centralizzata, mostrando come la formazione di un'autorità politica possa essere analizzata con il ricorso a una congiunzione di modelli analitici. La pluralità di forme di vita politica si spiega con il transito fra i codici culturali presenti nella situazione di contatto, che determina il campo come una rete di comunicazione interetnica. Il movimento fra questi codici definisce le strategie di azione collettiva volte a conseguire gli obiettivi del gruppo. Le scelte individuali e collettive mostrano come i Tumbalalá costruiscano il loro modo di essere padroni della storia, contribuendo a cambiare i rapporti di potere esistenti.

Parole chiave: etnia, rapporti di potere, popoli indigeni, azione collettiva, nord-est brasiliano.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 - Canteiro da transposição	17
IMAGEM 2 - Barragem de Xingó	17
IMAGEM 3 - O pajé Antonio Lourenço com Dona Benigna e o filho dela	34
IMAGEM 4 - Entrevista a Dona Marcina.....	34
IMAGEM 5 - Plantio de maracujá	38
IMAGEM 6 - Homem de volta para casa, carregando as ovelhas após a pastagem em um ilhota do rio	39
IMAGEM 7 - Homens em canoa, na proximidade de Pambú, carregando capim para os animais.....	39
IMAGEM 8 - Mulher transportando mandioca na casa de farinha.....	40
IMAGEM 9 - Galinheiro.....	40
IMAGEM 10 - Homem trabalhando na casa de farinha	41
IMAGEM 11 - Homem mostrando a farinha de mandioca.....	41
IMAGEM 12 - Capela da Santa Cruz	67
IMAGEM 13 - Igreja de Pambú	68
IMAGEM 14 - Cruzeiro do terreiro da Missão Velha	68
IMAGEM 15 - Cruzeiro do terreiro de São Miguel	69
IMAGEM 16 - Cruzeiro do terreiro da Retomada	69
IMAGEM 17 - Cemitério de Pambú.....	70

LISTA DE FIGURAS

DESENHO 1 - Recorte da árvore genealógica da família Pandé.....	49
DESENHO 2 - Recorte da árvore genealógica da família Santana	50
DESENHO 3 - Recorte das árvores genealógicas das famílias Barbalho e Carro	51
DESENHO 4 - Recorte da árvore genealógica da família Fatum	52

LISTA DE QUADROS

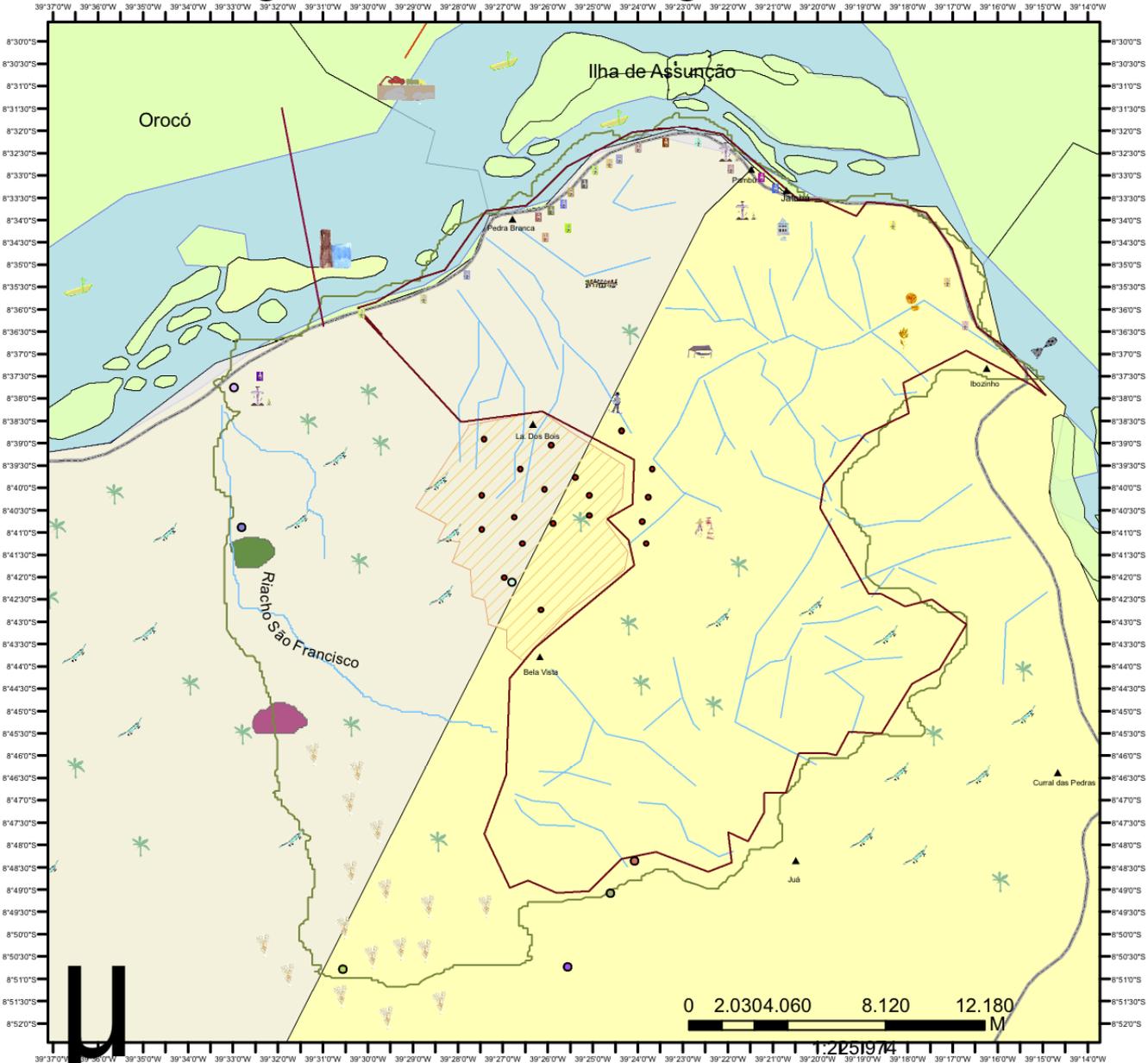
QUADRO 1 - Lideranças	94
-----------------------------	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 QUESTÕES DE OBJETIVIDADE.....	20
1.1 A FORMAÇÃO DO OBJETO DE ANÁLISE	20
1.2 QUADRO TEÓRICO.....	21
1.3 A CURVATURA DA EXPERIÊNCIA, SOBRE O TRABALHO DE CAMPO	28
1.4 A VIAGEM DA IDA	30
1.5 ESTRATÉGIAS DE PESQUISA E TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS.....	33
2 OS GUARDIÕES DA TRADIÇÃO	36
2.1 APORTE GEOGRÁFICO E ECONÔMICO	36
2.2 APORTE HISTÓRICO	42
2.3 O FLUXO DE RECIPROCIDADE DOS GUARDIÕES DA TRADIÇÃO	47
2.4 MÚLTIPLAS PERCEPÇÕES DA TRADIÇÃO E DO TERRITÓRIO	61
3 O LEVANTAMENTO DA ALDEIA TUMBALALÁ	71
3.1 ITAPARICA E A CONSTITUIÇÃO DE '88	71
3.2 CONTEXTO INTERSOCIETÁRIO E ORGANIZAÇÃO SÓCIO-POLÍTICA:.....	74
3.3 OS DOIS NÚCLEOS POLÍTICO-RITUAIS DE SÃO MIGUEL E MISSÃO VELHA	78
3.4 CHEFIA, REDE E PODER.....	88
3.4.1 Pajé	90
3.4.2 Cacique	91
3.4.3 Lideranças.....	93
3.5 AÇÃO COLETIVA E AUTORIDADE FRENTE AOS GRANDES EMPREENHIMENTOS	97
4 CULTURA E PODER.....	104
4.1 SITUAÇÕES HISTÓRICAS.....	104
4.2. FORMAS DE CONSTRUÇÃO DA AUTORIDADE POLÍTICA	109
4.3. IDENTIDADE E ESTRATÉGIAS DE AÇÃO POLÍTICA	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119

REFERÊNCIAS	123
APENDICE A: fotografias.....	127
APENDICE B: croquis da aldeia Tumbalalá	138
ANEXO A: mapa Transposição do rio São Francisco	139
ANEXO B: carta FUNAI, 18-02-1998	140
ANEXO C: carta FUNAI, 22-02-1998	141
ANEXO D: carta dos Tumbalalá, 30-08-1999	142
ANEXO E: carta CGEP, 08-2001	143
ANEXO F: carta CGEP, 07-12-2001	144
ANEXO G: ata Assembléia Geral Tumbalalá, 30-12-2001	145

Cartografia do Povo Indígena Tumbalalá



Legenda		Projeto Nova Cartografia Social do Brasil Mapa Situacional - Julho 2009 Série: Cartografia dos Povos Tradicionais do São Francisco Núcleo de Estudos em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais- NECTAS Equipe de Elaboração: Ávaro Ribas Alzeni Tomaz Lucas Martins Juracy Marques Eder Marinho Mapa e cartografia: Ávaro Eduardo Mascarenhas Ribas Fonte: IBGE 2007 - Mapa Municipal Estatístico Cruzeiro do Povo Tmbalalá Sistema de Informação Geográfica Datum Horizontal - SAD 69	
Aldeias	Identidade e Natureza	Conflitos	
<ul style="list-style-type: none"> ☐ Teixeira ☐ Missão Velha ☐ Foica ☐ São Miguel ☐ Mari ☐ Salgado ☐ Varzea Comprida ☐ Cajoeiro ☐ Engeltado ☐ Porto da Vila ☐ Barrinha ☐ Fernando ☐ Maria Preta ☐ Pau Preto ☐ Cruzinha ☐ Cachoeira ☐ Pé de Areia ☐ Ald. Pambú ☐ Ibozinho ☐ Roça Velha ☐ Retomada ☐ São Francisco ☐ Unha de Gato ☐ Caraibas ○ Proj. P. Branca (Presença Indígena) 	<ul style="list-style-type: none"> ☐ Casas de Adobe ☐ Animais ☐ Peixes ☐ Plantas ☐ Croá ☐ Rituais ☐ Igreja Sto. Antonio do Pambú ☐ Cerâmica ☐ Cerâmica ☐ Agricultores ☐ Barcos ○ Serrote do Pires ○ Serrote Frutuoso ○ Barra do São Bernardo ○ Pedra Preta ○ Pedra da Latira ○ Foz do Riacho São Francisco ○ Riachos ☐ Lagoa 3 Irmãos ☐ Lagoa dos Porcos ☐ Ilha de Aracapé ☐ Outras Ilhas ☐ Hidrografia 	<ul style="list-style-type: none"> ☐ Transposição ☐ Funai ☐ Possesiros ☐ Barragem Pedra Branca ● Agrovilas / Projeto Pedra Branca ☐ Território Tubalalá Reivindicado ☐ Canal Transposição ☐ Impacto UHE P.Branca ☐ Agrovilas em TI a ser delimitada 	
		Localidades	
		<ul style="list-style-type: none"> # Povoado BR-116 ☐ Território demarcado ☐ Abaré ☐ Curaçá 	

INTRODUÇÃO

Pois esses primitivos a quem basta fazer uma visita para retornar santificado, esses cumes gelados, essas grutas e essas florestas profundas, templos de altas e profundas revelações, são, a títulos diversos, os inimigos de uma sociedade que representa para si mesma a farsa de enobrecê-los no mesmo instante em que acaba de suprimi-los, mas que por eles só sentia horror e repugnância quando eram adversários verdadeiros (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 38).

Não é uma casualidade que as metáforas usadas por Lévi-Strauss, para descrever ‘os primitivos’ habitantes do continente latino-americano, sejam provenientes da natureza: cumes gelados, grutas e florestas profundas.

A sociação dos ‘índios’ à natureza não pertence simplesmente a uma época passada, era o ano 1955 quando *Tristes tropiques* foi publicado, mas frequentemente os povos indígenas são vistos, no mundo ocidental, como parte da biodiversidade do planeta, em risco de extinção.

Sujeitos sem história, vinculados às estruturas sociais perenes, que desde épocas remotas mantiveram determinadas formas de vida e que repentinamente, frente a “uma humanidade saturada por sua própria imensidão e pela complexidade cada dia maior de seus problemas” (Ibidem, p.27), foram condenados a desaparecer.

O cinema contemporâneo desde *Apocalypto* (2006) até *Avatar* (2009) continua fornecendo imagens estereotipadas dos chamados povos indígenas, para o público de massa, criando sistemas valorativos onde o ‘bom selvagem’ é antagonico ao colonizador branco. Sociedades em harmonia com a natureza, que não conhecem o conflito, são corrompidas pela voracidade do homem branco ou, no pior dos casos, destinadas a sucumbir com a chegada da Cruz cristã.

O objetivo não é negar, nem aliviar, a violência da colonização e suas seqüelas, mas mostrar como, além de seguir existindo, os atuais grupos étnicos que se consideram nativos desse continente se constituam como sujeitos políticos, transformadores da historia e sim, também, *donos* dela.

Tanto antes como após a chegada dos ‘brancos’, eles sempre participam da complexidade histórica, negada pelos olhos dos colonizadores europeus.

Nesse sentido, este estudo sobre as estratégias de ação coletiva e as formas de construção da autoridade política mostra como os Tumbalalá se constituem como sujeito ativo e transformador da realidade social.

O título deste trabalho foi inspirado em uma expressão do pajé tumbalalá Luiz Vieira Fatum que, frente a uma situação de conflito interno que veio a se criar no processo de etnogênese, me disse ser ele o *dono da história*.

A primeira vista, essa expressão reflete basicamente a disputa pela representação de uma coletividade que vê dois grupos entrar em situação de conflito para disponibilizar o próprio capital simbólico (história e saber ritual) ao projeto étnico. Exacerbando “a necessidade de observância ao ‘regime indígena’, de modo a afastar as marcas da mistura, e, simultaneamente, concentrar os recursos, em geral escassos” (CARVALHO, 2013, p. 13)¹.

O conflito não pode ser plenamente entendido se confinado apenas à dimensão interna ao grupo (intra-societária). Ao contrário, ele é parte de uma resposta política a um campo de relações de poder onde os Tumbalalá e outros grupos étnicos se colocam como sujeitos transformadores das lógicas do sistema político-econômico hegemônico.

A disputa em questão se desenvolve dentro uma determinada estratégia de luta, que, seguindo uma categorização nativa, chamo de **Levantamento da Aldeia**. Outros estudos sobre os índios do Nordeste brasileiro já se apropriaram desta categoria nativa como sinônima, ou parte, do processo de etnogênese. O estudo de Arruti sobre os Pankararu mostra como o termo tem uma dupla significação de “reviviscência religiosa e [...] nascimento político” (2004, p.260).

O surgimento de etnias indígenas, sujeitas ou menos a diferentes processos de mistura, obrigou os ‘trabalhadores da área’ de um lado a lidar com a categoria de ‘invenção’, em relação às novas reivindicações de reconhecimento étnico, e do outro lado a pensar à dimensão do político, em particular o conflito pelos seus direitos em face ao Estado-Nação, como o elemento marcante dessas identidades. Em particular no Nordeste brasileiro, as identidades étnicas são pensadas como fundamentadas na ‘alteridade’, em relação aos brancos (principalmente) e aos negros.

Por meio de redes de trocas estabelecidas entre diferentes grupos étnicos e de relações de diálogo no campo interétnico, a esfera ritual se torna não apenas uma dimensão religiosa,

¹ O ‘regime de índio’ diz respeito à observância das obrigações rituais, i.é, à sujeição a uma autoridade particular e o reconhecimento de uma determinada tradição.

mas também uma dimensão política, reconhecida como complexo simbólico capaz de articular e afirmar novas configurações identitárias.

Isto mostra que a esfera ritualística tem um fundamento em relações históricas pré-existentes à afirmação das identidades étnicas, e nos leva a usar com cautela o termo ‘invenção’. Ao mesmo tempo, nos permite dizer que o princípio que guia a afirmação étnica não é simplesmente a alteridade, que simplifica demais o campo de relações existentes, mas a *semelhança*. Esse princípio permite entender as relações de troca constituintes das identidades étnicas, como relações que incluem vários matizes entre a identidade e a alteridade.

A rede de troca interétnica regional está formada por diferentes Fluxos de Reciprocidade Político-Ritual. Esses fluxos podem ser vistos como os elementos constitutivos dos processos de etnogênese, embora sejam desestimulados drasticamente a partir do estabelecimento das fronteiras étnicas.

Isto leva a pensar redes de troca e fluxos como elementos de uma determinada estratégia de ação coletiva durante um determinado momento histórico até conduzir a uma nova estratégia de ação, o Levantamento da Aldeia, em uma nova situação histórica.

As redes de troca locais são entendíveis no plano situacional. Não devem ser consideradas como “variantes estruturais” da organização social regional, por meio das quais, “estoques culturais são remanejados” (ANDRADE, 2002) e reestruturados.

Ao mesmo tempo, devemos pensar que a diminuição dos fluxos locais é paralela ao estabelecimento de novas formas de relação e à participação no movimento indígena em nível nacional e internacional.

Seguindo a terminologia proposta por Eric Wolf (2010) podemos ver neste nível as interconexões entre dois tipos de poder, aquele tático ou organizacional e aquele estrutural. Se o primeiro é caracterizado como a luta dos sujeitos para controlar a interação dentro determinados cenários, o segundo é explicado na capacidade de definir os cenários possíveis onde os atores atuam. Assim, ser dono da história significa mostrar não apenas o poder sobre as formas de interação, mas a participação na criação dos cenários onde os sujeitos agem.

As estratégias de mobilização são vinculadas ao nível intra-societário com as formas de construir a autoridade e ao nível inter-societário com as ameaças externas: chegada de posseiros, projetos de reassentamento, construção de barragens, projeto de transposição do rio, expulsão de famílias das ilhas do rio declaradas Terra Indígena de outro grupo étnico, entre outras.

Por isto, este estudo coloca uma atenção nos grandes empreendimentos que desde a década de 1970 vão atingindo de diferentes formas os grupos étnicos da região.

Desde a construção das barragens de Sobradinho e Itaparica a forma de vida ligada à agricultura de vazante teve uma mudança repentina. Os grandes reservatórios de água e o controle do fluxo das águas impede a repetição dos padrões ‘naturais’ de enchente e vazante, impossibilitando o uso de técnicas agrícolas e saberes consolidados no tempo.

Além disto, nos anos 80, 742 pessoas atingidas pela barragem de Itaparica foram reassentadas no atual território reivindicado pelos Tumbalalá provocando animosidades e obstáculos ao processo de regularização fundiária.

Finalmente, o recente Projeto de Integração das Águas da Bacia do São Francisco (Transposição) e os projetos de construção das novas barragens de Pedra Branca e Riacho Seco contribuíram para a afirmação de uma determinada estratégia de ação, modificando a capacidade e uso do poder na relação entre líderes e seguidores.



IMAGEM 1: Canteiro da transposição
FONTE: O Autor, 2010



IMAGEM 2: Barragem de Xingó
FONTE: O Autor, 2010

Algumas questões epistemológicas permeiam a estrutura da etnografia apresentada. Uma consideração especial foi dada à forma em que a realidade social estudada vem sendo apresentada nos textos etnográficos. Historicamente o pesquisador devia adquirir certa invisibilidade para mostrar pessoas e situações observadas como se não fossem vistas através dos seus olhos, tentando colher as coisas em si. Admitir e denunciar a própria presença foi uma crítica contundente ao ‘objetivismo’² presente nas ciências sociais. Mas como isto pode ser traduzido na escritura?

A metáfora do autor que leva o leitor para a cozinha e que não lhe oferece simplesmente um prato feito é bastante exemplificativa. Quais são os ingredientes e como foram usados? Quem os preparou e como? Para responder a estas perguntas situei a

² É necessário separar a crítica ao objetivismo, da noção de objetividade que deve ser preservada, como bem sublinhou Roberto Cardoso de Oliveira (1999, p.10).

orientação teórica que guiou não apenas a elaboração dos dados, mas a própria coleta. Os dados foram apresentados usando algumas simples técnicas: não omitindo as perguntas (e a presença) do pesquisador, não corrigindo formas de falar dos atores entrevistados, descrevendo situações específicas onde os dados foram coletados, usando trechos de entrevistas sem excessivos recortes.

Todas estas questões foram expostas no capítulo 1: QUESTÕES DE OBJETIVIDADE, que trata aspectos metodológicos e epistemológicos que tiveram um reflexo importante na escrita e na estrutura do texto etnográfico. Apresenta a pesquisa de campo que foi intensificada entre os meses de fevereiro, março e setembro de 2012.

Os capítulos 2 e 3 representam o *corpus* mais consistente da etnografia. Ao mesmo tempo tratam cronologicamente os eventos históricos ocorridos mais ou menos no último século, conjugando etnografia e história.

O capítulo 2: OS GUARDIÕES DA TRADIÇÃO, apresenta uma introdução aos contextos histórico geográfico e econômico da região de Cabrobó e Rodelas, que permitem definir os pontos de referência sobre os quais vão se desenvolvendo as mais recentes situações históricas. O *focus* é representado pela reconstrução, através das entrevistas, dos fluxos de reciprocidade político-rituais que ligavam diferentes segmentos étnicos, constituindo a rede regional interétnica de trocas. Destes fluxos se constitui a identidade étnica Tumbalalá, por meio de um grupo de famílias que, disponibilizando o próprio conhecimento ritual permitem a formação de uma noção de tradição. A ênfase é colocada no tipo de autoridade exercida pelas figuras de referência ritual (os Guardiões da Tradição) e nas formas como se construiu.

O capítulo 3: O LEVANTAMENTO DA ALDEIA, trata dos aspectos desencadeadores do processo de etnogênese e da deflagração de uma situação de conflito no plano organizacional. É conduzida uma análise do conflito por meio das categorias de acusação. Em fim, analiso os cargos de chefia que se estabelecem neste processo, pajé, cacique e liderança, visando especificar os atributos e características necessários para os que pretendam se tornar líderes da aldeia. Desta forma procuro ver as mudanças na forma de construir e exercer a autoridade.

O capítulo 4: CULTURA E PODER, enquadra eventos e relações descritos nos capítulos antecedentes em duas situações históricas determinadas (OLIVEIRA FILHO, 1988) e propõe uma análise das formas de construção da autoridade política. Os modelos e seus desdobramentos (esquemas) são colocados em relação às estratégias de ação coletiva usadas pelo grupo para obtenção dos seus objetivos.

Nas CONSIDERAÇÕES FINAIS são retomadas algumas idéias sobre a capacidade de mudança social por meio da mobilização étnica dos Tumbalalá, como parte do Movimento Indígena.

1 QUESTÕES DE OBJETIVIDADE

1.1 A FORMAÇÃO DO OBJETO DE ANÁLISE

Desde o meu primeiro trabalho de pesquisa na Guatemala sobre as mudanças no âmbito identitário provocadas pelo conflito armado nas comunidades Q'eqchi'es da região de Petén, comecei refletir com grande interesse sobre as questões de identidade, conflito e mudança social. Paralelamente, fui conhecendo e ampliando meu foco de observação sobre processos históricos e formas de vida encontradas na América Central.

Nos primeiros anos envolvi-me em projetos de pesquisa e documentação na região de México e Guatemala; depois, causas fortuitas e possibilidades concretas de trabalho levaram-me para América do Sul, ao Peru, onde tive a oportunidade de trabalhar e fazer pesquisa entre os Quéchuas da região andina e da região amazônica (o etnônimo 'Quechua' é usado por dois grupos étnicos diferentes).

Nas comunidades Quéchua do rio Pastaza na Amazônia peruana, desenvolvi uma pesquisa para um projeto de cooperação sobre a organização sócio-política do grupo étnico, com enfoque na relação entre parentesco e distribuição do poder. O contexto social era caracterizado por um conflito entre os diferentes grupos étnicos e as empresas petrolíferas que atuam na região. Esta situação de conflito teve importantes reflexos sobre o grupo étnico e também, sobre o desenvolvimento da pesquisa.

As experiências guatemalteca, mexicana e peruana contribuíram na minha formação como pesquisador em áreas de conflito, me permitindo obter um conhecimento sobre os movimentos indígenas da América Latina.

Quando conheci os primeiros grupos étnicos do Nordeste brasileiro e a situação de conflito vivenciada para garantir a sua subsistência frente aos posseiros e/ou aos grandes projetos desenvolvimentistas do governo, pensei que poderia elaborar um projeto de pesquisa que me permitisse avaliar as ferramentas e perspectivas teóricas que eu possuía e apreender outras.

Foi assim, que pensei estudar a organização sócio-política do grupo étnico Tumbalalá, considerando-a como parte de um processo histórico de mobilização em um quadro de relações interétnicas.

A situação vivenciada pelos Tumbalalá era e continua sendo desafiadora: existem

poucas pesquisas feitas com este povo (duas até o momento do meu trabalho de campo); uma situação fundiária em processo de regularização; um conflito com a Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF) e o sindicato dos trabalhadores rurais reassentados – no atual território Tumbalalá – depois da construção da barragem de Itaparica; novos projetos de construção de barragens e o projeto de integração da bacia hidrográfica do rio São Francisco, conhecido como ‘projeto de transposição’.

Esta difícil situação representava e representa uma possibilidade de estudo dos conflitos e das relações de poder existentes, além de ser uma oportunidade de aprendizagem do ponto de vista político.

Foi assim que comecei a andar nesse caminho. Os estudos feitos no primeiro ano de mestrado permitiram focar as questões teóricas e metodológicas que retomaram minhas experiências passadas, permitindo-me a articulação deste projeto com maior concretude.

1.2 QUADRO TEÓRICO

Olhar, ouvir, escrever. Estas características do trabalho do antropólogo, como bem foi mostrado por Cardoso de Oliveira (2000), são formadas a partir das ‘iniciações’ teóricas às quais nos submetemos antes de começar uma pesquisa de campo. Por isso, antes de fazer uma apresentação do trabalho de campo realizado, da metodologia usada e de como o objeto de análise foi construído, acredito ser oportuno definir o enfoque teórico que *orientou* a pesquisa.

As questões principais aqui debatidas são as formas de construção da autoridade e os métodos de ação política do grupo étnico Tumbalalá. Colocar estas questões significa lidar com alguns temas próprios do estudo da organização sócio-política: formação de liderança, distribuição do poder, relação entre poder e tradição, status e papéis sociais, agência individual. Algumas reflexões encontradas levam-me a revisões sobre o conceito de cultura e a relação entre cultura e poder.

Este trabalho vai se colocando no campo da antropologia política. De acordo com esta perspectiva, apresento os principais textos de referência, definindo o quadro teórico que orientou a pesquisa de campo e a análise dos dados.

Em *Os Nuer*, E.E. Evans-Pritchard (1992) avança um estudo pioneiro sobre sistemas políticos africanos. No seu trabalho o autor analisa a organização social dos Nuer em termos estruturais. O interesse privilegia as relações estruturais entre as pessoas, status e papéis

desenvolvidos. A situação de dominação imposta pela administração britânica não é tomada em conta, ela aparece esporadicamente no texto, mostrando como o presente etnográfico, em muitas ocasiões, não coincide com a atualidade vivenciada por pessoas e grupos.

Um exemplo: tratando a instituição da vingança, a resolução dos conflitos através da luta de homens contra homens, ou de segmentos da tribo contra outros segmentos, do papel mediador do chefe pele de leopardo e dos anciões, Evans-Pritchard esclarece que “*hoy ese tipo de luchas son menos corrientes, pues el temor y la intervención del gobierno actúa como factor disuasivo [...]*” (1992, p.170)³. Essa frase revela que tudo o que foi dito até esse momento se refere a um passado, antes da colonização, que o etnógrafo tenta reconstruir, com recortes da realidade Nuer.

A ênfase é colocada sobre os mecanismos de manutenção da estrutura social, como se a sociedade estudada vivesse fora do tempo histórico e pudesse manter certo isolamento cultural frente a outros grupos étnicos. Os indivíduos concretos não aparecem na etnografia; esta apresenta, desde o começo, um nível de abstração que permite falar de status e papéis sociais em termos estruturais. O conflito é funcional à manutenção da estrutura social.

Na sua análise das dinâmicas sociais na Zululândia, África do Sul, Gluckman (2010) introduz uns avanços significativos para o estrutural-funcionalismo britânico, alguns dos quais serão tomados como pontos de partida para o presente trabalho.

No seu estudo Gluckman considera a relação entre os Zulu e os europeus como uma relação de interdependência, que une os dois grupos em uma única comunidade. Mesmo o conflito ou a separação são vistos como formas indiretas de associação. Os sistemas econômico e social dos dois grupos estão interligados segundo dependências recíprocas. Neste sistema de interdependências as relações não são horizontais, existem questões de poder que são tomadas em conta pelo antropólogo. Outro elemento de interesse é a análise da mudança da estrutura. Ele propõe uma análise dos momentos de equilíbrio e dos momentos de mudança, considerando os conflitos existentes nos primeiros como os operadores das transformações seguintes.

Em seu trabalho, ele introduz uma metodologia baseada no estudo de situações sociais. Uma descrição minuciosa de situações específicas que comparadas mostram aspetos relevantes para a análise. Esse tipo de trabalho foi chamado por Van Velsen de “análise situacional e método de estudo de caso detalhado” (2010, p.437). Não são mais descrições de

³ “Hoje esse tipo de lutas são menos comuns pelo temor da intervenção do Governo que atua como fator dissuasivo” (tradução nossa).

relações entre papéis sociais e status, mas relações reais, com indivíduos atuando, escolhendo, se posicionando.

Além da noção de ‘situação’, Gluckman introduz outro conceito importante que é a noção de ‘campo’, entendido como um espaço de relações. O encontro do sistema social Zulu com aquele da Europa criou um “novo *campo de relações* entre negros e brancos” (2010, grifo nosso).

Oliveira Filho (1988) na sua tese de doutorado sobre os Ticuna do Alto Solimões vai se ‘apropriando’ das duas noções que se tornaram: situação histórica e campo interétnico. Ele analisa duas situações históricas, aquela do seringal e aquela do regime tutelar. Ambas apresentam padrões de relacionamento interétnico diferentes, onde as relações de poder entre brancos e indígenas mudam consideravelmente.

O meu estudo se insere neste quadro conceitual usando noções e ideias elaboradas por esses pesquisadores: a situação histórica será por mim utilizada como uma determinada configuração das relações de poder em certo período de tempo. O conjunto destas relações define o campo interétnico como um sistema de vínculos que não permitem falar de culturas e sociedades como sistemas isolados e nem podem ser analisados a partir de relações abstratas.

Estas duas noções permitem definir a unidade de análise para o desenvolvimento e discussão da pesquisa. Um campo de relações (definido a partir dos Tumbalalá) relativo a uma determinada situação histórica.

Esta abordagem me conduziu a uma análise processualista, salientando um aspecto importante da etnografia, em especial nos capítulos 2 e 3, com a tentativa de conjugar etnografia e história, reconstruindo eventos do passado através de entrevistas e diálogos com os membros do grupo, além de outros materiais que reúnem as diferentes vozes que participam da construção do texto.

Deste modo, o tipo de análise realizado de uma situação histórica passada (cap. 2) permite ver as similaridades metodológicas com as análises micro-históricas. Jaques Revel, falando das primeiras tentativas de análise de micro-histórias, diz:

Todas se esforçam para dar à experiência dos atores sociais [...] uma significação e uma importância frente ao jogo das estruturas e à eficácia dos processos sociais maciços, anônimos, inconscientes, que por muito tempo pareceram ser os únicos a chamar a atenção dos pesquisadores (1996, p.10).

Na etnografia, a descrição de situações concretas onde indivíduos reais agem e o registro das falas dos atores sociais, tem outra consequência a ser salientada: diminui o poder do autor sobre o texto.

Isto significa que os atores sociais falam por si e não precisam ser parafraseados. Ao mesmo tempo o leitor pode ver diretamente como o autor usa e interpreta os dados da pesquisa.

A orientação teórica influi sobre a forma de olhar e ouvir e por consequente, de recolher os dados, mas também sobre a forma de apresentar e interpretar os mesmos. Esta é uma questão epistemológica que enfatiza uma preocupação com a relação entre poder e verdade, escritor e leitor.

Por tal razão, a estrutura do texto é um reflexo desta preocupação: a descrição de como os dados foram coletados (desde as idéias preliminares até as dificuldades em chegar ao campo) e a forma em que as falas dos entrevistados são reportadas testemunham esta atenção.

A abordagem que estou propondo leva-me a fazer algumas considerações sobre as noções de cultura e de identidade que se aproximam a algumas idéias elaboradas por Barth (1976) sobre o contato interétnico e o estudo das fronteiras étnicas. Se as culturas são vistas como sistemas abertos de comunicação, um elemento de extremo interesse para o estudo de identidade será o estabelecimento das fronteiras entre os diferentes grupos.

Deste modo, no texto adotei a noção de fluxo de reciprocidade. Tal noção permite lidar com o diálogo interétnico, mas também com suas peculiaridades internas. O fluxo de reciprocidade é relacionado com a troca de conhecimentos entre pessoas do mesmo ou de diferentes grupos étnicos. Assim, os fluxos de reciprocidade podem ser rituais (se ligados a estas práticas), interétnicos (se juntam pessoas de diferentes grupos étnicos) ou nenhuma destas duas opções.

O que me levou a usar esta noção foi o desejo de autonomia das noções de Rede Interétnica (ANDRADE, 2002) e de Rede de Vizinhança (ZIBECHI, 2007) e, ao mesmo tempo, a necessidade de complementá-las. O que eu precisava era sublinhar as dinâmicas internas a cada ponto que compõe a rede. Estas dinâmicas foram chamadas de fluxo de reciprocidade.

Com a noção de 'fluxo' podemos diferenciar e salientar cada circuito de troca que constitui a rede. Podemos dizer que a rede de troca interétnica entre dois grupos é caracterizada por distintos fluxos de reciprocidades: A, B, C, e que, em cada um, participam determinadas pessoas ou subgrupos. Desta forma, podemos colher o detalhe das dinâmicas sociais mostrando uma série de diferenças internas que de outra forma não apareceriam.

Participando desses fluxos, as pessoas e grupos constroem sua própria identidade através de processos de compartilhamentos (de valores, normas, conhecimentos, práticas) e distanciamento (procura da própria peculiaridade ou simples diferença).

Os fluxos de reciprocidades permitem mostrar qual é o vínculo entre autoridade e tradição, como o poder é distribuído internamente e ajudam a entender as estratégias de ação política do grupo.

A atenção principal na construção da identidade étnica é posta nos processos políticos que envolvem o contexto intersocietário e que constituem de alguma forma, o fundamento da etnicidade. As principais referências desta linha teórica são Weber (1994), que institui a centralidade do político na formação da etnicidade e Barth (1998) que enfatiza a dimensão do diálogo interétnico na construção das fronteiras étnicas.

Geralmente, os estudos sobre identidade étnica são caracterizados por um ‘aporte histórico’ que não pretende procurar uma continuidade entre etnias presentes com as do passado, mas, pelo menos legitimar a luta das etnias presentes frente aos processos de dominação aos quais foram sujeitas as etnias do passado, e por uma centralidade dada ao estudo da dimensão religiosa e, em particular, ritualística considerada como o elemento diacrítico, capaz de articular a alteridade desses povos no campo interétnico.

Os estudos principais tratados nesse texto são exemplos desta abordagem dos processos identitários no Nordeste: Andrade (2002) e Batista (2001) sobre os mesmos Tumbalalá, Barbosa (2003) e Fialho (2011) nos seus respectivos estudos sobre Kambiwá, Pipipã e Xucuru de Ororubá. Além de Oliveira Filho (1988) no seu trabalho sobre os Ticuna do Alto Solimões.

Este trabalho se insere neste horizonte teórico, embora tente um diálogo e uma ‘conciliação’ com a perspectiva defendida por Susana Viegas (2007) no seu estudo dos Tupinambá de Olivença, que privilegia uma etnografia do cotidiano, enfatizando as formas de sociabilidade relacionadas à experiência pessoal direta que cada indivíduo faz do mundo, como modelo de processos identitários não fundamentados na alteridade mas no prosaico: as brigas por ciúmes, a forma de se relacionar ao espaço da casa, o significado do ‘dar sustento’ na relação da mãe com os filhos, entre outros.

A ideia aqui elaborada é que o vínculo que a religiosidade tem com o território, como forma de construir a identidade étnica (em particular no Nordeste), não pode ser pensado apenas como ‘invenção’, ele é fundamentado em relações históricas.

Por isto, também, as práticas rituais não pertencem exclusivamente ao âmbito da extraordinariedade, elas entram no âmbito do cotidiano construindo *habitus* no sentido dado por Bordieu a esse termo “[...] o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o *habitus*, a *hexis*, indica a disposição incorporada, quase postural [...]” (1989, p.61). Esta atenção nas

formas de construir sentidos e formas de vida, traduzidas em praticas cotidianas, por parte da dimensão político-ritual, falta na etnografia sobre os Tupinambá de Olivença (VIEGAS, 2007).

A identidade étnica é concebida aqui como fundamentada na semelhança. A semelhança permite incluir na relação com o outro todo o espelho de possibilidades que vão desde a identidade até a alteridade, assim como entender porque alguém considerado ‘parente’ (“todos os índios somos parentes”) é também um ‘outro’. Não é somente frente dos ‘brancos’ ou dos ‘negros’ que os Tumbalalá criam sua identidade, mas também, por meio dos Truká, dos Tuxá, dos Atikum, pensados seja como ‘outro’ respeito a si mesmos, seja como ‘idênticos’. Frase como ‘o nosso toré é o mesmo de Rodelas’, que indicam identidade, correspondência, são comum em várias entrevistas.

Consideradas as pontuações feitas, este trabalho pretende aportar algumas contribuições aos estudos feitos sobre os Tumbalalá, que serão aqui apresentadas começando a tecer os fios dos seguintes capítulos.

A ênfase na construção histórica da autoridade não está presente em *Um rio de histórias* de Andrade e nem no *Lauda Antropológico* de Batista. A ideia proposta é dar conta dos processos históricos que envolveram grupos familiares que se organizaram no levantamento da aldeia, por intermédio da ênfase dada à forma como a autoridade é construída: desde uma autoridade difusa em fluxos de reciprocidade ritual interétnica que informam redes de relações entre diferentes grupos familiares de etnias diferentes, até uma autoridade centralizada em cargos de chefia política com reconhecimento étnico.

Um aspecto que conforma o pano de fundo deste estudo são os grandes empreendimentos do Estado Brasileiro, que atingiram aquilo que vai se constituindo como o território Tumbalalá. Isto constitui um elemento de diferença a respeito dos trabalhos acima citados.

Desde um olhar ‘interno’ ao grupo étnico, este trabalho visualiza a relação entre as mudanças do campo intersocietário (incluindo atores e eventos vinculados aos grandes empreendimentos) e as estratégias de ação coletiva adotadas pelo grupo étnico, que veiculam o exercício interno da autoridade.

As elaborações analíticas propostas sublinham a especificidade deste estudo:

1. O enquadramento de eventos e relações em duas situações históricas (a situação histórica dos Fluxos de Reciprocidade Interétnica e aquela do Levantamento da Aldeia) determinadas por relações de poder distintas que caracterizam o campo interétnico e que informam tipos diferentes de autoridade.

2. A discussão de alguns modelos de autoridade que permitem entender as dinâmicas atuais que envolvem o grupo étnico: modelos tradicionais, enquadrados nos tipos legítimos de autoridade propostos por Max Weber (1967) e modelos relacionais, usando algumas ferramentas teóricas do sociólogo italiano Alberto Melucci (1976).

3. A análise de estratégias de ação política, seguidas pelos líderes do grupo, que mostram a capacidade de uso de códigos culturais de luta variados e próprios do campo interétnico, por meio dos quais as diferenças culturais vão se reelaborando constantemente.

4. A ênfase dada aos fluxos de reciprocidade que revela a fragmentação de idéias sobre a ‘verdadeira tradição da aldeia’ de um lado, e as dinâmicas de desunião/união atuais, do outro lado.

Para a análise do conflito, segui o uso da nomenclatura, proposta por Andrade (2002), de ‘núcleos político-religiosos’ para definir os dois grupos em conflito. Embora concorde com ele na análise sobre os ‘regimes de moralidades em tensão’, avanço com algumas atualizações baseadas na situação atual. O conflito não seria conduzido exclusivamente no nível ritual-religioso, mas envolveria acusações que abrangem questões de parentesco e território. Segundo a hipótese proposta neste texto, parentesco, religião e território fundariam a concepção (e a disputa) nativa sobre o que deve ser considerada a ‘verdadeira tradição da aldeia’. Isto representa o campo simbólico no qual o conflito vai acontecendo.

A situação de conflito entre os dois núcleos político-religiosos é aqui tratada como uma forma de sociação, segundo a linha teórica de Simmel (1983) e sustentada também por Gluckman na sua análise da Zululândia (2010), onde o conflito entre Zulu e ‘brancos’ é considerado uma forma de ligar em uma única comunidade grupos étnicos diferentes, por meio de um complexo sistema de interdependências. É necessário precisar que, como Fialho (2011) demonstrou no caso dos Xucuru de Ororubá, o conflito não é ontológico ao grupo, mas devido às situações históricas caracterizadas por determinadas relações de poder, e onde os agentes externos têm um papel importante a ser analisado na formação e deflagração das situações de conflito.

Concordando com a visão de Simmel (1983) e Foucault (2001) sobre o caráter propositivo do conflito, vimos como por meio dele vão se dando embates/debates sobre o estabelecimento dos critérios de pertencimento étnico, o que é realmente a tradição e a cultura do grupo. Até à formação de *ethos* distintos compartilhados por uma coletividade, o conflito não consegue cindir a comunidade.

Além disto, consideramos os discursos sobre o verdadeiro como configurações culturais da política do poder que não inclui apenas os dois núcleos político-religiosos, mas

todos os agentes envolvidos no campo interétnico e que de diferentes formas contribuem para definir o que deve ser verdadeiro.

1.3 A CURVATURA DA EXPERIÊNCIA, SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

Em Maio de 2009 fui convidado por minha esposa que trabalhava no Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a participar de um evento indígena no Brasil, a Assembléia do povo Xucuru de Ororubá. Foram poucos dias em uma aldeia⁴ do Nordeste, mas suficientemente significativos para pensar em aprofundar o meu conhecimento dos grupos étnicos da região.

Em 2010, acompanhando algumas viagens da equipe do CIMI no interior de Pernambuco e da Bahia, pude ampliar o meu conhecimento sobre outros grupos étnicos do Nordeste.

Não fiz um registro dessas primeiras viagens, quase sempre se tratava de períodos de tempo breves, uma semana ou dez dias, visitando as principais lideranças das aldeias indígenas. Nessas ocasiões, tive contato com os seguintes grupos étnicos: Pankararú, Xucuru de Ororubá, Pipipã, Kambiwá, Tuxá, Tumbalalá, Truká, Pankaiuká, além de alguns membros de outros grupos encontrados ocasionalmente.

Estas viagens proporcionaram-me muitos ensinamentos sobre a forma de atuação do CIMI e a forma de relacionamento recíproco entre esta agência e os grupos étnicos. Durante as horas de viagem no carro eram frequentes os contos de histórias de luta das décadas passadas, assim, como debates sobre as políticas indigenistas. Em algumas ocasiões fomos convidados a participar de eventos rituais, quase sempre do Toré e uma vez de um Trabalho de Mesa na aldeia Pipipã.

Durante este ano elaboramos um projeto de documentação dos impactos das grandes obras desenvolvimentistas do Governo Brasileiro sobre os grupos étnicos do Nordeste. Tratava-se de viajar nas principais aldeias atingidas, registrando os impactos, entrevistando membros das comunidades e filmando algumas das principais barragens construída no rio São Francisco (Xingô, Itaparica e Paulo Afonso) e os canteiros de obras da transposição, os eixos Leste e Norte.

A primeira viagem para a filmagem durou dez dias. Em seguida, foi realizada uma

⁴ O termo 'aldeia' é muito usado na literatura sobre os povos indígenas do Nordeste Brasileiro, expressando a ligação entre um grupo étnico e um território determinado.

segunda viagem com o intento de mostrar a primeira edição do material filmado aos atores envolvidos e receber conselhos e críticas. Em junho de 2012 concluímos o projeto com a difusão do documentário *O Elefante Branco: resistência indígena à transposição do rio São Francisco* (2012).

A experiência vivenciada nestes primeiros encontros, anteriores à pesquisa, formou um material muito importante que me ajudou em todos os momentos do atual trabalho: preparação do projeto, leitura de textos sobre grupos étnicos do Nordeste, pesquisa de campo, elaboração dos dados e análise.

Esse material veio a formar uma ‘etnografia retrospectiva’, usando o termo de Piasere (2008), uma primeira coleta de dados feita sem consciência de que iriam alimentar uma pesquisa de campo antropológica. Existem trabalhos antropológicos baseados em etnografias retrospectivas, onde falta a intencionalidade de modificar a própria experiência cotidiana para entrar em um contexto diferente, visando o fim da pesquisa e da redação da etnografia.

A intencionalidade vinculada à experiência etnográfica cria uma “curvatura da experiência” (PIASERE, 2008), uma ‘saída’ voluntária desde os próprios esquemas cognitivos, mesmo quando o objeto de estudo é a mesma comunidade em que o etnógrafo vive, e um retorno à própria cotidianidade depois da pesquisa de campo.

Para mim, esse tipo de curvatura da experiência aconteceu em 2011. Em outubro desse ano fiz minha primeira viagem para apresentar o meu projeto de pesquisa às lideranças Tumbalalá.

O esquema da viagem foi o mesmo dos outros: com os membros da equipe do CIMI foram feitas visitas rápidas às lideranças de diferentes aldeias. Desta vez consegui, visto o propósito da minha viagem, ficar quatro dias na aldeia Tumbalalá. Desta viagem (e das outras que se seguiram) tenho um registro detalhado.

Tive uma primeira reunião com o cacique Cícero Marinheiro em Pambú, com o qual discuti questões do projeto e de logística para a pesquisa. Nos dias seguintes visitei os dois pajés na Missão Velha e em São Miguel e o cacique da Missão Velha. A última etapa da viagem foi à Retomada onde fui convidado a participar do Toré que é realizado quase todos os sábados.

Somente nas viagens realizadas desde 2012 fui sozinho a campo e por períodos maiores, dedicando-me exclusivamente à pesquisa. A coleta principal de dados foi feita durante os meses de fevereiro e março, completada por outra viagem de curta duração no mês de setembro.

O tempo de pesquisa foi suficiente para acumular uma boa base de dados, facilitado

pelo conhecimento da língua portuguesa (eu morava no Brasil há dois anos quando comecei a pesquisa e os Tumbalalá, assim como a maioria dos outros grupos étnicos do Nordeste, falam português), e pelo conhecimento de pessoas e lugares adquirido nas viagens antecedentes.

1.4 A VIAGEM DA IDA

O ponto de referência na proximidade da aldeia Tumbalalá em Pernambuco é representado pela cidade de Cabrobó, a 528 km de Recife. A estrada, precariamente mantida, piora sensivelmente passando da proximidade do litoral até o sertão.

O trajeto entre Ibimirim e Floresta é um dos piores trechos das rodovias do estado, com buracos espantosos (que uma vez danificaram o pneu do nosso carro). Estas estradas não são estranhas aos assaltos, embora, há dez anos fossem muito mais frequentes. Desde Cabrobó pode-se chegar à aldeia de carro ou pelo rio, cruzando o rio São Francisco.

No primeiro caso (devo lembrar que desde Cabrobó não existem ônibus ou outros meios de transporte de linha), precisa-se de um carro próprio ou aproveitar o encontro de algum Tumbalalá que esteja na cidade. A necessidade de produtos da cidade e de acesso a serviços leva as pessoas da aldeia a viajar com frequência a Cabrobó. Neste caso precisa-se estabelecer um contato com alguém para saber com antecedência qual o dia em que alguma pessoa da aldeia se encontra na cidade.

No segundo caso, com um meio de transporte (geralmente moto-táxi) podemos chegar a um extremo da Ilha da Assunção (Terra Indígena Truká) e ligar para um Tumbalalá que presta ocasionalmente o serviço de barco para atravessar pessoas de uma margem à outra do rio.

Os dois casos podem apresentar algumas complicações e muitas vezes o pernoite em Cabrobó é obrigatório. Isso pareceria um problema superficial se nossa estadia não dependesse unicamente de uma bolsa de estudo de mestrado, nesse caso (e esse era o meu), é oportuno ter algum contato em Cabrobó e pedir abrigo.

O meu contato, estabelecido acompanhando as viagens do CIMI, foi com Maria-José Marinheiro, irmã do cacique Cícero, que vive há vários anos em Cabrobó. Ela vive com a filha, a irmã, o esposo da irmã e os dois filhos deles. A essas pessoas devo agradecer pela acolhida que sempre me foi dada e que me permitiram uma inserção muito favorável na aldeia.

A primeira vez que cheguei a Cabrobó estava pensando em esperar – pelo menos – o

dia seguinte para ir a Pambú quando Maria-José avisou-me que o seu irmão Cícero estava na cidade. Às dez horas da noite foram me buscar e fomos a Pambú. A ocasião foi uma partida de futebol que levou Cícero e outros dois parentes a ir à cidade.

Em Pambú fui alojado na casa da mãe do cacique, Dona Lourdes, uma senhora de aproximadamente 90 anos, que faleceu em julho de 2012 e que vivia com uma neta e o filho desta última. A casa sempre foi um vai e vem de pessoas, quase todos parentes, que gravitavam arredor da velha mulher.

Antes da recente urbanização de Pambú, esse povoado estava habitado quase exclusivamente por pessoas da família de Dona Lourdes (Santana-Marinheiro). Ela me acolheu como um filho, se preocupando constantemente comigo.

Esta colocação no âmbito de uma das mais importantes famílias em termos de poder, foi de grande ajuda, embora apresentasse suas complicações. O fenómeno em que me encontrei foi chamado de *enclicage*, em francês, por Oliver de Sardan (1995) e de uma forma ‘bruta’ poderia ser traduzido com ‘enclicagem’ em português.

Deriva do termo *clique* na linguagem do social network. Um *clique* é um relacionamento positivo com outro membro. Quase sempre durante uma pesquisa de campo vamos estabelecendo vários relacionamentos *n-cliques* com os membros do grupo. Muitas vezes esses membros são relacionados entre eles.

Difícilmente nos relacionamos com a totalidade das pessoas de um grupo. O fato de ter começado um relacionamento – *clique* – somente com algumas pessoas determina o nosso relacionamento com as outras. Esse fenómeno é chamado de *enclicage*, a idéia do termo é a de um ‘encaixamento’ em um número de relações que determina a forma em que aconteceram as outras.

É esse um fenómeno a ser tomado em conta seriamente durante a pesquisa de campo, com maior razão quando os grupos estudados apresentam disputas ou conflitos internos. No meu caso, a proximidade, também afetiva, instaurada com os membros dessa família foi uma questão a ser enfrentada.

Os Tumbalalá estão divididos em dois núcleos político-religiosos, São Miguel e Missão Velha, cada um com suas próprias autoridades em termos de cargos representativos. A família Marinheiro é vinculada a um grupo, sendo Cícero o cacique de São Miguel.

Quando, ao chegar ao aldeamento da Missão Velha, o pajé me perguntava onde estava pernoitando, e eu explicava que estava na casa de Dona Lourdes (mãe do cacique do grupo oponente), na sua reação ficava evidente esta rivalidade. Muitas conversas e demonstrações de imparcialidade foram necessárias para demonstrar minha posição de neutralidade frente ao

conflito, que não estava apoiando uma parte e que minha tarefa não era estabelecer a verdade - em uma disputa pela enunciação dela.

Também precisei de um olhar crítico sobre mim mesmo para conseguir observar também a família Marinheiro com neutralidade. A pesquisa de campo se caracterizou como uma observação constante sobre os meus posicionamentos sociais e as minhas perturbações afetivas (simpatias, antipatias, amizade, etc., que iam se criando).

Ao final, acredito ter conseguido um relacionamento sincero com os pajés e caciques dos dois grupos e as respectivas famílias, mantendo sempre muito cuidado nas minhas ações, procurando não causar injejas ou ressentimentos, tanto que o pajé da Missão Velha deixou de me perguntar onde estava pernoitando.

Outro problema a ser enfrentado é o das movimentações na área. A pesquisa durou pouco tempo, a área é grande e durante o dia a temperatura é muito elevada. No começo, indicaram para mim, algumas pessoas que podiam oferecer-me o serviço de moto-táxi. Era claro que ninguém fazia isto como trabalho e que os horários de saída e volta deveriam ser concordados com antecedência. Muitos imprevistos aconteceram para que dificilmente fossem garantidos os acordos tomados na noite anterior.

Meus acompanhantes ficavam se aborrecendo por me esperar durante longas entrevistas ou simplesmente visitando as pessoas; no melhor dos casos, se eram interessados na conversação, ficavam intervindo e levando a entrevista por rumos imprevistos. Estas intervenções e a necessidade de acessar a um tempo sem 'horários' me obrigou a renunciar aos meus acompanhantes. Saía a pé, muito cedo de manhã, prevendo o calor, e voltava depois das quatro da tarde. Continuei a usar os moto-táxi apenas para os aldeamentos mais distantes.

Esses relatos mostram algumas dificuldades de pesquisa que determinaram a forma com a qual foi se desenvolvendo, questões de distância e tempo, questões econômicas, formas de relacionamento. Tudo isso influenciou a coleta dos dados e achei oportuno que fosse relatado.

Em muitas etnografias falta um testemunho das condições em que os dados foram obtidos. Eles simplesmente aparecem – quase como os Santos! O relato desses detalhes do campo permite que se veja o pesquisador dentro de uma realidade em 'carne e ossos' e entender algumas das dinâmicas 'vinculantes' da pesquisa.

1.5 ESTRATÉGIAS DE PESQUISA E TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS

Durante a pesquisa, de acordo com os padrões de tempo de um mestrado, pude participar de alguns eventos da vida diária do grupo étnico, não acontecendo eventos públicos que permitissem outro olhar sobre conflitos existentes e dinâmicas internas: manifestações, reuniões, seminários, reuniões internas com fins organizativos, entre outras. As situações sociais que pude observar foram momentos da vida cotidiana nas casas: lavouras na roça, práticas de rituais, distribuição de cestas básicas, festividades. A técnica adotada foi a da observação participante.

Durante minha estadia pude presenciar três rituais de Toré, dois na Retomada, conduzidos pelo grupo de São Miguel, e um na Missão Velha, conduzido pelo pajé Antonio Lourenço. Esses eventos, entre outros, de particular importância foram anotados detalhadamente no caderno de campo.

Outra fonte principal de dados foi as entrevistas. A técnica foi de entrevistas semiabertas: dependendo da pessoa a ser entrevistada tinha uma série de temas a ser tratados, além de perguntas detalhadas sobre eventos e situações específicas. Assim, as entrevistas tinham o ‘aspecto’ de uma conversa informal, que pela presença do microfone nunca podem, no conteúdo, ser consideradas como tais.

Em muitas ocasiões foram realizadas entrevistas coletivas. Quando eu chegava às casas, dificilmente participava do evento exclusivamente a pessoa interessada; na maioria dos casos, aqueles que no começo eram simplesmente ouvintes entravam na conversa. Assim, no total de 50 entrevistas realizadas, participaram um total de 60/70 pessoas, considerando também que os pajés e caciques foram entrevistados pelo menos duas vezes. A esse material devemos juntar uma grande quantidade de diálogos informais, alguns dos quais foram anotados no caderno de campo.



IMAGEM 3: O pajé Antonio Lourenço com Dona Benigna e o filho dela
FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 4: Entrevista a Dona Marcina
FONTE: O Autor, 2012

Uma pequena parte das entrevistas foi feita na última viagem em setembro de 2012 com algumas pessoas Truká que tiveram um papel significativo na história Tumbalalá. Essas entrevistas foram realizadas na Ilha da Assunção e na Ilha das Vacas e foram de extrema utilidade para comparar os dados coletados ‘do outro lado do rio’, já que as duas aldeias são situadas uma frente à outra, divididas pelo rio São Francisco.

Os eventos significativos e as entrevistas foram descritos minuciosamente prestando particular atenção ao momento da entrevista (data e situação), aos nomes das pessoas envolvidas, papel desenvolvido, cargo e relação de parentesco. Quase todos os entrevistados foram tomados como *ego* para a construção de árvores genealógicas. O uso das árvores no texto é limitado ao interesse da dissertação, e somente versões muito restritas aparecem. São salientadas principalmente as relações de parentesco entre possuidores de cargos específicos: antigos e atuais mestres de Toré, pajés, caciques e lideranças.

O material imagético coletado, fotos e vídeos, foi extremamente interessante. O material em vídeo foi coletado pela realização do documentário acima citado e nas seguintes viagens pude coletar material fotográfico. Dois Toré foram gravados com gravador de áudio.

O material de arquivo foi cedido pelo cacique Cícero Marinheiro. Trata-se da documentação sobre a questão do reconhecimento étnico, cartas entre representantes dos Tumbalalá e a FUNAI e um documento interno que registra as lideranças escolhidas na primeira reunião depois do reconhecimento étnico em 2001.

Uma parte importante dos dados de campo é representada pelas anotações feitas por mim sobre diferentes questões. Em primeiro lugar, sobre os eventos observados e sobre as perturbações causadas pela minha presença nessas situações. Em segundo lugar, sobre as perturbações que os eventos provocavam em mim. Todo o saber adquirido durante a pesquisa

de campo passa pelo ‘corpo’ do pesquisador. O etnógrafo está fisicamente em situações concretas com outras pessoas. Isto causa continuamente afecções de diferente tipo, como a questão da *enclique* que foi citada anteriormente. Isto significa que o etnógrafo em si mesmo é o primeiro objeto de análise de qualquer pesquisa etnográfica.

Existe outro tipo de dados que dificilmente aparecem quantificados em uma etnografia. Esses dados vêm de um momento não metódico, o momento da compreensão (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Cardoso de Oliveira mostra como esse momento deve ser complementar ao momento metódico da explicação, tratando mostrar a integração de distintas correntes de pensamento filosófico.

Segundo Piasere (2008) existe um saber adquirido na pesquisa de campo que vem da capacidade de fazer ‘empatia’ com a situação vivenciada. Outro termo que o antropólogo italiano usa é o de ‘ressonância’ com um determinado contexto. Nesses momentos o etnógrafo abandona todos os instrumentos de navegação etnográfica (caderno, gravador, diário, entre outros.) para voltar-se a uma dimensão da realidade que pode ser captada através do ‘sentimento’. É neste âmbito que ele trata a questão da aprendizagem de esquemas cognitivos novos, em parte lembrando a noção de *habitus* de Bourdieu (1989). A diferença principal é que a noção de *habitus* é vinculada a uma aprendizagem inconsciente, a dos esquemas culturais pode ser consciente ou inconsciente.

Esse diálogo consciente/inconsciente entre esquemas culturais do pesquisador e do pesquisado fornece um saber que é presente e plasma a etnografia e que representa por si mesmo uma fonte de dados de extrema importância. Fazendo uma metáfora culinária, poderia dizer que ele representa o sal da etnografia, de alguma forma, permeia todo o texto e lhe confere sabor, além de ser uma fonte de informação quando interrogado. Um saber que vem do etnógrafo como informante baseado na curvatura da experiência.

2 OS GUARDIÕES DA TRADIÇÃO

Aí, quando a gente ia lá pra o rio, se acampava na casa dela [Benigna, avó de Lucilo]. Aí, quando era o dia do Toré, eu acompanhava ela e ela me falava de não dizer nada que a gente fazia escondido, a gente pensava que era uma dança dele, de tradição mas que não era uma coisa de futuro, uma aldeia, mas dançava, era pouca gente, os mais velho.

(LUCILO, 30 mar. 2012)

2.1 APORTE GEOGRÁFICO E ECONÔMICO

Qualquer história precisa de pontos cardeais, um sistema de orientação que permita imaginar espaços específicos onde as coisas acontecem, lugares. A unidade de análise usada para este estudo é representada pelo campo interétnico Tumbalalá, um conjunto de relações e não um território circunscrito. Apesar disto, foi a partir do encontro com pessoas e lugares no território tumbalalá que foi possível entender este complexo campo de relações. É necessário então colocar algumas coordenadas geográficas.

Os Tumbalalá vivem em um território à margem direita do submédio São Francisco, nos municípios de Abaré e Curaçá (Bahia), naquela que historicamente é conhecida como região de Cabrobó ou Rodelas.

Os centros habitacionais desse território são chamados de ‘aldeamentos’ e geralmente agrupam famílias com estreitas relações de parentesco. Na margem do rio situam-se: São Francisco, Retomada⁵, Fernando, Várzea Cumprida, Cajueiro, Enjeitado, Porto da Vila, Salgado, São Miguel, Marí, Foice, Missão Velha, Pambú, Pão Preto, Jatobá, Cruzinha, Lagoa Vermelha, Pé de Areia, Texeira e Ibozinho. Na caatinga encontramos: Sobradinho, Bom Passar, Fortuna, Barra do Capim.

O numero pode ser impreciso, assim como alguns nomes, enquanto o território reivindicado pelo grupo étnico não é um espaço homogêneo, nem é percebido da mesma forma por todos os membros. Esses 24 aldeamentos são o fruto de inúmeras consultas feitas aos membros do grupo e de confrontos com mapas e croquis elaborados por distintos atores sociais: antropólogos, funcionários da FUNAI, projeto Nova Cartografia Social.

⁵ Em 1997 os Tumbalalá ocupam uma parcela do território reivindicado para pressionar os órgãos do Governo na regularização do território do grupo étnico. O termo nativo usado para se referir ao núcleo habitacional nascido com a ocupação é ‘Retomada’, que é utilizado aqui como denominação de dito lugar.

Do outro lado do rio, no município de Cabrobó (Pernambuco), situam-se a Ilha da Assunção e seu arquipélago de ilhotas (atual território Truká), algumas das quais se tornaram importantes por esse trabalho: Salgado, Foices, Pambuzinho, Onça, Favela e das Vacas.

As duas ‘aldeias’, tumbalalá e truká, são situadas uma frente à outra, divididas e/ou unidas pelo rio. Seu Luis, pajé Tumbalalá, me contou que uma década atrás, conversando com a antropóloga da FUNAI encarregada de escrever o Laudo Antropológico, ele disse: “Truká e Tumbalalá são dois galhos”. A antropóloga perguntou: “E o tronco?”. “O tronco é o rio”, respondeu ele.

É o rio que junta também esses grupos étnicos com outros: em particular os Tuxá de Rodelas e os Atikum de Curaçá, com os quais tiveram relações históricas de trocas político-rituais.

Essa região, tão verde e adequada para o cultivo nas margens e ilhas do rio, se torna semidesértica nas temporadas secas, afastando-se poucas dezenas de metros das margens férteis.

A maior parte da população Tumbalalá vive da agricultura. Anteriormente praticavam a chamada agricultura de vazante, baseada no ritmo de cheias e secas do rio. Depois da construção das barragens o fluxo das águas foi alterado e não é mais previsível. Assim, alguns agricultores pediram empréstimos aos bancos para financiar projetos de irrigação.

Os produtos são usados para autoconsumo e vendidos nas feiras das cidades vizinhas. A criação de animais é muito difundida, principalmente bodes, ovelhas, gado e galinhas. Geralmente os animais são criados nas pastagens das ilhas e sucessivamente vendidos nas feiras.

A pesca é atualmente uma atividade menor, devido à escassez de peixe. As barragens criam reservatórios de água, barreiras artificiais que quebram os percursos migratórios dos peixes que, segundo a espécie, sobem o rio por muitos quilômetros durante o acasalamento e desova. Muitas pessoas culpam as barragens pelos impactos nos ecossistemas ligados ao rio e pela escassez atual de peixes.

Poucas famílias Tumbalalá são proprietárias de uma parcela de terra. Muitos usam ou alugam terras das ilhas Truká, aproveitando de relações históricas de parentesco, compadrio ou amizade. Outros trabalham como meeiros em terras de pequenos posseiros que, em boa quantidade, estão presentes dentro do território reivindicado.

O grupo étnico foi reconhecido oficialmente pela FUNAI em 2001, no entanto o território está em processo de regularização fundiária. Em setembro de 2007 foi concluído o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tumbalalá.

No relatório publicado no Diário da União, em junho de 2009, foram identificados 44.978 há, embora o tamanho do território reivindicado fosse de aproximadamente 60.000 ha. Treze agrovilas do projeto de reassentamento Pedra Branca ficaram excluídas e apenas seis foram incluídas no território do grupo étnico. Após a publicação o Relatório se encontra ainda na fase de elaboração das contestações apresentadas.

Pambú é o centro populacional maior, contando com cerca de cem casas, uma escola (Santo Antonio de Pambú) – até o ensino fundamental II -, um posto de saúde, uma igreja, um cemitério, três pequenos mercadinhos de gêneros alimentícios, um ponto de *internet* e três bares.

Seu recente desenvolvimento abriu novas possibilidades de emprego, em particular no setor da educação escolar indígena. Vinte e oito professores exercem suas atividades apenas na escola de Santo Antonio de Pambú. Além desta escola, na aldeia têm outras seis escolas, menores e limitadas ao ensino fundamental I, por um total de sete, das quais cinco no município de Abaré e duas no município de Curaçá. Outra fonte de renda muito importante é representada pelas aposentadorias dos idosos e por trabalhos ocasionais e temporários.



IMAGEM 5: Plantio de maracujá
FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 6: Homem, de volta para casa, carregando as ovelhas depois da pastagem em uma ilha do rio.

FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 7: Homens em canoa, na proximidade de Pambú, carregando capim para os animais.

FONTE :O Autor, 2010



IMAGEM 8: Mulher transportando mandioca na casa de farinha.
FONTE: O Autor, 2010



IMAGEM 9: Galinheiro.
FONTE: O Autor, 2010



IMAGEM 10: Homem trabalhando na casa de farinha.
FONTE: O Autor, 2010



IMAGEM 11: Homem mostrando a farinha de mandioca.
FONTE: O Autor, 2010

2.2 APORTE HISTÓRICO

Os trabalhos antropológicos sobre os Tumbalalá de Batista (2001) e de Andrade (2002) apresentam um levantamento de dados sobre as fontes históricas existentes sobre os grupos étnicos da região de Rodelas (que historicamente abrangia o sertão de Cabrobó), a colonização do sertão, salientando o papel das missões religiosas, das políticas da Coroa, das grandes famílias de posseiros, dos colonos e de outros agentes.

Embora nesta dissertação focalize questões históricas mais recentes, desde a década de 1940 até hoje, forneço ao leitor alguns instrumentos histórico-geográficos elaborados a partir dos trabalhos abordados, que são indispensáveis para a definição de pontos de referência para a navegação desse texto.

A colonização do sertão se deu principalmente seguindo o percurso do rio São Francisco, em cujas margens se encontravam terras férteis, boas para cultivo e para criação de animais, água em abundância e minerais, além de uma Babel de grupos étnicos, que foram usados como mão de obra nas fazendas ou como milícias e instrumento de defesa dos territórios conquistados; os grupos étnicos se tornaram aos olhos dos posseiros, uns dos recursos oferecidos pelo rio.

Nos seus primórdios, a administração do território se deu através do sistema das Capitânicas Hereditárias e do poder dos donatários. Este sistema, em pouco tempo demonstrou-se incapaz de dar os resultados esperados, sendo substituído pela política das sesmarias que permitiu a administração dos territórios além-mar:

Com efeito, a política das sesmarias que estipulava a obrigatoriedade do sesmeiro de ocupar e defender o território concedido não veio a ser implantada muito posteriormente ao início da colonização; ela foi logo ordenada, através do primeiro Governador Geral que apartou na Bahia em 1549, como prerrogativa à concessão de grandes extensões de terra (ANDRADE, 2002, p.82).

Essa estratégia conduziu à formação de exércitos privados, que as principais famílias utilizaram para apoiar as guerras da Coroa em troca de novas terras, defender suas propriedades, conquistar outras. Essas milícias privadas eram compostas principalmente por indígenas.

Entre os grandes posseiros do Nordeste, devemos lembrar duas famílias: a Casa da Ponte, dos Guedes de Brito e a Casa da Torre, dos d'Ávila. Os direitos obtidos por essas famílias sobre grandes extensões de terra dificultaram a povoação através de currais e

fazendas, já que os colonos para ter sesmarias deviam pagar um foro aos procuradores das duas famílias.

Isto contribuiu para tornar essas terras inacessíveis causando não poucos constrangimentos à Coroa, já que a política de povoação se fez mais urgente depois da vitória sobre os Batavos.

Tal política era parte de uma estratégia de combate ao ‘inimigo interno’, representado pelos índios hostis a ser amansados. Por isto, foram tomadas algumas medidas: obrigatoriedade dos sesmeiros de prestar ajuda na luta contra os índios ‘rebeldes’ e implementação da política de ‘concentração’ dos índios em espaços físicos bem delimitados, incrementando a escravidão e favorecendo um modelo de organização militar.

Outro pólo de poder no sertão foi representado pela Igreja católica através dos missionários, os capuchinhos franceses inicialmente e depois os jesuítas, os carmelitas e os capuchinhos italianos.

Os missionários ofereciam um serviço de primeira importância por meio da catequese, ajudando a amansar os índios rebeldes e abrindo as portas à colonização do sertão; um exemplo pode ser destacado na crônica de Regni (1983) sobre a atividade missionária de Frei Martinho de Nantes. O capuchinho francês estava procurando o lugar aonde instalar-se e começar a sua atividade missionária depois de uma experiência falimentar na Paraíba:

Duvidoso, contudo, sobre o local exato para estabelecer sua missão, consultou seus confrades, aos quais visitou durante a viagem, decidindo, então, penetrar até onde a correnteza do rio, bifurcando-se, forma vários braços e ilhas, local onde habitavam índios cariris, pertencentes ao mesmo grupo da Paraíba. **Em Pambú, ocorreu-lhe um encontro providencial: um português, conhecido como Francisco Rodrigues, pediu-lhe que se estabelecesse naquela ilha, a fim de evangelizar sua população indígena e dar assistência aos portugueses residentes na redondezas** (1983, p.11, grifo nosso).

Colonos pedem ajuda perante a presença de índios ‘brabos’. A presença do clérigo é vista como facilitadora do processo de conquista de um lugar que seus antigos moradores tornavam particularmente hostil. Do outro lado, a atividade evangelizadora dificultava o livre exercício de o enorme poder exercido pelas famílias dos posseiros tanto que Frei Martinho de Nantes deve sua notoriedade à oposição feita a um dos herdeiros da Casa da Torre, Francisco Dias d’Ávila.

[...] os bandeirantes baianos, os conquistadores, os fazendeiros e criadores de gado que, em lugar de um autêntico missionários, protetor dos direitos indígenas, prefeririam um clérigo mais maleável e conivente com os seus violentos métodos de

conquista: algo semelhante aos capelães que seguiam as expedições dos bandeirantes paulistas (REGNI, 1983, p. 20 - 21).

Mas a crônica de Frei Martinho que Regni tem como referencia segue apontando para o coronel Francisco Dias d'Ávila como

O inimigo capital das missões francesas [...] Martinho chega a declarar que a imensa fortuna por ele adquirida, bem assim por sua família fora construída as custas do sangue da população indígena. A luta que se estabelece entre ele e o missionário foi certamente motivada pelo fato de o primeiro querer o extermínio dos índios, enquanto o segundo defendia-lhes os sagrados direitos. Sabemos que as missões francesas ficavam circundadas, como se fossem ilhas, pelas propriedades daquele autoritário Senhor (1983, p. 21 - 22).

Nem sempre, durante a atividade evangelizadora, os métodos dos capuchinhos eram ditados pelo amor e espírito de caridade, o mesmo Nantes em suas crônicas (REGNI, 1983) admite que em determinadas circunstâncias é preferível o temor ao amor. Os índios são vistos como animais, que devem ser humanizados através de um processo civilizatório.

Nas crônicas, dois lugares para nós fundamentais, são chamados algumas vezes com o mesmo nome: Pambú e a Ilha de Pambú. O primeiro seria representativo do atual território tumbalalá e se encontraria na margem baiana do rio São Francisco. O segundo seria a atual Ilha da Assunção correspondente ao atual território truká, na margem pernambucana do rio.

Quando em 1672 foi proposto a Frei Martinho de Nantes criar a sua missão em Pambú, ele achou conveniente se instalar na Ilha de Aracapá

Situada umas quatro léguas mais acima daquele local e a umas cem da foz do rio [...] mais tarde pediu ajuda ao Frei Anastásio, que se foi estabelecer na Ilha de Pambú, e por fim ao Frei José de Chateaugontier, cuja missão não esta bem identificada. É provável, contudo, que tenha sido sediada na Ilha das Vacas, entre Pambú e Aracapá (REGNI, 1983, p.11-12).

Frei Martinho devido à situação de conflito com a família d'Ávila e os demais curraleiros que invadiam as terras de cultivos dos índios - em particular durante as épocas de seca, destruindo os cultivos, obrigando os índios da região a procurar comida na caatinga deixando as aldeias - chama em auxilio seus velhos colegas de estudo, provavelmente os fundadores das duas aldeias em territórios relacionados com a história recente dos Tumbalalá, a da Ilha de Pambú e a da Ilha das Vacas.

A missão de Pambú, na atual Ilha da Assunção em Pernambuco, se manteve viva até a metade do século XIX, passando desde os capuchinhos franceses aos franciscanos, aos carmelitas e em fim aos capuchinhos italianos.

O que acontece paralelamente no lado baiano? O que era antigamente Pambú? Andrade na sua dissertação esboça uma hipótese, que em um dialogo informal encontrou o apoio do historiador Marcos Galindo:

Haveria dois tipos de estabelecimentos durante o século XVIII: um Campo de Ordenança na margem baiana e uma missão indígena na ilha defronte, ambos chamados Pambú. O Campo de Ordenança seria uma espécie de posto avançado da Casa da Torre e reserva militar, vindo a transformar-se depois no primeiro julgado do sertão do São Francisco (ANDRADE, 2002, p.78).

Uma sugestão é que Pambú já se destacava como núcleo de ocupação portuguesa no século XVIII (pensando na idéia de um Campo de Ordenança no local ou missão secular, com importância mais estratégica que demográfica) em meia a dezenas de aldeias indígenas regulares e, sendo assim, seria o local mais acertado para se instalar um julgado que era, por essas bandas, o braço jurídico da Coroa (ANDRADE, 2002, p.93).

As hipóteses aqui apresentadas não podem ser confirmadas na sua plenitude pelos dados. Batista (2001) e Andrade (2002) concordam sobre o fato que não existem documentos ou depoimentos que demonstrem a existência de uma aldeia indígena no lado baiano do rio.

O que as fontes analisadas atestaram, foi a presença de uma ‘capela’ construída pelos portugueses, que foi centro de culto, fazendo crescer ao seu redor um núcleo populacional, se tornando Paróquia em 1714, Distrito da Vila de Jacobina em 1724, Julgado em 1743 e chegando a Vila em 1832, tendo assim, câmara municipal e juiz. Cerca de vinte anos depois Capim Grosso (atual Curaçá) foi nomeado Vila no lugar de Pambú. Desde então Pambú entrou em um declínio muito rápido.

Os documentos históricos não permitem falar da existência de uma aldeia indígena em Pambú, fato que não desqualifica o discurso do grupo étnico, baseado na memória de uma antiga “aldeia de índios” no seu atual território. A memória do grupo pode ser vista como um processo de ressignificações, onde a mesma noção de ‘aldeia de índios’ participa dele.

Pensando na questão étnica através da análise das fontes consultadas, Batista pergunta-se quem eram os índios que habitavam as aldeias do submédio São Francisco, em muitos textos chamados de Rodelas e qual seria o aldeamento de referencia sob o mesmo nome:

Pode-se então afirmar pouca coisa, a não ser que estamos em região em que o processo de aldeamento inicia-se no século XVII, em meados, com a participação de diversas ordens religiosas, que entram em conflito com os chamados curraleiros. Que alguns autores não identificar a tribo Rodela como sendo da nação procás e que a aldeia do Rodela pode ser identificada como a aldeia de Curumbabá, ao mesmo tempo que podemos afirmar que sob o nome Rodelas recaiam diversos outros locais

de aldeamento, não exclusivamente o que passou a ser chamado de município de Rodelas. (BATISTA, 2001, p.24)

Para alguns estudiosos os Rodelas fariam parte da nação cariri, cuja língua se aproximava. Para outros estaríamos diante de um grupo gê, e teriam originalmente o nome procá, constituindo-se assim uma nação distinta (nação aqui entende-se como povos que formam um grupo lingüístico distinto). (BATISTA, 2001, p.28)

Caldas (1931) fala de índios Rodelas ou “gente da nação procás”, no entanto, vimos que, o Frei Martinho de Nantes se referir à aldeia da Ilha de Pambú como uma “bonita aldeia de índios cariris” (REGNI, 1983). A mesma linha é seguida por Regni (1983) e Lima Sobrinho (1929) que usam o termo de tapuias-cariris.

O termo ‘tapuias’ é usado por diferentes etnias em contraposição aos grupos ‘tupi’ que povoariam o litoral. Assim, o termo ‘tapuias’ não se refere a um povo, uma nação ou uma língua comum. As fontes históricas não permitem avançar além desses dados.

Aqui é importante salientar que, nestas dinâmicas históricas assistimos ao nascimento de identidades híbridas, onde a mistura em muitos casos foi mais eficaz de uma resistência incondicionada. Estas identidades híbridas, construídas na maior parte dos casos através de um contato forçado, são resultantes também de relações que vão se criando entre diferentes segmentos étnicos, permitindo o desenvolvimento de uma comunicação interétnica.

Antes de se autodenominar como Tumbalalá, Truká ou Tuxá, os indígenas do sertão se denominavam ‘caboclos’, termo genérico que designava a mistura de diferentes grupos étnicos: indígenas que foram sujeitos a diferentes projetos de aldeamento.

Três grandes processos de mistura ocorreram no Nordeste, descritos por Oliveira Filho (2004): o primeiro ligado às **missões religiosas** com a criação de aldeias indígenas, o segundo ao **diretório dos índios** – Lei editada em 1755 que extinguiu o trabalho missionário dos religiosos nos aldeamentos, que passam a ser administrados por um Diretor, e onde a mestiçagem foi estimulada - e o terceiro se dá com a **Lei de Terras de 1850** quando os fazendeiros começam a invadir os territórios indígenas e “os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas, incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação” (OLIVEIRA FILHO, 2004, p.26).

O que devemos tomar em conta é a nova relação que os membros dos grupos étnicos do Nordeste, vendidos como escravos, usados como milícias nas guerras, evangelizados, misturados e quase exterminados, instauram com o território. Os grupos étnicos se definem dentro de um contexto intersocietário bem preciso dominado pelas políticas do Estado.

As políticas administrativas assumem a tendência a estabelecer fronteiras culturais e territoriais que são negociadas constantemente com os grupos interessados. Nesses processos,

os grupos étnicos vão instaurando uma nova relação com o território, constituindo uma base territorial fixa. Isto acontece paralelamente e em função da adoção de determinados mecanismos políticos e por meio da reelaboração cultural da relação do grupo com o passado. Oliveira Filho (2004) chama esse complexo processo de ‘territorialização’ que veremos com mais detalhe sucessivamente. Portanto, é importante ter presente que:

As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em dois processos de territorialização com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas de XVIII, associados as missões religiosas; o outro ocorrido nesse século e articulado com a agencia indigenista oficial (2004, p.24).

Desde o ponto de vista da organização sócio-política esse segundo processo de territorialização será aqui analisado, no contexto tumbalalá, como uma historia da autoridade e do poder, das suas mudanças e inovações, da modificação das relações de alianças e conflitos, da inserção em redes interétnicas e em novos contextos intersocietários.

2.3 O FLUXO DE RECIPROCIDADE DOS GUARDIÕES DA TRADIÇÃO

Retratando a história mais recente do grupo étnico tumbalalá, algumas pessoas desempenham um papel particularmente significativo na memória dos membros do grupo. Estas pessoas nomeadas nos depoimentos como “os velhos”, “um grupo de idosos”, exerciam papéis fundamentais nos rituais e nas relações de troca com outros grupos étnicos. A estas pessoas chamarei aqui de Guardiões da Tradição. Vistos como os antigos líderes da aldeia, principalmente pela importância ritual e por serem os antigos mestres e mestras de Toré.

Usando a noção de Guardiões da Tradição, devemos ter presente que este grupo de pessoas podia pertencer, simultaneamente, a fluxos de reciprocidade distintos, e que só com o estabelecimento do cruzeiro e a fundação do terreiro em São Miguel nos anos de 1940, começou a praticar os rituais em conjunto, sempre no mesmo lugar, de forma continuativa.

Por isto, eles devem ser pensados como um grupo de pessoas, que possuíam um grande conhecimento da esfera ritual e que canalizaram o próprio capital simbólico para a formação de uma única tradição, frente à existência de múltiplos fluxos de reciprocidade ritual.

O termo ‘guardiões’ é pensado em relação ao contexto de perseguição sob o qual os índios eram obrigados a praticar seus rituais. Agressões durante o Toré são relatadas por

muitos informantes, que exaltam o heroísmo e a coragem dessas pessoas. Graças à obstinação mostrada por elas, durante muitas décadas, o saber ritual pode ser mantido e transmitido, até o momento do reconhecimento oficial do grupo étnico por parte do Estado (obtido próprio por possuir este saber).

Possuir ‘tradição de índio’ significa possuir um saber vinculado a prática ritual do Toré e do Trabalho de Mesa (ou Particular). Em particular, sob o influxo das agências de governo, o Toré se afirma no Nordeste como o elemento catalisador das identidades indígenas, considerado o emblema da indianidade.

O termo ‘tradição’ já foi objeto de muitos debates para ser usado sem cautela. Hobsbawm em *A invenção das tradições* evidencia o caráter funcional das tradições que são inventadas para satisfazer fins específicos:

Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza real ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (1997, p.9).

Como acontece a ‘invenção’ de uma prática cultural? Em primeiro lugar, devemos dizer que nada se inventa do nada. Na perspectiva elaborada nas teorias dos esquemas culturais⁶, próprias do âmbito da antropologia cognitiva, os humanos aprendem novas coisas graças aos esquemas já aprendidos. Deste modo, qualquer descobrimento ou invenção de novas coisas é possível pela existência de esquemas que tornam a novidade inteligível, traduzível e interpretável. Assim, nenhuma invenção é totalmente nova.

Isto desloca a atenção do objeto à relação com o objeto: o termo ‘invenção’ aparece mais no sentido de invenção de uma relação com o passado. Hobsbawm distingue dois tipos de tradições: [...] Por outro lado a força e adaptabilidade das **tradições genuínas** não deve ser confundida com a ‘**invenção das tradições**’ (Ibidem, p.16, grifo nosso).

Esta passagem é particularmente significativa. Como entender o Toré, aceito como ‘tradição’ pelo grupo étnico? Na terminologia de Hobsbawm, poderíamos dizer que trata-se de uma tradição genuína que vai se adaptando ao contexto mutável, e procura estabelecer um sistema de valores ao redor do qual une uma coletividade.

Nos Tumbalalá existem lutas políticas que acontecem no plano simbólico para estabelecer o que deveria ser a ‘verdadeira’ tradição da aldeia, como deveria ser praticado o

⁶ Os esquemas são redes de significações (estruturas, network conceituais, configurações) que permitem entender coisas e eventos do presente através de associações com experiências do passado.

ritual do Toré. Nesses conflitos, os elementos culturais não são ‘inventados do nada’ mas usados estrategicamente, enfatizando alguns ao respeito de outros.

Aqui veremos quais são os precursores dessa tradição e quais as características que os tornaram os guardiões dela. Com o suporte de entrevistas e relatos examinarei as informações recolhidas em campo, sobre o lugar dos guardiões entre os Tumbalalá: Mãe Odilia e o seu esposo Paulo Carro, Oronso Carro, João Vieira Fatum (de ‘Silivina’) e seus filhos Luis e Aprigio, a família Pandé. Deles, somente Luis, o atual pajé de São Miguel, está vivo.

Todos eles pertencem a uma geração ascendente aos entrevistados, por isto, os dados de campo representam fragmentos de memória de alguns membros do grupo. Sobre esses fragmentos existem evidentes processos de reelaboração cultural por parte dos entrevistados, segundo a participação em determinadas atividades rituais, assim como, são presentes as marcas da relação afetiva. É importante salientar então, o tipo de relação dos entrevistados com a pessoa de referência. Portanto os desenhos das árvores genealógicas a seguir serão de ajuda na visualização de ditas relações:

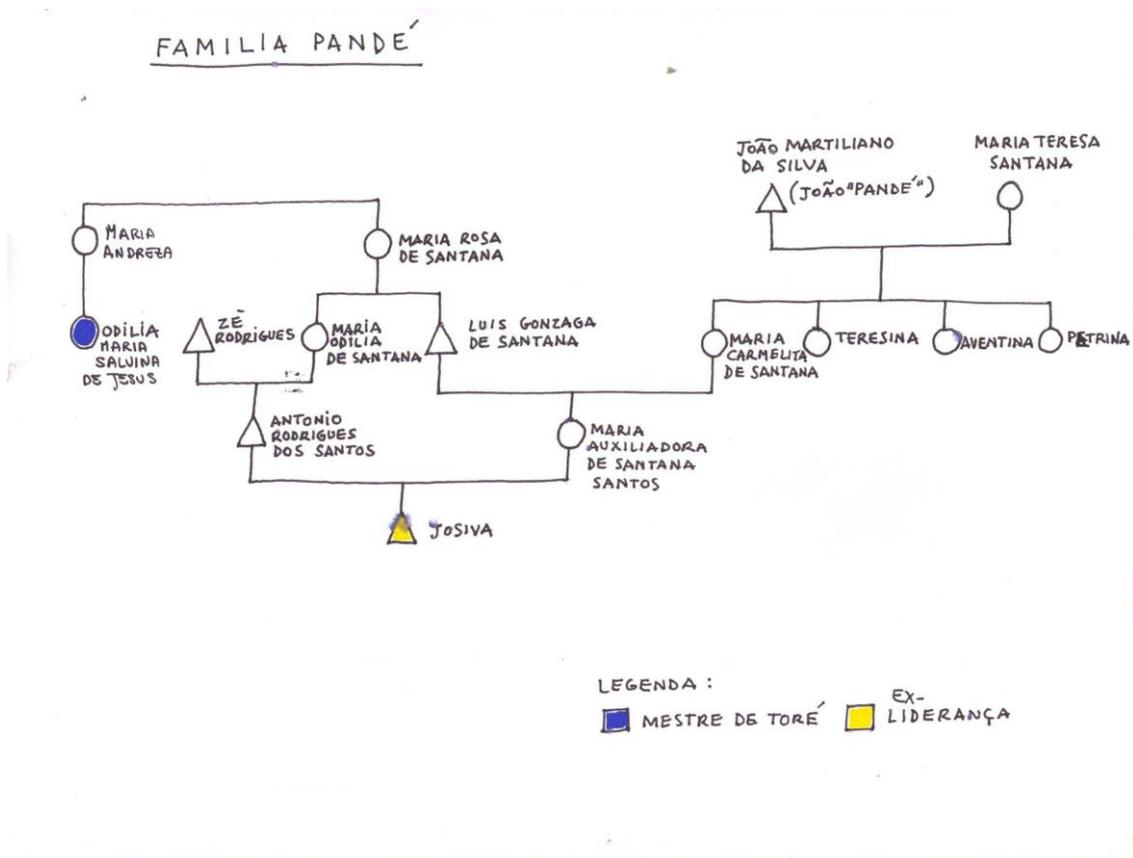


FIGURA 1: recorte da árvore genealógica da família Pandé.
 FONTE: O Autor, 2012

FAMÍLIA SANTANA

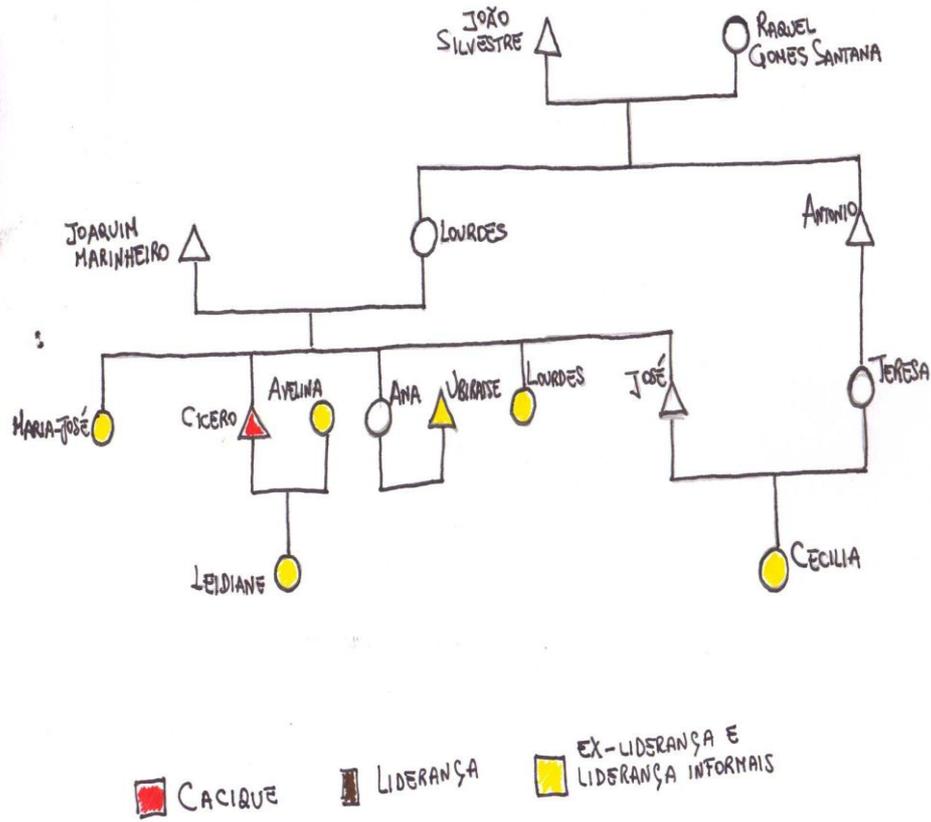


FIGURA 2: recorte da árvore genealógica da família Santana.
 FONTE: O Autor, 2012

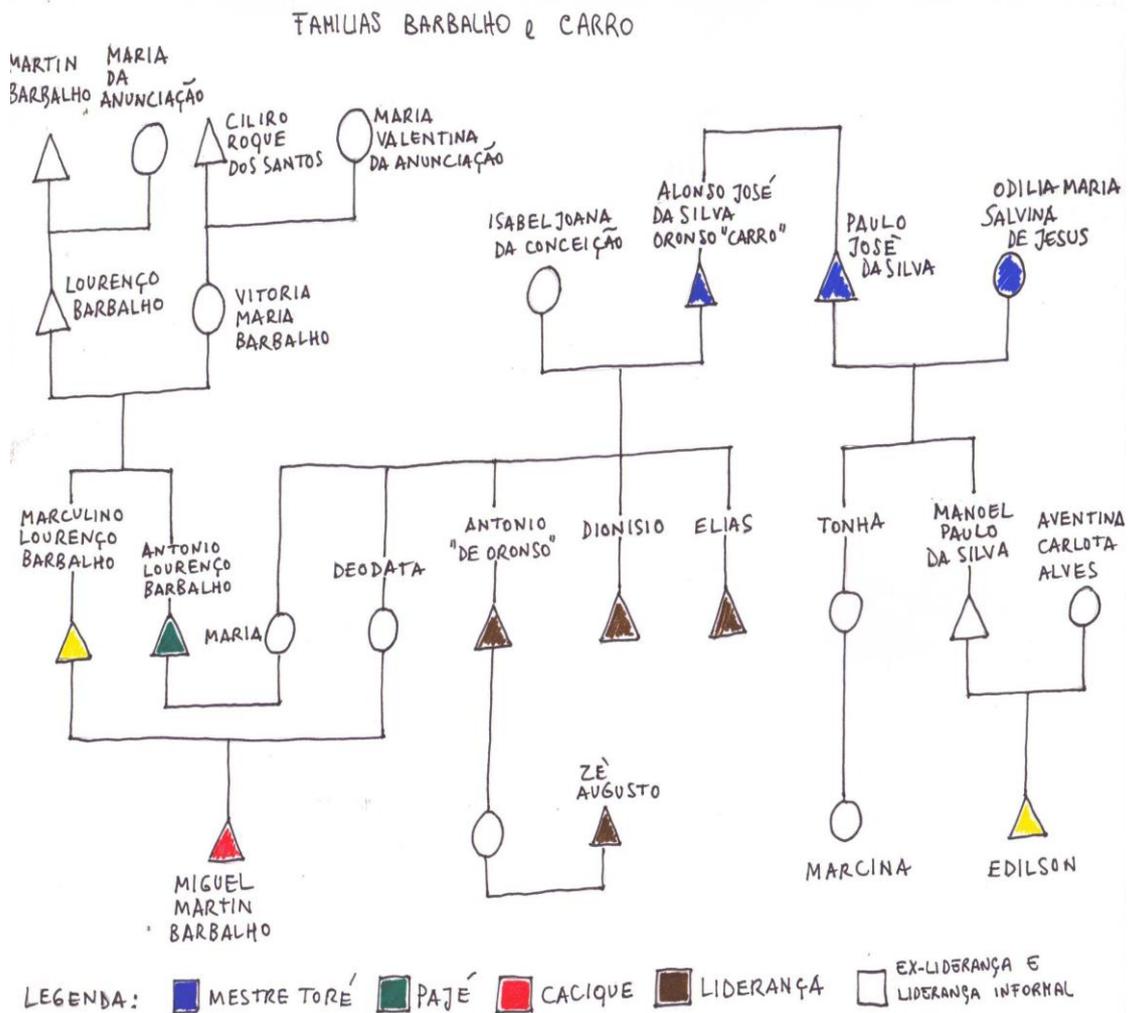


FIGURA 3: recorte das árvores genealógicas das famílias Barbalho e Carro.
 FONTE: O Autor, 2012

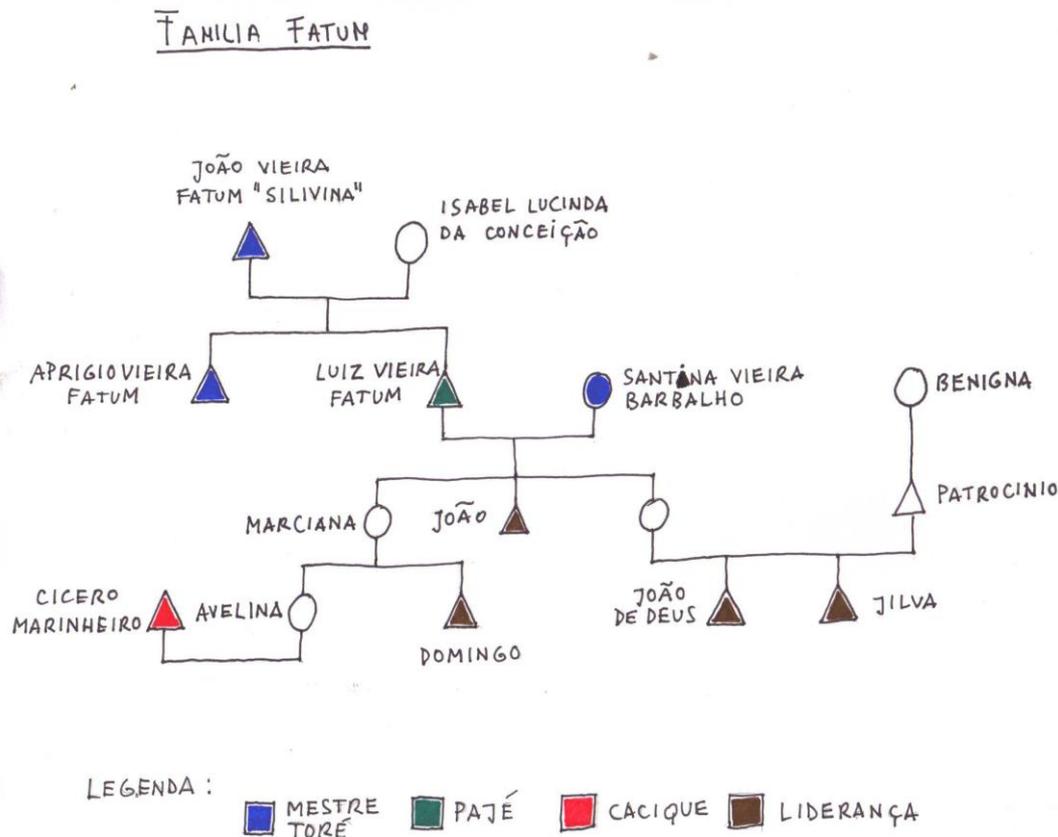


FIGURA 4: recorte da árvore genealógica da família Fatum
 FONTE: O Autor, 2012

Uma mestra de Toré que participa da rede de trocas dos Guardiões da Tradição é Odília Maria Salvina de Jesus, chamada geralmente na aldeia Tumbalalá como Mãe Odília (Desenho 3): ela nasceu em 1916-17 (data imprecisa) em São Miguel e faleceu em 2010 na Ilha da Assunção, sendo enterrada no cemitério de Pambú de acordo com a sua vontade.

Casou com Paulo Carro irmão de Oronso Carro, os dois são considerados figuras de destaque na esfera ritual. Antes de falecer Odília transmitiu os seus saberes rituais a uma neta, Marcina. Em 1995 Odília foi morar na Ilha da Assunção com boa parte da sua família. Em retribuição ao apoio oferecido à luta desse grupo, lhe foi entregue um pedaço de terra dentro do território indígena Truká.

Na Ilha da Assunção entrevistei Dona Marcina que mora em uma das ilhas do arquipélago da Assunção, a Ilha das Vacas:

L.: Odília era mestra de Toré?

M.: Odília era dona de terreiro, ela dançava no Tumbalalá e no Truká. Aqui era do outro lado em cima das ruínas e no Tumbalalá era lá perto do terreiro de João de Silivina. Ela começou lá em São Miguel, depois fez o terreiro dela que era no Salgado e depois ela veio pra aqui.

L.: Como aprendeu ela a dançar Toré?

M.: Não sei como aprendeu, porque ela começou mais Acilon, né? Aprendeu dançar e deixou pra gente.

L.: Odília deixou o seu trabalho para você?

M.: Deixou, só que eu não assumo como deveria ser, porque não é toda hora que a gente pode, fica difícil. Não foi tudo que ela passou pra mim, porque quando ela começou passar já era velhinha, tava doente, muitas coisas ela não lembrava mais. Mas eu quero batalhar até o fim, nasci dentro da aldeia e vou morrer nela.

L.: você sabe quais eram os encantados com que trabalhava Odília?

M.: Alguns a gente sabe, mas não é tudo. Ela trabalhava com os encantos da água, com encantos da jurema, ela trabalhava com o centro.

(Entrevista MARCINA, set. 2012)

Antes de Marcina, entrevistei outro neto de Odília, Edilson⁷, que foi uma ex-liderança da aldeia:

E.: Adília era de aqui, de Salgado, antes morou em São Miguel. Depois comprou um terreno e foi pra Salgado. Ela dançava Toré em São Miguel, na Ilha da Assunção, dançava também em Marí, que fica lá encima de São Miguel. Eu não alcancei não, foi meu avô que me falou, num terreno de uma dona que se chamava Vitalina. Ela começou quando foi levantar a aldeia truká, ela, João Silivina e Acilon Ciriaco. Ela andou muito, deixou os filhos, foi em Rio de Janeiro. Eles dizendo que quando reconhecesse a aldeia truká, aí iam reconhecer a aldeia tumbalalá. Ao longo do tempo foi andando, foi andando, aí reconheceram a aldeia truká, aí foi quando teve retomada [Xinxá] que passou pra lá., nunca chegaram a dar uma força aos Tumbalalá, que os Tumbalalá apoiaram do começo ao fim, meus tios, meus irmãos, todos. Eu nasci aqui, mas somos 11 irmãos, 6 mulheres e 5 homens, de mãe, pai tem uma filha fora. Somos 12 né? De 12 tem 2 em São Paulo, eu aqui, 1 nas caatinga, 1 em Paraná e os outros nos Truká.

L.: A sua avó como aprendeu o Toré?

E.: Ela conhecia que o pai dela trabalhava, ele dava importância ao trabalho mas tinha um lado que vacilava, aí o encanto alejou ele [teve um problema a uma perna]. Adília era parteira, tinha um dom sabido nela, que ela sabia, ela corria pra ajudar as mulheres que davam a luz.

(Entrevista EDILSON, 25 mar. 2012)

Na entrevista Edilson diz que foi depois de um fato pessoal que Odília escolheu se mudar para a Ilha da Assunção, no território Truká, cuja luta pelo reconhecimento ela havia apoiado em virtude da sua relação com membros desse grupo, em particular com a grande liderança Acilon Ciriaco, considerado o fundador da aldeia Truká.

Na entrevista destacam-se outros elementos: em primeiro lugar, podemos salientar aspectos que legitimam Odília como mestra de Toré: ela é dona de um saber ritual que foi

⁷ Edilson chama a sua avó Adília, no entanto que outros membros do grupo a chamam de Odila ou Odilia. Aqui adotarei o termo Odília, usado também em outros textos de referência: Andrade (2002) e Batista (2001).

transmitido pelo pai (relato de Edilson) e provavelmente praticado e mantido por meio da relação com Acilon (relato de Marcina).

Em segundo lugar, Edilson logo no começo explica onde ela morou – São Miguel, Salgado – e onde ela praticava os rituais. Esses esclarecimentos mostram o vínculo de Odília, e da sua família, com o território da aldeia, sem esquecer-se de sublinhar os lugares que tem uma importância maior, São Miguel, Ilha da Assunção, Marí: lugares de Toré.

Estes dados mostram como os processos de resignificação e rememoração colocam certa ênfase na ligação entre saber ritual, território e redes de comunicação.

Outra característica importante, Odília foi parteira. Na fala de Edilson a parteira é uma mulher que goza de certa autoridade, enquanto tem poder sobre o nascimento, uma mulher sobre a qual seguramente é depositada muita confiança, cujo conhecimento permite dar sentido a um momento muito delicado, o parto.

Além disto, na entrevista se destaca a participação de Odília nos momentos da luta truká, incluindo as viagens – Rio de Janeiro – e sua proximidade com Acilon Ciriaco.

Batista (2001, p. 85-121) dedica um capítulo inteiro a figura de Acilon Ciriaco. Último dos capitães da aldeia e fundador da aldeia truká. Batista fala do processo de etnogênese truká como de uma aldeia que foi “desencantada a partir de um sonho”.

Acilon em sonho teve a visão de que a Ilha da Assunção era uma aldeia indígena e que só “levantando-a”, ele poderia se curar do aleijão às pernas. Para os indígenas da região, quando uma pessoa não cumpre com as obrigações rituais pode sofrer alguma doença. É por isto que Acilon era aleijado. Mas, conseguindo o levantamento da aldeia – que tem como premissa fundamental a obtenção da unidade do grupo – ele superaria os problemas físicos. Acilon descobriu o seu poder de ‘médium’ após uma crise, durante a qual correu o risco de ‘endoidar’.

Dona Lourdes, filha de Acilon, conta um pouco da história do seu pai:

Lourdes: Quando o meu pai ficou louco eu tinha 10 anos, minha mãe sofreu com ele. Aí levaram ele pra Serra Talhada e ficou bom, um lugar que chamavam Vila Bela. Ficou bom, mas ficou aleijado, ele caminhava com muletas. Aí ele vem, eu lembro como se fosse hoje, minha mãe tava na casa de farinha, aí tinha só duas filhas com minha mãe, eu e uma que morreu, ele lá, tava Antonio Ciriaco, Zefinha, Prosperina. Ele disse assim: “oh meninas! vamos dançar um Toré hoje de noite”.

Aí quando foi de noite elas chegaram. Ele começou a cantar, eu me assombrei, pegaram a dançar a noite todinha [...].

L.: Quando foi que o seu pai aprendeu dançar o Toré?

Lourdes: O meu pai aprendeu dançar Toré depois que voltou da Serra Talhada, aí aprendeu a ciência.

L.: Quem foi que ensinou pra ele?

Lourdes.: Os encantos.

(Entrevista DONA LOURDES, set. 2012)

Acilon praticava o Toré junto com as pessoas que chamamos de Guardiões da Tradição, eles participavam de uma rede de troca político-ritual. Numa entrevista a Maria-José Marinheiro, irmã do cacique Cícero Marinheiro, perguntei sobre essas antigas lideranças:

M-J.: Para dizer mesmo quem era o pajé eu não sei, agora tinha aquelas pessoas que rezavam, como o seu Oronso. Seu Oronso que é o pai de seu Dionísio. As pessoas procuravam ele para ele rezar, então a gente chamava como se fosse o pajé. Tinha o João de Silivina ele também rezava no povo. E também tinha pessoas como a mulher de Seu Paulo Carro, era o marido de Mãe Odília que era uma espécie de uma pessoa que fazia pajelança, ela era uma parteira tradicional, ela acompanhava as mulheres grávidas e quando chegava no período ela fazia os partos, ela orava, fazia as orações, dava os remédios e sempre os partos eram bem sucedidos.

L.G.: Quando você era pequena não tinha um pajé, mas várias pessoas que faziam as funções de pajé, figuras de referência?

M-J.: Exatamente, como figuras de referência na parte da pajelança, como se fossem benzedores, rezadores, curadores. [não compreensível] Quando eu tinha sete anos eu vi o povo dançando Toré escondido. [...] O Toré tumbalalá é igual aos dos outros povos do Nordeste.

(Entrevista MARIA-JOSÉ MARINHEIRO, 21 mar. 2012)

Maria-José evidencia o papel daquelas pessoas: benzedores, rezadores, curadores e parteira no caso de Odília. Elas eram “pessoas de referência”, mas não possuíam cargos políticos específicos. Outros aspectos que merecem ser sublinhados são a forma ‘escondida’ de dançar o Toré, que mostra as hostilidades que os índios da região deviam enfrentar para seguir praticando seus rituais e a forma ‘compartilhada’ do Toré tumbalalá em relação àquilo de outros grupos étnicos da região.

Seguramente até a geração anterior aos entrevistados, o Toré era praticado clandestinamente, os índios eram perseguidos e eram poucos aqueles que ficaram sustentando o trabalho ritual.

Ao redor dos anos ’40 foi colocado o Cruzeiro de São Miguel, fundando o terreiro. A partir desse evento torna-se mais frequente, entre as famílias, o diálogo sobre uma origem comum. Os dois grupos que hoje disputam o poder de representação da aldeia, têm visões diferente sobre esse acontecimento histórico: a divergência é sobre a pessoa que colocou o Cruzeiro.

Sobre isto, registro aqui um trecho da entrevista ao bisneto de João de Silivina, João de Deus, hoje contramestre de Toré do núcleo de São Miguel (Desenho 4):

L.: O Acilon Ciriaco ajudou a levantar o terreiro?

J.: O que eu sei é que o pessoal daqui já dançava Toré aqui, só que não havia cruzeiro na época, foi quando Acilon precisou abrir o terreiro lá e colocou o cruzeiro. Então, muitos de aqui iam ajudar lá na questão da identificação do povo, em todas as ilhas truká, os Tumbalalá estavam envolvidos de alguma forma. Aí em um certo tempo, como o pessoal de aqui já dançavam, dançavam as vezes em um pé de árvore, em alguma beira de rio que era referencia da historia do povo tumbalalá, era dessa forma que a gente dançava, mas aí, Acilon orientou que o meu bisavô abrisse um campo com cruzeiro, **ele orientou** porque precisava, **em uma aldeia precisava ter pelo menos de uma referência nesse sentido do ritual**, e aí foi aonde o meu bisavô junto com algumas famílias tomaram posição e abriram o campo ali, em São Miguel, que tem quase 70 anos. O meu avô esta ali e nós também, seguindo o mesmo caminho de preservar o nosso ritual, o nosso Toré.

(Entrevista JOÃO DE DEUS, set. 2012, grifo nosso)

Nesse discurso está evidente a relação de troca entre famílias das duas margens do rio sobre o levantamento das recíprocas aldeias. Acilon participava do fluxo dos Guardiões, foi ele a aconselhar-lhes de sentar um cruzeiro para levantar a própria aldeia. Isto significa deixar de dançar em ‘qualquer lugar’ ou pé de árvore e começar a regimar-se. O regime, termo usado por Carvalho (2013) e Andrade (2002), é relacionado com o respeito de obrigações rituais (e morais) que qualificam a indianidade, segundo esquemas transmitidos por meio da rede regional de troca interétnica. O conselho de Acilon foi um dos primeiros sinais de levantamento étnico, produção de uma unidade e estabelecimento de fronteiras, por meio da observância de normas rituais: reconhecer um cruzeiro, a história do lugar onde foi sentado e os mestres oficiantes. É isto um primeiro sinal de passagem de diferentes FLUXOS à criação de um nó na rede, o NUCLEO político-ritual.

Antonio Lourenço, atual pajé do grupo da Missão Velha, em disputa com o núcleo de São Miguel comenta assim a colocação do cruzeiro, fornecendo também um elenco das pessoas que frequentavam os rituais:

O velho Acilon trabalhava lá (Ilha da Assunção), o branco queria matar, Acilon corria pra Bahia, aí passava 8-15 dias. Aí combinou com eles, “vamos colocar um cruzeiro aqui pra nós dar força na Assunção?”, “vamos”. Aí ele sentou o cruzeiro. O ritual é de Acilon, as correntes são de Acilon, o trabalho é tudo de Acilon, mas que João de Silivina, Oronso, Maria Pandé, Comadre Odila, o vei Paulo, trabalhavam naquele cruzeiro, Pedrina, Angela, o velho Moises, todos trabalhavam lá e nós todos crianças, eu tinha 8 anos nesse tempo, quando era noite ia pra o Toré.

(ANTONIO LOURENÇO, 24 mar. 2012)

Aparecem aqui os primeiros argumentos de disputa entre as lideranças dos dois núcleos político-rituais de São Miguel e da Missão Velha aos quais voltarei em outro momento.

O importante agora é mostrar a relação de troca entre um determinado grupo de pessoas, o tipo de autoridade por elas exercido e os atributos e características que permitem o exercício desta autoridade.

São Miguel é um aldeamento localizado na margem baiana do rio São Francisco, a casa de João Vieira Fatum (de Silivina) se encontra na beira do rio e a casa de Acilon está na margem oposta, justo na frente daquela dos Fatum. Odília também nasceu em São Miguel e depois se mudou para Salgado, localidade próxima.

Coloco estas referências espaciais para pensar a relação de proximidade entre essas pessoas que, participando de um mesmo fluxo de reciprocidade ritual, começaram um movimento de ‘formação de uma unidade étnica’ e ao mesmo tempo, ‘de formação de uma certa figura de liderança e de autoridade’.

Dionísio e Antonio ‘de Oronso’ (Desenho 3), dois filhos de Oronso Carro, introduzem nos seguintes trechos de entrevistas a figura do seu pai e a relação que ele tinha com as outras famílias vistas até aqui:

D.: Depois de trabalhar no São Miguel foi quando eu conheci a aldeia, trabalhando nos cruzeiros de São Miguel, Salgado, aonde morava Paulo, Paulo Carro, o marido de Odília. Meu pai era mestre de Toré, era índio, até era sabido ele.

L.: O seu pai como aprendeu o Toré?

D.: Acho por meio desse povo mas velho, Cirilo, Antonio Cirilo que é de aí dos truká. Tinha um mestre que baixava nele e passava o remédio para o povo. Eu sei dançar, pular o Toré, gostaria de saber um quarto do que meu pai sabia. Eu ia dançar também nos truká, conheci Acilon Ciriaco, quando conheci ele era bem idoso. Naquele tempo, os chefes mesmos eram Antonio Cirilo e Acilon.

(Entrevista DIONISIO, liderança retomada, 24 mar. 2012)

Meu pai era uma pessoa da aldeia, como um cacique, mas naquele tempo não tinha, podemos dizer ele era o cacique, Mãe Odília era a rainha da aldeia, Paulo era no lugar de um pajé, não existia antigamente. **Quando eles começaram lutar não existia, não sabiam que era, a gente trabalhava aí avulso.**

(ANTONIO DE ORONSO, liderança Jatobá, 29 mar. 2012, grifo nosso)

Aqui vai sendo apresentada a figura de Oronso Carro e, juntamente, aparece outra figura de destaque da história Truká que é Antonio Cirilo. Vou apresentar um pouco da história desse grupo étnico: Acilon na sua morte não transferiu seus saberes para ninguém. Passou o papel de liderança da aldeia ao seu filho adotivo Hermenegildo que não possuía nenhuma das qualidades do pai para se sustentar aos olhos da comunidade como liderança. Acilon morreu em 1956, não cumprindo com a missão dada pelos encantos de ‘levantar a aldeia’ e abrindo a possibilidade de um conflito muito forte por não escolher um sucessor adequado.

Atualmente a aldeia Truká, embora tenha obtido o reconhecimento de toda a Ilha da Assunção, se encontra dividida em dois grupos que, aceitando cada um a autoridade do outro dentro do próprio território (o de cima, o de baixo), estão em relativa paz. Os dois grupos estão ligados respectivamente um à família Ciriaco e o outro à família Cirilo.

No relato de Dionísio parece que ainda os dois líderes Truká praticavam os rituais juntamente, provavelmente antes de Antonio Cirilo ser expulso para a Ilha da Onça. Nos depoimentos é possível ver como a expulsão dos Cirilo levou a criação de um campo de Toré nesta ilha também frequentada por Tumbalalá, formando, provavelmente, outro fluxo de reciprocidade.

Além disto, Dionísio permite observar que o seu pai, mestre de Toré Tumbalalá, aprendeu os saberes rituais dos Truká. É fácil então notar o fluxo de reciprocidade em ação, a troca de saberes que deve ter ocorrido entre as famílias.

Apresento agora alguns depoimentos sobre a relação entre João Vieira Fatum e Acilon Ciriaco. Primeiro, cito alguns trechos da entrevista a Avelina (Desenhos 2 e 3), esposa do cacique Cícero Marinheiro, como já vimos, e neta de João de Silivina:

L.: Quem fundou o terreiro?

A.: Foi o meu avô, junto com Oronso que nesse tempo trabalhava com ele, mãe Odilia, o povo dos Carro que era o Paulo esposo de Odilia, os Pandé. [...] O meu avô trabalhava, Acilon vinha de lá para trabalhar mais meu avô, como já contei, ali quando Acilon não podia ir na viagem dizia ao meu avô, “vai que hoje não da para eu viajar” para procurar coisas dos Truká, que Truká tem muita força mas chegou onde chegou porque o meu avô ajudou muito. Eu lembro que eu pequenininha, travessava o rio, sempre, o barco cheio, para dançar Toré na Ilha do Camaleão, trabalhava lá na Ilha do Camaleão. Aí diziam “não, vamos cuidar primeiro Truká, vamos cuidar, levantar Truká, depois a gente levanta Tumbalalá”. Só que depois que eles pegaram o prato feito, cadê eles para trabalhar com a gente aqui [...].
(Entrevista AVELINA DE SANTOS MARINHEIRO, 08 fev. 2012)

Avelina salienta a estreita relação de troca ritual entre o seu avô e Acilon. O que Avelina está dizendo é que a troca fundamental acordada entre as duas velhas lideranças era de ajuda recíproca, mas escalonada no tempo: “primeiro vamos levantar a aldeia Truká e depois aquela Tumbalalá”. Tal reciprocidade, não foi respeitada pelos herdeiros de Acilon que, depois da sua morte segundo Avelina, não apoiaram os Tumbalalá.

Outro núcleo familiar importante que frequentava o terreiro de São Miguel é a família Pandé (Desenho 1). Entrevistei Maria Auxiliadora de Santana Santos sobrinha de Petrina, uma médium muito importante no Toré:

M.: Aqui era muita família, era minha mãe, minha tia, minha avó, meu avô. Minhas tias Aventina, Teresina [moram em Cabrobó] e Petrina [mora em Juazeiro], minha mãe Maria. O meu avô João Martiliano da Silva é que chamam de Pandé, João Pandé. O apelidaram assim, eu não sei porque.

L.: Quem é que dançava Toré em São Miguel?

M.: Era nós, nós pequenos, minha mãe ia pra o Toré, minhas tias, meu esposo e minha sogra.

L.: Quem na família tinha corrente de trabalho?

M.: Minha tia Petrina, ela trabalhava e trabalhava bonito.

(MARIA AUXILIADORA, set. 2012)

As lideranças atuais distinguem-se sob diferentes formas daqueles que chamei de Guardiões da Tradição. Seu Luis, atual pajé e filho de João de Silivina e João, filho de Luis vão salientando algumas diferenças:

L.: Quando é que o senhor se tornou o Pajé da aldeia?

Luis: Foi na mesma quada quando o seu Marco [Marco Tromboni, antropólogo da ANAI] chegou aqui. Eu comecei a trabalhar de novinho. Eu tive que tomar a obrigação ou ia a tomar [palavra não entendida] do encanto. Fui obrigado a tomar em conta.

L.: Quando você começou a conduzir o ritual do Toré?

Luis: Desde essa quada aí, que era solteiro, já comecei aqui e na Ilha de Assunção, nas duas, lá e cá. Se eu tinha 30 anos tinha muito.

L.: Você já era pajé?

Luis: Não, a gente não sabia nem a que ia, diziam “vamos a dançar um Toré lá na aldeia da Bahia.

João [filho de Luis e ajudante no trabalho ritual]: lá era sábado e aqui 4ª feira, lá sábado e aqui 4ª feira. Aí foi quando começou e nosso trabalho não tem mudado nada, nosso trabalho é o mesmo. E o nosso trabalho aqui é o mesmo de Rodelas. Aí foi quando Marco Tromboni começou fazer pesquisa aqui. Daí foi viajando, viajando, viajando, daí a doutora Mercia [Batista] começou fazer entrevistas aqui para ver quem era índio. O cabra só é índio, o cabra se identificando, oh, eu estou aqui, mas não vou dizer se o cabra é índio, estou aqui para identificar, vamos identificar, ver a descendência. **Ele [João de Silivina] já sabia de aonde vinha a descendência dele, ele contou a história dele. Aí foi que todo o mundo seguiu na descendência dele, na história dele.** O meu avô, João de Silivina não sabia nem a que ia, dançava Toré, gostava do trabalho, dançava na Ilha da Assunção e dançava aqui, até que o encanto chegou aí e deu pra o filho dele.

(mar. 2012, grifo nosso)

A parte da entrevista sublinhada mostra como um conhecimento ritual obtido em um quadro histórico de relações de troca é disponibilizado, se tornando um capital, durante o processo de etnogênese.

A diferença principal salientada em vários depoimentos entre a geração de João de Silivina e aquela do seu filho Luiz é a ausência de uma intencionalidade voltada a usar o saber possuído para a procura dos direitos do grupo étnico.

Como na entrevista a Antonio de Oronso “quando eles começaram a lutar não existia, não sabiam que era, a gente trabalhava aí avulso”, assim Luis e João vão destacando que “João de Silivina não sabia nem ao que ia”. Estas afirmações sublinham uma falta de

objetivos. É só com a individualização de objetivos que o grupo adota uma organização social própria e emergem figuras de chefia política.

Vamos por passos: João de Silivina era amigo de Acilon e este tinha começado nos anos '40 o processo de luta pelo reconhecimento do território truká, pedindo auxílio ao SPI e em particular ao Marechal Rondon (segundo o esquema de ação padrão que foi transmitido pelos Tuxá a Acilon Ciriaco. Os Tuxá já tinham conseguido, em 1937, o reconhecimento da Ilha da Viúva e a criação de um posto do SPI dentro do seu território). Na mesma década foi colocado o cruzeiro em São Miguel e começa-se a falar de uma descendência comum entre um grupo de famílias que participa de um mesmo fluxo de reciprocidade.

Hoje em dia, Seu Luis está próximo aos 90 anos de idade, isto significa que ele tinha ao redor de 18 anos nos anos '40 e ao redor de 30 no ano de 1956 quando Acilon morreu. Esses dados seriam confirmados por Seu Luis quando diz não tinha nem 30 anos quando começou a conduzir os rituais de Toré. Faço esta conta porque, embora João de Silivina seja um dos 'velhos' que lutaram pela aldeia, foi o seu filho Luis que teve a revelação da aldeia, isto foi em sonho. O evento significativo é que ele depois do sonho vai procurar Acilon para ter confirmação do acontecido:

Bem, sai de aqui, agora tudo foi em sonho, um sonho claro. Sai daqui e fui no Pambú. Quando cheguei no Pambú, ele vinha saudando [sovando] do canto da igreja, de lá pra cá e eu de aqui pra lá encontrar dele. Aí ele foi e disse "eu sou Manoel Ramos". Aí, saindo de aí eu fui bater em Acilon e falei "Seu Acilon você conhece um mestre chamado Manoel Ramos?", "ehh..eu conheço, é o encantado lá de lá da Bahia, é o Mestre Manoel Ramos, a pessoa se tem declaração de uma é dono de uma, se tem declaração de duas é dono de duas".
(LUIS VIEIRA FATUM, 23 mar. 2012)

Isto significa duas coisas: primeiro Acilon estava vivo, ou seja, a revelação foi feita a Luis antes do '56, e segundo, confirma a relação de ensinamento que teve Acilon dentro do fluxo de reciprocidade interétnica com os Tumbalalá. Nesses casos as informações e os saberes circulam dentro de circuitos de reciprocidade constituídos, passando dos Tuxá pelos Truká e desses pelos Tumbalalá. Aí entendemos a afirmação de João, filho de Luis, quando diz que o ritual tumbalalá é o mesmo que aquele de Rodela (o seja dos Tuxá).

Mas há outra coisa significativa nos relatos: conseguindo demonstrar que a revelação da aldeia foi feita a Luis antes ou nos primeiros anos '50, cabe perguntar-nos porque o processo de procura dos direitos começa apenas nos anos '90?

Existe é verdade um acordo com os Truká de levantar primeiro a aldeia deles e depois aquela Tumbalalá. Mas também, nessas décadas vai se afirmando uma história e uma tradição

comuns baseadas na experiência ritual acumulada por aquelas pessoas que chamamos de Guardiões.

Paralelamente, tem um processo de formação aos segredos rituais de uma geração mais jovem, onde aparecem Luis e Aprígio Vieira Fatum (como filhos de João de Silivina), Santa Vieira Barbalho (esposa de Luis), que vão se consolidando como mestres de Toré do núcleo político-ritual de São Miguel, e Antonio-Lourenço Barbalho (atual pajé da Missão Velha e esposo da filha de Oronso Carro), Benigna (médium importante do terreiro da Missão Velha) e Antonio de Oronso (médium importante do terreiro da Missão Velha, até entrar em conflito com Antonio-Lourenço e se afastar do terreiro) que se tornaram figuras de destaque no terreiro da Missão Velha.

Como já preanuncia esse listado, é nesses anos que vão se consolidando dois núcleos político-rituais, em conflito entre eles para estabelecer quem tem o poder de enunciar a ‘verdadeira’ história da aldeia e ser o legítimo representante do grupo. Tudo isto se dá nesses anos que vão desde os primeiros anos ’50 até o final dos anos ’90.

2.4 MÚLTIPLAS PERCEPÇÕES DA TRADIÇÃO E DO TERRITÓRIO

Como vimos anteriormente, o Toré vem se caracterizando como o elemento cultural produtor das identidades indígenas entre os grupos étnicos do Nordeste e nos Tumbalalá. Esta idéia foi historicamente sustentada pelos órgãos do governo: o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) anteriormente e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) depois.

O ritual do Toré, por exemplo, permite exibir a todos os atores presentes nessa situação interétnica (regionais, indigenistas e os próprios índios) os sinais diacríticos de uma *indianidade* peculiar aos índios do Nordeste. Transmitido de um grupo para outro por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o Toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum. Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre “índios” e “brancos”. Foi o que sucedeu com os Atikum, considerados como “índios” pelo SPI após um inspetor ter ido assistir a performática realização de um Toré – como relatou um informante Atikum quase quarenta anos depois (OLIVEIRA FILHO, 2004, p.28).

Como Oliveira Filho mostra, o Toré é difundido graças às trocas político-rituais entre segmentos étnicos. Essas trocas criam determinados fluxos de reciprocidade nos quais participam núcleos familiares distintos. Os fluxos de reciprocidade ritual estão vinculados a, pelo menos, um lugar específico, o espaço onde se pratica o Toré.

O nó estabelecido na rede interétnica pelos Guardiões da Tradição não inclui todos os fluxos existente nos Tumbalalá, outros existiram que com o estabelecimento das fronteiras étnicas foram destinados a desaparecer ou passaram sob o influxo dos dois projetos étnicos hegemônicos.

Ainda hoje podem ser registrados quatro terreiros ativos de Toré dentro do território reivindicado: São Miguel, Missão Velha, Pé de Areia e um terreiro na caatinga, próximo à casa de Maria de Pedin. Outros terreiros ficaram na TI Truká: Ilha da Onça, Ilha da Favela, entre outros.

Cada terreiro representa um espaço aonde os saberes circulam, isto permite a formação dos fluxos de reciprocidade ritual. Os mestres de Toré em cada terreiro são, geralmente, distintos: Joana oficiava em Pé de Areia, os Guardiões (sucessivamente Luiz e Aprígio Vieira Fatum se tornam os mestres deste terreiro) conduziam os rituais em São Miguel, Antônio Lourenço oficia (desde a década de '70) na Missão Velha, Antônio Cirilo oficiava na Ilha da Onça, entre outros. Tudo isto mostra que existiam historicamente vários fluxos de reciprocidade ritual.

Os índios circulavam entre os diferentes terreiros até o Levantamento da Aldeia e a seguinte radicalização da mobilização étnica. É por isto também que adotamos as terminologias de Fluxo e Núcleo: o primeiro permite colher com maior eficácia a mobilidade ritual existente em passado. Assim, com o processo de etnogênese assistimos à passagem de vários fluxos de reciprocidade ritual interétnica em dois núcleos político-rituais: São Miguel e Missão Velha (ainda que existam outros terreiros de Toré).

Esta passagem não deve levar a pensar ao total desaparecimento dos fluxos, mas a uma mudança nas formas de circulação dos conteúdos político-rituais. Circulação que privilegia a dimensão interna e os espaços de mobilização étnica (encontros, manifestações, entre outros), em detrimento dos anteriores circuitos interétnicos regionais.

Apesar disto, as marcas dos fluxos permanecem na atual organização sócio-política influenciando de diferentes formas as relações de poder internas ao grupo étnico.

Observamos alguns exemplos que sublinham a presença, anterior ao Levantamento da Aldeia, de vários terreiros de Toré e Cruzeiros que não eram conhecidos por todos os membros do grupo étnico. Estes dados mostram os espaços rituais, que se revestem de uma importância religiosa, como lugares que caracterizam o território hoje reivindicado de forma heterogênea.

Nos depoimentos de membros pertencentes a aldeamentos da parte de baixo (município de Abaré), foi mencionada a Mestra Joana como a pessoa que conduzia o ritual do

Toré na localidade de Pé de Areia. Este terreiro de Toré e a Mestra Joana, em nenhum testemunho foram associados ao núcleo de São Miguel ou da Missão Velha.

Outra liderança, Januário do aldeamento Cruzinha me contou que eles participavam de um Toré na Ilha da Onça – a mesma ilha onde foi morar a família de Antônio Cirilo quando foi expulso da Ilha da Assunção. Isto mostraria a existência de outro fluxo de reciprocidade Tumbalalá-Truká.

Além disto, Januário conta que a sua mãe fundou um terreiro na Ilha da Favela onde, provavelmente depois que a Ilha da Onça foi inundada, iam dançar o Toré:

J.: Mãe, o encanto dela era a mãe d'água. Ela tinha corrente de trabalho, ela levantou um cruzeiro na Ilha da Favela [Pernambuco], quando a gente queria fazer um trabalho chamava um mestre. A gente trabalhava aqui na Bahia também.

L.: Quem é que conduzia o ritual lá na Ilha da Favela?

J.: Era um Truká, Pedro José, era um índio mas não era Truká, era de Belo Monte. (mar. 2012)

Muito dos terreiros existentes eram frequentados por membros de diferentes grupos étnicos, assim, é o caso daqueles da Ilha da Onça e da Ilha da Favela, que com a homologação da Terra Indígena Truká passaram a ser parte do território do mesmo grupo.

O que é fácil notar é a presença de vários lugares de Toré, considerados espaços simbólicos de grande importância pela presença dos respectivos cruzeiros, que estabelecem relações de trocas distintas. Seguramente, esses espaços não são reconhecidos por todos os membros do grupo étnico, assim como distintos foram os fluxos de reciprocidade ritual dos quais participam ou participavam.

Estas condições de prática ritual em parte estão ainda presentes, mas o processo de levantamento da aldeia mudou radicalmente esta realidade. É este um processo que visa ao estabelecimento de uma unidade, ao reconhecimento de lideranças e à formação de fronteiras étnicas. As percepções particulares de 'lugares sagrados', são canalizadas em uma visão de um único território como sagrado. Visão que não consegue se afirmar dividindo-se nos dois núcleos político-rituais mencionados anteriormente.

Ainda se o Toré tornou-se seja internamente ao grupo étnico que externamente, legitimado por órgãos do estado, como o elemento articulador da identidade étnica, a religiosidade indígena não se resume exclusivamente a esse ritual.

O Toré e o Trabalho de Mesa⁸, em particular, são considerados os rituais mais importantes que somente os mestres de Toré dos terreiros podem executar. No entanto, além deles, existem outros espaços que têm uma importância ritual. Esses são, por exemplo, os cruzeiros que existem em várias partes no território Tumbalalá, as igrejas e os cemitérios.

Por isto, quando falamos de espaços sagrados e/ou tradição nos Tumbalalá, devemos ter presente a existência de múltiplos espaços e múltiplas tradições, muitas das quais convergem nos dois núcleos político-rituais, algumas se sentindo completamente representadas ou bem representadas e outras que se sentem representadas parcialmente. Apresento dois casos, outros serão expostos adiante.

Em uma viagem que fiz em 2010 aos Tumbalalá fui visitar a Retomada Tumbalalá, que atualmente tem cinco anos. Era um sábado, dia de Toré. Chegando, junto com a equipe do CIMI, conheci Edilson, uma pessoa muito cordial que desempenhava a atividade de cozinheiro. Deu-nos de comer e depois preparou um chá para todos. A casa da cozinha ficava distante cerca de cinquenta metros do terreiro de Toré, assim foi fácil ouvir os apitos do pajé chamando os oficiantes a reunir-se para começar o ritual. Edilson não apareceu, ficou na frente da casa da cozinha com outros homens conversando e brincando. Fiquei surpreso em ver algumas pessoas presentes na Retomada sem ser completamente interessadas em um momento tão importante como o Toré.

Só meses depois, e conhecendo melhor Edilson, descobri porque aquela noite ele não dançou Toré. Descobri também que Edilson foi uma das primeiras lideranças a ser eleita e que hoje deixou o cargo, e também que ele é neto de Odília, assim em uma entrevista foi o que me explicou:

Eu danço Toré, só que **naquele grupinho ali** não danço mais não. Aí tem uma prima minha que mora na Ilha das Vacas [atual território Truká], prima de mãe Adília, ela vem andando na Retomada, de vez em quando ela vem. Quando ela vem, ela vem com nora, genro, filhos, junta o povo do vei Dionísio. O trabalho, mãe Adília deixou a ela sabe? Ela tem o trabalho de mãe Adília certo. Aí é o que eu vou dançar. Outra coisa: Mãe Adília era cabocla mestra e Dona Santa [esposa de Seu Luiz] contramestra. Aí, depois que mãe Adília saiu, Dona Santa mudou muita coisa, mudou nos cantos, tem cantos que começam pelo meio. Quando Dona Marcina vem que trabalha lá, aí eu to completo, eu danço da boca da noite até o amanhecer (EDILSON, 25 mar. 2012, grifo nosso).

⁸ O ritual do Toré é chamado também de 'brincadeira de índio', é público e dele participam muitas pessoas. Pelo contrário, no Trabalho de Mesa o grupo de participantes é restrito e não tem um caráter público. Esta dimensão mais íntima permite enfrentar diferentes tipos de problemas: desde doenças até a escolha de uma liderança. Geralmente é um membro do grupo que solicita aos mestres do terreiro a realização de um Trabalho de Mesa.

O elemento para a reflexão é representado pela divergência sobre a conduta ritual. Para Edilson, Dona Santa, mestra de Toré de São Miguel, não estaria respeitando a verdadeira tradição transmitida por sua avó Odília. Isto não lhe permite estar à vontade nos rituais conduzidos pelo núcleo político-ritual de São Miguel, “aquele grupinho ali”, por isto participa do Toré apenas quando Marcina, prima de Odília e pessoa a quem Odília transmitiu seus saberes rituais, visita a retomada onde tem um cruzeiro para as práticas rituais. Esta divergência mostra vertentes distintas sobre a tradição da aldeia (relacionadas à transmissão).

O segundo caso, é aquele de Dona Carmelita, uma das pessoas mais presentes na Retomada. Em uma entrevista me fala do lugar onde ela nasceu e morou, o aldeamento de São Francisco. Ali tem um cruzeiro “muito antigo” aonde as pessoas vão rezar,

Adília passava meses mais nós em São Francisco [...] lá tem uma cruz que a gente não sabe, quando o meu bisavô, Zezinho, eu não conheci ele, já esta cruz existia, ali era um terreiro indígena, meu bisavô fiz uma capelinha, o meu padrinho rezava o mês de maio todinho e depois que eles morreram, nós continua rezando o dia 3 de maio. Tem muitos vaqueiros que vão pagar promessas, mas não sabemos quem deixou ela ali. Sabemos que ela ta lá, nossa padroeira é ela e nós cuidamos muito bem dela, ela foi achada lá. Minha mãe contava que lá havia um posto aonde os capuchinos passavam pra Bahia, eles travessavam de lá, de Pernambuco pra Bahia pra amansar os índios (CARMELITA, 24 mar. 2012).

O relato mostra a existência de outro espaço ritual, não vinculado com o Toré, que tem um forte relacionamento com a família de Dona Carmelita. Apesar disto, Carmelita é uma médium importante que participa dos trabalhos rituais em São Miguel e na Retomada. A religiosidade Tumbalalá não é representada exclusivamente pelo ritual do Toré e nem é vivida de forma homogênea pelos membros do grupo (seja do ponto de vista dos espaços sagrados que do tipo de práticas realizadas).

Apresentei aqui apenas dois extratos, embora existam vários casos que mostram esta pluralidade de percepções particulares da relação entre sacralidade e território, vinculada às histórias familiares. Essas percepções do território como território sagrado se interligam, se sobrepõem, as vezes coincidem, mas também se diferenciam umas das outras.

Entre os lugares sagrados da aldeia, há que incluir a morada dos encantados (as cachoeiras, mas também, outros lugares do rio e da caatinga), assim como a Igreja de Santo Antônio de Pambú, o cemitério (onde quase todas as pessoas desejam e são enterradas, inclusive muitos Truká) e uma Igrejinha, a Capela de Santa Cruz.

A história desta Capela é vinculada à de Santo Antônio, da qual durante a pesquisa juntei várias versões, todas parecidas:

Meus avôs e bisavôs mim contaram que Santo Antônio apareceu aos índios. Aí eu ouvi dizer que foi lá mesmo aonde a ladeira parece com um cais. Eles foram caçar, aí acharam o Santo emriba de uma pedra e na pedra estava escrito ‘Antônio do Pambú será combatido, mas não será vencido’, os mais velhos de aqui do lugar me contaram. Aí fizeram uma casinha de barro e depois a igrejinha e fizeram um cruzeirinho, os meus pais, eu me lembro do cruzeirinho, era tão bem feito (DONA GLORIA, 78 anos, Missão Velha, 27 mar. 2012).

Os padres levaram o Santo à Capela e, no dia seguinte, ele voltava à pedra onde foi achado. A fama do Santo cresceu tanto, que as pessoas iam visitar a igreja de Santo Antônio de Pambú e o mesmo Santo ‘destronizou’, Nossa Senhora da Conceição, que foi a padroeira colocada pelos missionários ao chegar em Pambú.

A história conta que depois de ter tentado levar o Santo para um lugar, sem sucesso, porque ele voltava sempre à sua pedra, um homem o desafiou, “pegou o Santo e colocou dentro de um alforje, amarrou bem a boca e partiu. Não andou 600 metros, morreu” (BATISTA, 2001, p. 38). O Santo desamarrou tudo e voltou para a pedra. Onde foi encontrado esse homem, foi construída uma capelinha, que foi chamada de Santa Cruz.

Esta capela se tornou lugar de veneração e pagamento de promessas, na Missão Velha. Quando fui visitá-la, o espetáculo dessa igrejinha branca no meio da caatinga e relativamente isolada foi surpreendente (Imagem 12), assim como ver a quantidade de desenhos de ex-votos, que estão dentro e nos arredores do lugar.

A história de Santo Antônio mostra um aspecto interessante que quero destacar: Santo Antônio é um símbolo da ‘resistência’ indígena. É um Santo católico, mas apareceu/foi achado pelos índios. É símbolo da luta dos indígenas frente à colonização, simbolizada aqui pela imposição dos missionários de Nossa Senhora da Conceição como padroeira de Pambú, mostrando, não o caráter passivo da mistura cultural, mas bem, a ação constante dos indígenas sobre os modelos impostos. Os índios consideram o patrono principal aquele que eles acharam no seu território e não a padroeira imposta, embora seja venerada. Como veremos, esta questão dos padroeiros não é de pouca relevância, sendo atualmente usada para marcar as diferenças entre grupos rivais.

Ao lidar com o universo religioso Tumbalalá, me deparei não apenas com dois núcleos político-rituais, mas com diferentes visões do espaço da aldeia como lugar sagrado, com distintas percepções do que deveria ser a tradição da aldeia, ou de como deveria ser conduzido o Toré. Digamos que, durante o processo de etnogênese, dois núcleos foram se afirmando e organizando a unidade do grupo sobre um conjunto de ‘segmentos étnicos’ (núcleos familiares), que participavam de vários fluxos de reciprocidade, isto é, estavam presentes em múltiplas formas na rede interétnica regional de trocas político-rituais. Assim, entre os

espaços simbólicos que são considerados de particular importância ritual, apenas os terreiros de São Miguel e da Missão Velha (e desde 1997 o terreiro da Retomada) se constituem também como espaços políticos.



IMAGEM 12: Capela da Santa Cruz
FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 13: Igreja de Pambú
FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 14: Cruzeiro do terreiro da Missão Velha.
FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 15: Cruzeiro do terreiro de São Miguel.
FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 16: Cruzeiro do terreiro da Retomada.
FONTE: O Autor, 2012



IMAGEM 17: Cemitério de Pambú.
FONTE: O Autor, 2012

3 O LEVANTAMENTO DA ALDEIA TUMBALALÁ

Sempre me perguntavam se tinha coragem de levantar aldeia, se tratava desse modo, em vez de ser reconhecer, levantar (CICERO MARINHEIRO, fev. 2012).

3.1 ITAPARICA E A CONSTITUIÇÃO DE '88

Um evento significativo da história Tumbalalá e importante pelo levantamento da aldeia é o Projeto Pedra Branca, elaborado para o reassentamento de parte da população atingida pela construção da barragem de Itaparica.

Em 1988 quando o reservatório de Itaparica estava cheio e a usina começou a operar, já haviam sido deslocadas cerca de 12 mil famílias (sessenta e cinco mil pessoas), 6.623 da zona rural e 5.060 da zona rural dos municípios de Petrolândia, Floresta, Itacuruba, Belém de São Francisco, no estado de Pernambuco, e os de Glória, Rodelas e Chorrochó, na Bahia (MARQUES, 2006, p. 41).

A Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF), empresa concessionária de ELETROBRÁS no Nordeste, foi criada no ano de 1945, por Decreto-Lei do presidente Getúlio Vargas que lhe outorgou o aproveitamento da força do Rio para a geração de energia.

Ela foi encarregada do planejamento e execução do reassentamento das famílias de agricultores atingida pela construção da barragem e cujas terras seriam inundadas: um lugar de 834 km² de terras férteis deu lugar a um reservatório de 150 km de comprimento.

A execução do projeto da barragem de Itaparica começou em 1974, segundo Marques (2006) a crise energética de 1987 foi o momento crucial do projeto e das negociações entre a CHESF e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e do Pólo de Sindicatos, quando se faz urgente a necessidade de ligar a hidroelétrica da antiga cachoeira de Itaparica no Submédio São Francisco.

De outubro de 1987 a maio de 1988, mais de 40.000 residentes da área rural – dentre os em torno de 80.000 pessoas atingidas em total – foram deslocadas da beira do Rio São Francisco para ceder lugar para a instalação do reservatório de Itaparica (SCOTT, 2009, p.19).

Gostaria de abrir um parêntese sobre os Tuxá, seguramente o povo indígena mais atingido pela barragem Luis Gonzaga. Os Tuxá foram um dos primeiros povos do Submédio São Francisco a receber o reconhecimento étnico e fundiário. Em 1945 foi construído o posto

indígena criado pela FUNAI e a Ilha da Viúva foi reconhecida como parte do território tradicional do grupo étnico.

Com o enchimento do lago da barragem de Itaparica, suas terras férteis que margeavam o rio, como a Ilha da Viúva, foram submersas causando grandes prejuízos à comunidade. Hoje, a maior parte dos índios desta etnia vive de uma VTM (verba de manutenção temporária) no valor de R\$ 365,00 por família, paga pela CHESF, como medida mitigatória decorrente do Barramento de Itaparica. Parte das novas famílias que casaram de 1988 em diante, não recebem essa VMT, ficando na dependência dos pais (MARQUES, 2006, p. 108).

Vimos a importância dos Tuxá na rede regional de troca interétnica. A rede representa fluxos de comunicação. O tratamento recebido pelos Tuxá com a construção da barragem tem repercussões sobre o posicionamento dos outros grupos étnicos ameaçados por projetos similares e dos quais trataremos mais adiante.

Além disto, o próprio território tumbalalá foi diretamente atingido pela barragem de Itaparica já que parte dos trabalhadores rurais foi reassentada em 19 agrovilas dentro do território atualmente reivindicado pelo grupo étnico.

Observamos nas palavras de Lucilo, morador de uma das agrovilas do Projeto Pedra Branca, como se deu a chegada da CHESF, a realização das agrovilas e os assentamentos:

Quando ele casou [o avô], aí minha mãe já herdou terra aqui dele, ele tinha herdado dos antepassados de minha bisavó, meu avô era de lá da beira do rio. Nós ficamos trabalhando aqui até que a CHESF chegou, a CHESF não, diziam que eram caçando ouro, diziam “menino quer quanto pra ir no lugar fulano mais eu”, procuravam o nome do lugar, o caba ia, pegavam a terrinha dos riachos, diziam que era pra ver se tinha ouro em cima da terra e o povo besta pensando que era mesmo. Aí quando foi depois começaram cavar buracos, fazer trincheiras, já vieram com esse negocio de projeto. Não informaram o povo como era que ia ser, só diziam que era projeto do governo, quem quiser ficar ficasse, quem queria ir embora [não se escuta por causa do vento]. Minha mãe foi reassentada. Eu não sabia como era o reassentamento, fiz o cadastro que a terra era da minha mãe, aí quando reassentou que nós vimos que ela reassentou todo o mundo, sobrou casas, aí entremos pra dentro invadindo. Aí a CHESF botou o nome nosso de invasor, só que nós diziam que invasora era ela que não era natural do lugar, ela foi quem chegou. Aí brigamos na justiça por 5 anos, aí conseguimos 3 hectares de terra aqui, só que a terra que deu é de aqui pra lá, de lá pra cá ela chama de invasor [indicando um pedaço de terra não incluído nos 3 ha.], tamos invadindo que a terra é pouca e tem que trabalhar, né? (LUCILO, 30 mar. 2012).

Aqui se faz presente as estratégias adotadas pela CHESF para executar o projeto de reassentamento dos ocupantes dos territórios atingidos pela barragem. A falta de conhecimento dos moradores e de informações propiciadas pela CHESF está na origem de um conflito que dura até hoje.

Antes do projeto nós morávamos em uma fazenda que é de aqui a 6km. Nós tinha terra na beira do rio encostado a Ilha da Assunção, minha mãe tinha terra herdada do seu avô. Então desde pequeno eu ia em Porto da Vila e nós fazia Toré. No '86 fizeram as casas, em '87 invadimos. Logos nos anos '80 chegaram dois grandes fazendeiros aqui, dois grandes médicos de Belém de São Francisco caçando terra que não esteja trabalhada, Doutor Geraldo e Doutor Osma. A gente já tava procurando ouro já andavam esses caras nessa época, mas eles chegaram depois, chegaram com muito dinheiro no bolso e caçando terra que não era cercado, que não era benfeitoria pra eles comprar. Então eles compraram muitas propriedades de terra de gente que não morava aqui, que morava no Ibó, que morava em Abaré, que não morava na área e fizeram grandes fazendas. Quando a CHESF chegou os primeiro indenizados foram eles, venderam tudo. Quando chegaram em mãe, mãe disse que não vendia que a terra dela era de herança, que era da mãe dela, que a mãe dela tinha herdado da avó dela, que não era pra vender. Eles diziam, “já compramos aquela de fulano de tal, já compramos a de sicrano, por ordem do governo nós podemos comprar a da senhora. Se a senhora não quer vender a gente deposita o dinheiro na sua conta e a senhora vai tirar se quiser. Mãe disse “sendo desse jeito nós vende”, não tinha solução (LUCILO, 30 mar. 2012).

Tudo isto é muito significativo de como se deu o processo em questão e de como foi vivenciado pelas pessoas. O engano (os caçadores de ouro), a cumplicidade entre empresários e governo (os médicos que compram terras e são os primeiros a ser indenizados), a relação dos índios com a terra que remonta a várias gerações e que não tem preço, a prepotência dos funcionários que obrigam a mãe a vender a sua parte.

Além disso, o depoimento permite comparar os eventos históricos e ver certa correspondência: em 1974 se dão os primeiros passos para a construção da barragem e em 1988 segundo Marques (2006) já haviam sido deslocadas 12.000 famílias; Lucilo diz que nos anos 1980 chegaram os médicos mas que “a gente já tava procurando ouro já andavam esses caras nessa época”. Esses dois primeiros momentos coincidem, o começo da construção e paralelamente os primeiros estudos sobre o reassentamento. Também coincide o segundo momento, já que Lucilo fala que as casas foram construídas em 1986 e Marques nos diz que já 2 anos depois cerca de 12.000 famílias foram deslocadas.

É interessante mostrar a influencia desse projeto sobre o processo de etnogênese Tumbalalá. Pensando na historia de Lucilo vemos como em 1987 ele, junto com outros antigos moradores da área atingida pelas agrovilas, invade as casas ainda não ocupadas e começa uma luta por vias legais que dura 5 anos, até 1992 aproximadamente.

Se nos perguntamos por que o ‘levantamento da aldeia’ acontece apenas nos anos '90, vemos que existe uma correlação entre o Projeto de reassentamento de Pedra Branca e o sentimento de urgência pela procura dos direitos da aldeia, embora este não seja o único aspecto a ter estimulado a procura dos próprios direitos.

A Constituição de 1988 seguramente representa outro elemento relevante que não podemos esquecer. É a partir dos seus ditames constitucionais que o grupo étnico vai formulando a solicitação de reconhecimento: “Ante o exposto, requer a Comunidade Indígena Tumbalalá a constituição de um grupo técnico para reconhecimento de nossos direitos constitucionais às terras que tradicionalmente ocupamos” (ANEXO D).

Referindo-se a isso: “com as mudanças de paradigmas na política indigenista oficial, a partir da CF/88, em que se deixou de pensar a presença indígena como uma condição transitória e a se conceber o Brasil como uma nação culturalmente plural, vários grupos, a maioria do Nordeste, dentre eles os Tumbalalá, começaram a surgir e reclamar seus direitos, tendo na reivindicação de reconhecimento oficial de sua identidade indígena, a mola propulsora do processo de ‘emergência étnica’” (ANEXO E).

O que foi dito mostra algumas relações entre os acontecimentos no âmbito nacional, como a construção de uma barragem ou a elaboração da constituição de 1988, sobre dinâmicas e eventos locais e a impossibilidade de se pensar as mesmas dinâmicas e eventos no plano, exclusivamente, intra-societário.

3.2 CONTEXTO INTERSOCIETÁRIO E ORGANIZAÇÃO SÓCIO-POLÍTICA:

O levantamento da aldeia tem o seu desenlace mais profícuo a partir dos anos '90. É a partir desse momento que assistimos à passagem dos Guardiões da Tradição à formação de chefias políticas. Isto é uma etapa fundamental do processo de territorialização:

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: **i)** a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; **ii) a constituição de mecanismos políticos especializados;** **iii)** a re-elaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA FILHO, 2004, p.22, grifo nosso).

Territorialização e organização social como podemos ver na definição de Oliveira Filho são extremamente ligadas, em particular, vendo a organização social não de forma estática, mas bem em suas dinâmicas constantes, procurando se articular através das tensões internas e das pressões externas.

A definição de *contexto intersocietário* proposta por Oliveira será útil na descrição de um sistema de relações complexo entre o grupo étnico e outras agências:

Não se trata de maneira alguma de um contexto abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros são dados pelo Estado-Nação (2004, p.23).

A centelha decisiva na efervescência da mobilização étnica Tumbalalá é dada da chegada do antropólogo e membro da ANAI, Marco Tromboni: “tudo começou com seu Marco” é uma frase comum a vários relatos. Desde o momento que ele procurou saber se entre os municípios de Abaré e Curaçá existiam índios, um novo quadro intersocietário vai se configurando. Segundo a entrevista feita a Avelina de Santos Marinheiro, esposa do atual cacique Cícero, quando Marco Tromboni chegou na aldeia foi levado por um conhecido para a casa de Luis Vieira Fatum (avô de Avelina) e seguidamente registrou a história desses índios da Bahia, relatada por Cícero. Em um segundo momento ele, acompanhado por duas lideranças Tuxá, assistiu à *performance* do Toré do grupo de São Miguel, com o qual desde a primeira vez tinha estipulado um laço:

Aí foi quando ele veio para aqui, pegou a história de Cícero, contou tudo para ele. Aí foi a vinda dos Tuxá, que era para comprovar se os Tuxá tinham prova da gente aqui. O cacique, Bidú veio aqui com a gente, junto com Seu Armando que é o pajé. Vieram para fazer um Toré juntos, para fazer um Toré para Marco Tromboni conhecer, aí nesse dia era muita gente. Aí eles viram que a nossa luta era de verdade mesma, que o nosso Toré era igual ao deles (AVELINA DOS SANTOS MARINHEIRO, 08 fev. 2012).

A importância de agentes externos ao grupo nos processos de etnogênese do Nordeste foi sublinhada por Carvalho, mostrando

[...] um movimento de ressurgência étnica só inteligível através da interveniência decisiva de atores – indivíduo e instituições – externos ao grupo étnico e parte da etnia dominante, que, em particulares situações, emergem como os desencadeadores, ou atualizadores históricos, do sentimento de alteridade reivindicado e como os artífices da mobilização pelo reconhecimento externo dessa alteridade revivificada, da qual decorrem direitos (2013, p.9).

Nesse momento um representante da sociedade brasileira qualificado como antropólogo e membro da ANAI e as duas lideranças Tuxá legitimam não apenas os Tumbalalá como índios, mas também a autoridade das suas lideranças, procurando próprio na participação nos fluxos de reciprocidades interétnicos o critério definidor de tal indigenidade e autoridade.

Os mesmos dados com algumas pontuações históricas são confirmados por Cícero Marinheiro. O depoimento desse último mostra também como vão se dotando de mecanismos de representação através da criação dos cargos representativos de pajé, cacique e liderança:

C.M.: Começamos uma luta há muito tempo, ainda quando eu jovem, os mais velhos como Oronso, Odilia, João de Silivina, Luis e outros sempre me procuraram para saber se eu tinha coragem de enfrentar a levantar aldeia, que se tratava desse modo, em vez de se reconhecer, levantar. Então o tempo foi passando mas quando chegou um certo tempo, em '97 nós começamos fazer umas reuniões para definir o que a gente ia a fazer, então em '98 a gente começou a andar, fomos para Paulo Afonso na administração regional da FUNAI, aonde acompanhado por duas lideranças tuxá e um antropólogo da ANAI, Marco Tromboni começamos, né? Damos entrada a um pedido de reconhecimento do povo (ANEXO B). Através desse pedido de reconhecimento recebemos uma resposta que não se encontrava nenhuma documentação (ANEXO C), nada que provasse que a gente era índio, que tinha índios aqui na região de Pambú. Então a gente fomos até Brasília em '99, na época que os Truká tavam em retomada na Ilha da Assunção e lá, chegando lá, a gente cobramos os documentos que mandamos e então um antropólogo da FUNAI disse que, na época de diretor, disse que não tinha como reconhecer, não tinha nem uma prova. Então pegando uma parte do diário do Frei Martin de Nantes que teve nessa região em 1671, a gente fizemos um documento baseado no que tinha nesse documentário, nesse diário e então iniciamos com esse documento que eu fiz em Brasília, lá entreguei ao presidente da FUNAI (ANEXO D). Então conseguimos que a FUNAI mandasse um antropólogo aqui para fazer uma pesquisa, um levantamento técnico dentro do nosso povo e aí quando foi em 2001, dezembro de 2001 a FUNAI declarou e publicou que aqui em Tumbalalá, em Pambú tinha índios e que nós tinham os direitos assistidos a partir daquele dia pelos órgãos federais igual a qualquer outro índio brasileiro (ANEXO F).(CÍCERO MARINHEIRO, 2012).

Depois do reconhecimento étnico, o grupo vai se dotando de “mecanismos políticos especializados” para conseguir os próprios objetivos. São estabelecidos cargos políticos e os critérios de legitimação desses poderes.

Desde o final dos anos 1990 assistimos a uma mudança considerável no contexto intersocietário. Os Tumbalalá vão se articulando com a ANAI e o CIMI, a administração regional da FUNAI em Paulo Afonso e com a presidência da FUNAI em Brasília, onde encontram o presidente em 1999. Com a entrada do segundo pedido conseguem a chegada de uma equipe da FUNAI, guiada pela antropóloga Mercia Rejane Batista, para a formulação do Laudo Antropológico.

Vamos observando a atuação da equipe da FUNAI para mostrar como as interações no campo interétnico tenham repercussões sobre questões de organização interna ao grupo.

Durante os dias 12 e 28 de fevereiro de 2001, foi realizado o trabalho de campo pela equipe da FUNAI: “o objetivo maior foi poder conversar com todos aqueles que se dizem membros da aldeia” (BATISTA, 2001, p. 5).

Na introdução do Laudo se afirma que foi feita uma primeira reunião com quem “pode ser chamado de representativos junto ao grupo” e pouco depois, “não estávamos imbuídos do poder definidor de verdades que pudessem envolver limites, pertencimentos, cargos e autoridades” (BATISTA, 2001, p. 5).

Para realizar a tarefa de recolher os depoimentos estabelece a sua base em São Miguel, “o que se justificava por ser o local onde se dança o Toré, além de possuir a casa na qual se realiza o trabalho da jurema e que nos permite uma privacidade na hora das entrevistas” (BATISTA, 2001, p. 5).

A escolha de São Miguel não é uma escolha ingênua, a antropóloga se confronta com a existência de dois terreiros em disputa entre si pela representatividade do grupo, e se preocupa que a escolha de São Miguel pode privilegiar um em detrimento do outro:

Tentamos explicar que tal não estávamos fazendo, pois que o São Miguel era um lugar já visitado anteriormente e pela antiguidade e localização poderia ser visto como sendo **mais representativo**, o que **não precisaria se estender para seus representantes**, como também não precisaria ser a negação do outro terreiro e liderança (Ibidem, p. 6, grifo nosso).

Nem Marco Tromboni, nem as boas intenções da equipe da FUNAI e nem as sucessivas condutas do CIMI, tiveram a intenção de privilegiar um núcleo em detrimento do outro, mas isto aconteceu. As lideranças de São Miguel usam constantemente “a doutora Mercia” para legitimar sua autoridade. Ao contrário, ela nunca foi nomeada pelas lideranças da Missão Velha.

São Miguel vai tendo assim uma melhor colocação no contexto intersocietário desde o começo do ‘levantamento da aldeia’. Isto mostra a importância da participação nos fluxos de reciprocidades interétnica e de uma determinada posição no contexto intersocietário na construção e legitimação da autoridade.

Tal registro mostra o começo do processo de organização interna do grupo e a relação com os ‘velhos líderes’ da aldeia: os Guardiões da Tradição. Significativa é um trecho de uma entrevista com o cacique Cícero Marinheiro:

Antes da gente começar se organizar tinha uma turma de idosos que eles eram os líderes da aldeia, mas sem ter um cargo separado. Nenhum tinha posto mais dos outros não, todos eram iguais (29 set. 2012).

Mestres e mestras de Toré participavam de um intenso fluxo de reciprocidade ritual com os Truká, em primeiro lugar, e com os Tuxá. Como mostrei anteriormente, eles figuravam como: benzedores, rezadores, curadores, parteira. Vistos na memória do grupo como os continuadores da tradição da aldeia.

Luis, o filho de umas dessas antigas lideranças torna-se o herdeiro principal desta história por sua constante participação nos rituais e, sobretudo, por ter ‘recebido’ do encanto maior, Manoel Ramos, a revelação da aldeia com o conhecimento do seu nome.

Isto, marca de forma contundente a história desses grupos familiares e será o ponto de partida do processo de formação da aldeia tumbalalá, de um novo contexto intersocietário e de uma particular forma organizacional.

3.3 OS DOIS NÚCLEOS POLÍTICO-RITUAIS DE SÃO MIGUEL E MISSÃO VELHA

Nas primeiras décadas da etnogênese Tumbalalá (desde 1940 até 1990), vão se formando dois grupos que disputam a legítima representação da tradição da aldeia. A disputa se apresenta como um conflito sobre questões rituais, chegando a envolver na última década questões de parentesco e territoriais. As lideranças dos dois núcleos político-rituais acreditam ser os verdadeiros conhecedores da história da aldeia (estritamente ligada à afirmação e manutenção das práticas rituais) e, portanto donos dela.

Os dois núcleos correspondem a dois dos lugares aonde se pratica o Toré: São Miguel e Missão Velha. Como vimos anteriormente, o primeiro goza de uma legitimidade maior, internamente ao grupo étnico e por parte de agentes externos, mantendo assim uma melhor colocação no contexto intersocietário. O seu cruzeiro goza de uma maior antiguidade, tendo sido colocado nos anos '40, o da Missão Velha, no entanto, foi 'sentado' nos anos '70.

De acordo com a terminologia proposta por Andrade (2002, p.167), optei pelo uso do termo "núcleo político-ritual" no lugar de facção ou partido, sendo a oposição entre os dois grupos relacionada mais com as lideranças e os mais próximos familiares, que com o resto dos membros que gravitam ao redor dos núcleos. Em geral, há pessoas que participam das práticas rituais de ambos os terreiros, ainda que isto acontecesse com mais frequência no passado.

Em cada terreiro de Toré existe pelo menos um Mestre de Toré que conduz os rituais. Atualmente, os dois mestres de Toré no São Miguel são Luiz Vieira Fatum – filho de João de Silivina - e sua esposa Santana Vieira Barbalho (antes de morrer, Aprígio, o irmão de Luiz, era também um mestre importante do terreiro de São Miguel).

O filho de Seu Luiz, João, é um importante ajudante durante o Toré e o Trabalho de Mesa, já assumiu cargos de liderança da aldeia e de contramestre nos rituais. Também o neto, João de Deus, atual contramestre e liderança, é uma figura muito importante na aldeia. O núcleo de São Miguel tem muita esperança e planos para que no futuro eles dêem continuidade ao trabalho dos mais velhos e à luta pela aldeia.

Como já vimos no capítulo anterior, em muitos depoimentos se reconhece a grande importância daqueles que chamei de Guardiões da Tradição, que lutaram contra as perseguições e hostilidades dos fazendeiros, praticando os rituais de forma escondida. Foi para fugir destas perseguições na Ilha da Assunção que Acilon procurava refúgio na Bahia, em São Miguel.

Quando foi assentado o cruzeiro de São Miguel Luiz tinha aproximadamente 20 anos e dançava Toré com Acilon nesta localidade e na Ilha da Assunção (atual território Truká). Luiz nós contou o sonho durante o qual Manoel Ramos – considerado ‘o dono da aldeia Tumbalalá’ -, entregou para ele a aldeia revelando o nome:

Foi o encantado que me deu ela, que os mestres, os índios, não estavam sabendo a que iam. Mas Deus, o mestre que me deu, sabe a que vai, hoje ta no mundo inteiro por minhas palavras (LUIZ VIEIRA FATUM, 09 fev. 2012).

A esposa de Seu Luiz, Santina, confirma falando sobre João de Silivina:

Ele trabalhava, mas não sabia como, ninguém sabia, agora eu mesmo sabia, nós agora estamos sabendo, porque chegou o dono da aldeia, o mestre Manoel Ramos e deu toda a história e nós estamos trabalhando, e deu o nome da aldeia (SANTINA VIEIRA BARBALHO, 09 fev. 2012).

Como já foi registrado no capítulo anterior, quando Luiz teve a revelação da aldeia, aconteceu em sonho, e imediatamente procurou Acilon Ciriaco para saber se conhecia um encantado chamado Manoel Ramos. Acilon lhe confirmou, que o mestre Manoel Ramos é o “chefe da aldeia da Bahia”, e que a pessoa que dele teve a revelação da aldeia, é o seu dono. Sendo assim, se a revelação constitui o elemento que estabelece a ‘continuidade’ com o passado, a dívida contraída com o encanto é a garantia da sua manutenção.

Seu Luiz é o herdeiro dos Guardiões da Tradição. O seu pai com Acilon e outras famílias Tumbalalá eram os participantes deste fluxo de reciprocidade que organizava em uma rede de troca mais ampla pessoas de diferentes grupos étnicos.

No processo de etnogênese, a família Fatum consta de um rol de destaque, sendo bem inserida em um fluxo de reciprocidade político-ritual bem consolidado. Em aparente contraposição, o Sr. Antônio Lourenço parece ter aprendido os segredos rituais em relativo isolamento:

Eu não trabalhava no Toré, para mim aquele era nada, eu não tinha entendimento, eu só mangava [...] por fim eu mim casei, tive minha família, peguei a minha propriedade que tenho aí nas caatingas. Aí peguei ficar doido, via suviá, via cuspi, via gente falar, eu olhava e não via ninguém e ficava me assombrando; mas eu fui na casa de um experiente e eles cuidaram de mim, disseram que era corrente que eu tinha e tinha que trabalhar, e aí, não teve entendimento com ninguém, não mim ensinaram como era que tinha que fazer os outros encantos lá deles, né? E eu comecei a fazer e fiz, e hoje eu trabalho em todo canto, graças a Deus [...] aí é o seguinte, eu trabalhei oito anos na mata sozinho, escondido, ninguém sabia, nem minha mulher sabia, os meus filhos, ninguém sabia, eu vi o que tinha na mata, né? Eu vi o que tinha na natureza, me entregaram, só que não tenho tudo porque a cabeça é pequena, mas graças a Deus o que eu tenho dá para resolver os meus problemas e repartir para o meu povo, né? Para quem se interessar, só que não é tempo ainda de repartir, mas eu sei que chega esse tempo, se eu não morrer logo, e aí estou na luta, né? Recadastrei o povo, reconheci a aldeia (ANTÔNIO LOURENÇO BARBALHO, fev. 2012).

Apesar de ter casado com uma filha de Oronso, membro dos Guardiões da Tradição como vimos, e apesar de Antonio Lourenço ter começado a conhecer o Toré desde criança, em São Miguel, ele não participou deste fluxo ritual.

Devido a uma situação de sofrimento e ao medo de “ficar doido”, Antônio Lourenço procurou um “experiente” em Petrolina, que em um ritual – não foi especificada a natureza do ritual - conseguiu identificar a causa do sofrimento dele nas “correntes de trabalho” que ele possui e que, se ele não se dedicar constantemente à prática ritual, poderiam levá-lo a ter consequências bem maiores, inclusive à morte.

Assim, Antônio começa a ‘trabalhar’ de forma escondida na caatinga aonde aprende o nome da aldeia através do encanto maior, Manoel Ramos. Segue esse trabalho por oito anos em pleno isolamento, até conhecer o que “tinha na natureza”⁹. Depois deste momento, aproximadamente no ano de 1974, Antônio Lourenço colocou o cruzeiro e começou a dançar o Toré na Missão Velha. É significativo que ele nasceu em 1940, pois nesta época foi colocado o cruzeiro de São Miguel. Ele conta que aos oito anos de idade ia dançar Toré em São Miguel.

A condição em que Antônio aprendeu a conhecer os encantados e os saberes rituais da aldeia parece completamente oposta ao contexto de troca ritual em que Luiz vai aprendendo. O pai de Antônio Lourenço tinha devoção a São Sebastião, “ele era religioso, era devoto, andava com Santo, fazia devoção a São Sebastião que era o Santo dele. Não sei quantos anos passou com isto, eu sei que ele vivia com a devoção para o Santo” (MIGUEL, cacique Missão Velha, sobrinho de Antônio Lourenço, 10 fev. 2012).

⁹ Os encantados são considerados forças da natureza, suas moradas são os rios, as cachoeiras, a caatinga. Isto permite dividi-los em encantos da água e da mata.

Em realidade o terreiro de Antônio foi frequentado (e em parte é ainda) por pessoas de certo destaque nas atividades rituais, com as quais existe uma troca de saberes: sua esposa e Antônio de Oronso (os dois filhos de Oronso), Dona Benigna, uma médium muito importante dentro da aldeia, o ex-cacique Truká Deodato e o seu filho Manoel. Na última viagem de pesquisa fui à Ilha da Assunção procurar o ex-cacique truká que me disse:

Depois que eu fui cacique é que Antônio começou me procurar. Eu fui muitas vezes lá na Missão Velha porque Antônio chegava aqui pra me ajudar. Ele já sabia qual era o regime dele, como fazer o trabalho. Quando fomos pra Brasília fomos atendidos pelo presidente da FUNAI, Antônio assinou como pajé e o meu menino [Manoel] como cacique. Era pra ficar unidos, depois Cícero foi nomeado cacique, um querendo puxar pra um lado, um pra outro e fica aquela bagunça (DEODATO, 86 anos, Ilha da Assunção, 25 set. 2012).

Andrade (2002, p.187) enfatiza a forma ‘relacional’ por meio da qual Luiz herda uma ‘tradição’ e acessa a um saber, em contraposição ao ‘isolamento’ no qual Antônio Lourenço (pajé da Missão Velha) descobre os segredos rituais e tem a revelação da aldeia.

Acilon Ciriaco, a liderança Truká que “desencantou a aldeia a partir de um sonho” (BATISTA, 2005), tem uma história similar àquela do Sr. Antônio Lourenço. Uma ‘crise’ pessoal que foi interpretada como um signo dos encantos – que o aleijaram – foi o que o levou a seguir o projeto de levantamento da aldeia Truká. Só se este fosse bem sucedido poderia se curar do aleijão.

Esse paralelismo mostra como entre os dois núcleos exista um compartilhamento de códigos culturais. Existem sim, diferentes formas de adquirir o saber ritual e de se tornar Mestre de Toré: desde a natureza (os encantados) ou desde as relações sociais (rede de troca). Mas ambas são compartilhadas e não podem ser atribuídas, cada uma, a um núcleo separadamente.

O que importa é a ênfase posta por Antônio Lourenço sobre o seu isolamento na caatinga, resumida nas palavras “não foi ninguém que me deu, foi a natureza”. Um saber doado pela natureza se opõe aparentemente a um saber apreendido socialmente, através das redes rituais.

Em realidade, Antonio Lourenço não se opõe a um saber apreendido socialmente, mas a um saber transmitido por uma pessoa considerada Truká, i.é, um saber que procede de outra tradição, ‘impuro’. A pureza do seu saber vem da ‘natureza’. A procedência não pode ser questionada.

O velho Acilon trabalhava lá, o branco queria matar Acilon que corria pra Bahia. Aí passava 8-15 dias, aí combinou com eles [os Guardiões da Tradição], ‘vamos colocar um cruzeiro aqui pra nós dar força na Assunção’, ‘vamos’. Aí ele sentou o cruzeiro, o ritual é de Acilon, as correntes é de Acilon, o trabalho é tudo de Acilon (ANTÔNIO LOURENÇO, 24 mar. 2012).

Por sua vez, os líderes de São Miguel acusam Antônio Lourenço de não praticar o verdadeiro ritual da aldeia, enquanto tem no seu ‘trabalho’ elementos próprios do ritual de Xangô:

Ele não sabe nem o que é uma aldeia, ele não sabe nem como se tira uma jurema, não sabe a finalidade da jurema, qual é que tira pra os índios, ele tira aquela jurema de espinhos pra dar pra os índios dele, ele não sabe qual é a finalidade da jurema. Nós trabalha com Toré e mesa, nós não vão trabalhar com pontos, nós acendem aquela luz na corrente do trabalho, não é um ponto, ponto é o cabra quando senta um ponto aqui, vai sentar qualquer coisa na encruzilhada. O trabalho dele não é Toré, o trabalho dele é Xangô (JOÃO FATUM, 08 fev. 2012).

Nestas acusações João está caracterizando as práticas rituais da Missão Velha como impuras, reivindicando a pureza para os rituais de São Miguel. A impureza/falsidade é definida a partir de elementos que não deveriam estar presentes no Toré: jurema de espinhos, pontos (ritual de despacho com velas acendidas), etc., isto desqualificaria o saber possuído pelo mestre.

Também, significa algo mais: se todo o saber possuído é entregue pelos encantados durante a prática ritual (Trabalho de Mesa e Toré) de onde vem esse outro saber? Ele deve proceder de outro domínio: é aqui que entra em jogo a acusação de Xangô.

O Toré vem se misturando com elementos do Catolicismo e do Candomblé. Agora, se o primeiro é geralmente aceito, o segundo é associado a práticas de feitiçaria e a acusação de trabalhar com Xangô é considerada uma das piores acusações para um mestre de Toré. Provavelmente, isto acontece para proteger a identidade dos oficiantes, já que índios e negros foram sujeitos a vários processos de mistura desde a colonização. Também revelaria a grande proximidade entre dois domínios religiosos que tentam manter-se separados. É por isto que “Toré *verdadeiro* e ‘Xangô’ formam um macro sistema ritual de forças antitéticas em tensão permanente” (ANDRADE, 2002, p.177).

Longe de querer estabelecer verdades ou falsidades nessa disputa, quero simplesmente mostrar como, na mesma fala do mestre da Missão Velha e no Toré por ele praticado, existem elementos culturais de matriz afro-brasileira: alguns são assumidos como próprios da religiosidade indígena e significados positivamente – Umbanda - e outros são considerados alienígenas e significados negativamente - Xangô:

L.: trabalho de Umbanda é diferente de Xangô?

A.L.: Umbanda é defesa.

L.: e Xangô é o que?

A.L.: Xangô é esquerda, Umbanda é defesa da jurema, é defesa do trabalho, é defesa da matéria, é uma ajuda que nós temos de tratamento, de tratar qualquer pessoa doente, mas não é Xangô nem calombré [Candomblé]. Xangô e calombré você não faz pra fazer o bem, ele tem que ter um mal pelo meio, ou na entrada ou na saída, ele tem que ter um mal, mesa branca é ar, é defesa, Umbanda é defesa.

L.: Umbanda é tradição de índio?

A.L.: É, não tem Toré, não tem aldeia que não trabalha com Umbanda, não diga que tem, porque eu digo que é mentira.

(ANTÔNIO LOURENÇO, 26 set. 2012).

Antônio Lourenço mostra ter um conhecimento de aspectos religiosos de derivação afro-brasileira e de usar esse conhecimento em suas práticas rituais. Segundo o pajé da Missão Velha, o mesmo território da aldeia seria a moradia dos encantados e, por isto, está dividido em três partes: as águas com seus encantados, a mata com os seus e no meio “a defesa” representada por três casas de Umbanda.

É comum para um mestre de Toré ter conhecimento do ritual de ‘Xangô’ para a defesa própria e do próprio grupo. O que caracteriza a impureza do ritual é a mistura dos dois domínios: Toré e Xangô.

As categorias de acusação compartilham um mesmo sistema valorativo usando-o para desacreditarem o ritual do outro grupo. A teoria de Andrade afirma a existência de regimes de moralidade em tensão, que não chegariam a formar um *ethos* coletivo capaz de cindir a aldeia.

Os regimes de moralidade são constituídos a partir de variantes interpretativas de valores genéricos idealizados que cada um dos núcleos entende que faltam no grupo oposto e que podem ser auto-atribuídos como traços distintivos que sinalizam a superioridade de seus projetos políticos (ANDRADE, 2002, p.188).

Os valores acionados, verdadeiro/falso, pureza/impureza, Toré/Xangô, cristandade/satanismo, bem/mal, mostram categorias de acusação aonde o oponente é caracterizado pelas categorias negativas. Os valores se tornam parte das ferramentas simbólicas, disponíveis nesta situação de conflito.

A partir das significações atribuídas no âmbito específico da esfera ritual a este sistema de valores desenvolvem-se os regimes de moralidades tumbalalá de São Miguel e da Missão Velha:

[...] o regime [em São Miguel] diz respeito a uma estrita observância das obrigações rituais que devem ser seguidas para que a união da aldeia seja possível. [...] O índio regimado é aquele que trabalha corretamente dentro dos rigores rituais e não é displicente no trato com os encantos; solta fumaça no *quaqui* regularmente para eles, frequenta o Toré com disciplina e não adere as praticas relacionadas ao “Xangô”. [...] Na Missão Velha, entretanto, a ênfase sobre o regime tumbalalá vem do domínio das relações interpessoais, embora passem igualmente pelo Toré, esboçando uma ética da solidariedade expressa no ideal do bem comum (2002, p.182).

Os regimes de moralidade não são dados a-priori, não são substancializados em uma forma de ser, eles emergem durante o processo de etnogênese, quando surgem dois projetos étnicos que disponibilizam o próprio capital simbólico pela formação de uma memória comum.

A disputa pela verdade é também uma disputa pela gestão do território, visando o futuro reconhecimento, embora não possa ser reduzida a isto. Economia, identidade, poder e religiosidade estão estreitamente interligados. O conflito é multidimensional, não pode ser reduzido a um fundamento.

Ao mesmo tempo, como já foi sustentado, o conflito não pode ser circunscrito à dimensão interna ao grupo. As agências externas tiveram um papel importante em polarizar as posições dos dois grupos, fazendo surgir uma dualidade anteriormente não tão marcada. Os testemunhos recolhidos durante a pesquisa contam que ‘antigamente’ havia pessoas que participavam dos rituais nos dois terreiros, coisa que embora seja possível ainda, é mais difícil.

Sistematizando o que foi dito: dois núcleos político-rituais emergem durante o processo de etnogênese e disputam o poder de representação do grupo étnico. Segundo a análise de Andrade, a disputa está embasada em dois regimes de moralidade em tensão que não chegariam a formar um *ethos* coletivo capaz de cindir o grupo étnico em duas facções. Estas categorias não são substanciais, mas representam as armas simbólicas usadas na luta para estabelecer a *verdadeira* história do grupo étnico e pela gestão de um território ‘comum’.

Atualmente, as categorias de acusação não se referem exclusivamente à esfera ritual, mas também aos âmbitos do parentesco e do território.

Para os líderes de São Miguel, Antônio Lourenço não pertence à família Barbalho, mas a uma família de não-índios, tendo falsificado a sua descendência, o que desqualificaria ele e a sua família da condição de índio Tumbalalá.

Para Antônio Lourenço, a família Fatum haveria chegado apenas nos anos ’40 em São Miguel, não sendo originária da região.

Isto mostra como a disputa alimenta o debate ao redor da definição dos critérios de pertencimento étnico: parentesco, território e religião. Se, durante os anos de pesquisa de Andrade (que coincidem com a obtenção do reconhecimento étnico, 2001), as categorias de acusação se referiam exclusivamente ao âmbito ritual, atualmente abrangem os âmbitos de parentesco e território. Estas três dimensões foram, exatamente, os três âmbitos usados para definir o ‘ser índio Tumbalalá’.

A disputa entre os dois núcleos alimenta o processo de estabelecimento das fronteiras étnicas, ao mesmo tempo em que não permite um projeto étnico-político unitário.

Após o reconhecimento étnico, vão se formalizando os seguintes cargos políticos: pajé, cacique e liderança (considerada como conselheiro do cacique e articulador da mobilização interna). Assim, a disputa simbólica entre os dois núcleos foi se aguçando ainda mais.

Esta radicalização do embate, que usa diferentes estratégias no plano simbólico, é relacionada exclusivamente com os mestres dos dois núcleos e seus mais próximos familiares. A disputa não impede estreitas ligações de parentesco entre os dois núcleos. Por esses motivos “não tem como dividir a aldeia”, uma frase que me foi repetida por vários interlocutores. O que aconteceu foi uma cisão política.

Em São Miguel, Seu Luiz e sua esposa Dona Santana são considerados os mestres, o primeiro tendo o cargo de pajé e Cícero Marinheiro, esposo de uma neta de Seu Luiz, foi nomeado cacique em 2001 por meio de várias sessões rituais.

A Missão Velha por sua vez, desde 2001 até hoje, foi se organizando ao redor das figuras do pajé, Antônio Lourenço e do atual cacique Miguel Martin Barbalho, sobrinho do pajé. Para Antônio Lourenço uma união é impossível, considerando os mestres de São Miguel como mesquinhos e egoístas e o cacique Cícero Marinheiro como um não-índio que usa o cacicado apenas para aproveitamento pessoal.

Miguel foi uma liderança do grupo de Cícero antes de ser nomeado cacique da Missão Velha. A escolha de Miguel como cacique foi apoiada, em função dessa aliança anterior, pelo grupo oponente, conseguindo assim, certa harmonia que não é vista com bons olhos por parte de Antônio Lourenço.

Em outros termos, poderíamos dizer que desunião política (relacionada aos projetos étnicos) coexiste com uma união baseada nos fluxos de reciprocidade pré-existentes ao Levantamento da Aldeia. Os vínculos que historicamente ligam grupos familiares da região em laços rituais ou de parentesco (que chamamos fluxos de reciprocidade) representam a base da organização da aldeia.

Isto mostra certa dispersão do poder nos núcleos familiares, que diminui a autoridade do líder e mostra uma vez mais um projeto étnico não acabado de criação de uma unidade territorial (e de uma tradição) sobre múltiplas percepções do território como sagrado.

Um caso emblemático que podemos observar é aquele do cisma da aldeia Kambiwá analisado por Barbosa em *Pedra do encanto* (2003). O conflito se apresenta entre duas concepções nativas de cultura. As disputas pelo poder, pelo prestígio, pela representatividade do grupo são ao mesmo tempo (e fundamentalmente) disputas pela definição do conceito de cultura. Antagonismos sobre o poder de decidir o que deve ser a cultura própria do povo. Desde esse olhar, como no caso Tumbalalá, a questão central é representada por uma radicalização da identidade étnica.

Durante o processo de etnogênese Kambiwá, foi escolhido um membro de uma família do grupo para procurar auxílio do pajé Pankararú João Tomaz. O velho pajé ensinou a Neco, o homem escolhido, o ritual do Praiá.

A transmissão de um saber a uma das famílias que estavam na ‘viagem da volta’ (OLIVEIRA FILHO, 2004) para a Serra Negra (lugar que os Kambiwá consideram como o próprio território ancestral) representa uma atribuição de poder a uma família respeito às outras. Algumas começam a reivindicar o Toré como o verdadeiro ritual Kambiwá ao lugar do Praiá considerado uma prática externa ao grupo.

O ritual do praiá era inicialmente admitido com certa reserva e só pouco antes do cisma passou a ser uma prática considerada ilegítima. Isto foi devido ao fato que um administrador da FUNAI prometeu demarcar todas as terras indígenas, no entanto, que a nível federal era requerida uma prova de que os Kambiwá eram realmente índios. Expedito começou então a procurar a originalidade (o segredo) do grupo, e achou-o no ritual do Ouricuri, cuja primeira demonstração se deu com a presença de dito administrador.

Aos poucos, passou a preterir o praiá, até o momento em que Luciene, temendo perder seu espaço político na FUNAI, conspirou contra Expedito e, em seguida, contra o próprio Gomes [o administrador], logo deposto sob a acusação de desvio de verba, aliando-se a seu sucessor Zé Ozório. (BARBOSA, 2003, p.158).

Em realidade no texto relata-se uma disputa acontecida no fim dos anos '60 semelhante àquela presente sobre a adoção do Praiá como um ritual do grupo. Isto mostra a importância das agências externas na deflagração de conflitos que entro determinadas medidas fazem parte da estrutura social.

Nestas situações de conflito, entre os Tumbalalá e entre os Kambiwá, a esfera simbólica da religiosidade, considerada o âmbito primário de estabelecimento das fronteiras étnicas, é usada em uma disputa pelo poder e pela distribuição de determinados benefícios.

Neste sentido, o poder pode ser visto em termos positivo por duas razões: de um lado ele produz um discurso, alimenta sentidos, e de outro lado ele representa, entre certos limites, uma forma de unir diferenças culturais.

O conflito, em ambos os casos, é presente desde décadas atrás e chega a radicalizar-se em consequência da atuação das agências que operam no campo intersocietário dos dois grupos étnicos.

O caso dos Kambiwá/Pipipã foi apresentado também para mostrar um contexto em que se produz um *ethos*¹⁰ coletivo. As noções nativas de cultura parecem ter conduzido a um sistema culturalmente integrado de valores, aonde instintos e emoções são homogeneizados em dois sistemas aparentemente antitéticos e estendidos a duas coletividades determinadas. Estas noções nativas de cultura são o produto histórico do diálogo intersocietário.

Nos Tumbalalá a atuação das agências externas ao grupo contribuiu para uma radicalização e formalização do conflito como foi mostrado anteriormente, mas o conflito não se estendeu além das lideranças dos dois núcleos, não alcançando assim uma dimensão pública.

Vânia Fialho no *Parecer antropológico: faccionalismo Xucuru* (2011) mostra a grande importância da mobilização política do grupo étnico na construção do território como espaço sagrado de um lado e das formas de construção da autoridade como lugar da representação do outro.

O faccionalismo xucuru se manifesta na disputa pelo poder de ‘administrar’ os recursos conseguidos pelo grupo. Duas facções criam seus próprios mecanismos de representação, tentando obter legitimação no contexto intersocietário. Fialho coloca os termos da questão sobre a situação de contato com a sociedade envolvente: os vários projetos, a Igreja, a FUNAI, etc.

O conflito em si mesmo é uma forma elementar de sociativismo. Simmel nos diz que a ‘oposição’ é um elemento da própria relação. “Não é só um meio de preservar a relação, mas uma das funções concretas que verdadeiramente a constituem” (SIMMEL, 1983, p.127). Mas

¹⁰ Uso esta noção que foi proposta da Gregory Bateson em *Naven, un rituale de travestimento in nuova guinea* (1988).

também continua dizendo que “há uma relação entre a estrutura de cada grupo social e a medida de hostilidade que pode permitir entre seus membros” (ibid., p.141).

Nesses termos, um aspecto de suma importância é que, “a questão em si não é a existência das divergências, mas como as agências de ‘contato’ oficiais e não oficiais se utilizam convenientemente delas para conduzir suas ações” (FIALHO, 2011, p.82).

Da mesma forma, tanto nos Tumbalalá como nos Kambiwá, as relações tecidas no campo intersocietário tem suma importância na deflagração dos conflitos que em si mesmos são parte da estrutura social. Assim, o aspecto concorrencial da relação entre grupos, facções, núcleos ou partidos, é produzido no plano situacional. É a situação histórica e a inserção em um campo de forças intersocietário específico que condiciona o posicionamento estratégico dos elementos sociais e culturais.

3.4 CHEFIA, REDE E PODER

Durante o processo de etnogênese os membros do grupo étnico adoptam uma particular organização sócio-política. A noção de ‘organização’ está relacionada à distribuição do poder dentro do grupo e ao estabelecimento das fronteiras étnicas.

Desde o reconhecimento étnico em 2001 se estabelecem cargos formais que não existiam anteriormente. A manutenção de *habitus* culturais como a prática ritual é sinônimo de ‘luta social’. Os entrevistados repetem várias vezes frases como: “índio sem Toré não é índio” ou “sem Toré não existe aldeia”. É o Toré que permite o Levantamento da Aldeia, situando-se como fundamento da mobilização étnica.

Dançando o Toré o índio descobre quem é, de onde vem. Nos rituais os índios ‘recebem’ seus antepassados ou os encantados de outras aldeias. Os rituais são uns contos sobre si mesmos, mesmo quando dizem “esse encantado é dos Truká” ou “é da amazônia”. Praticar o ritual é afirmar a própria identidade, é um ato político. A participação nesses momentos tem um papel fundamental para assumir um cargo representativo no grupo.

Ressalta-se que um reconhecimento especial é conferido pela luta feita procurando preservar o Toré, a tradição. É evidente que a autoridade vai se construindo ao redor da noção de ‘tradição’. A autoridade daqueles que são chamados de “os mais velhos” se forma em um saber/capital simbólico construído a partir da participação em redes de troca.

Esta forma de autoridade é reconhecível nos tipos de dominação legítima propostos por Weber (1967). Os “tipos” são, por mesma clarificação do autor, meras categorias analíticas que se encontram quase sempre de forma misturada nas situações concretas.

Segundo Weber a legitimidade da dominação pode ser de caráter racional (dominação racional ou burocrática), que repousa na crença na legalidade (autoridade legal); de caráter tradicional, baseada na “crença cotidiana na santidade das tradições que regem desde muito tempo, e na legitimidade dos sinalados por esta tradição para exercer a autoridade (autoridade tradicional)” (Ibid., p.170); de caráter carismático, que se baseia “na entrega extra-cotidiana à santidade, heroísmo e exemplaridade duma pessoa e às ordenações por ela criadas ou reveladas (autoridade carismática)” (WEBER, 1967, p.170).

Os Guardiões são os sinalados por esta tradição para exercer a autoridade. A sinalização acontece através da dádiva contraída com os encantados.

Os médiuns ou os outros mestres de Toré tem um diálogo privilegiado com os encantados, possuindo ‘correntes de trabalho’: o dom de poder comunicar com esta dimensão sobrenatural, em particular nos sonhos ou nos rituais. O corpo destas pessoas se torna um veículo de transmissão de mensagens por parte dos espíritos encantados. O que vai se estabelecendo entre o médium e os encantados é um tipo particular de dádiva.

A dádiva não pode ser recusada, pena o sofrimento psicoemocional (como o caso de Antônio Lourenço) ou físico (como o aleijão de Acilon Ciriaco). A vontade dos encantados tem que ser feita através da prática ritual.

Os índios regimados, como vimos, tratando a questão dos regimes de moralidade Tumbalalá, são aqueles que mostram vontade no cumprimento das obrigações rituais: soltar fumaça, dançar o Toré, beber jurema, etc. Fazendo isto eles mostram a própria sujeição à autoridade dos encantados e conseqüentemente do pajé. A autoridade dos encantados é encarnada nas pessoas por eles escolhidas para liderar o grupo: os pajés e os caciques.

O tipo especial de dádiva contraída com os encantados é fundamental na definição da hierarquia ritual. Assim, podem existir médium que são considerados menores e médium que são considerados muito importantes porque são aparelhos de encantados poderosos. Nessa hierarquia, o pajé tem reservada a máxima autoridade em quanto não somente ele é ‘visitado’ pelo encanto maior, mas teve deste a revelação da aldeia. Frente a isto, ele tem que assumir o máximo dos privilégios em termos de autoridade, assim como o máximo de responsabilidade frente ao grupo.

3.4.1 Pajé

Segundo a pesquisa, o pajé é visto como a principal autoridade em matéria ritual, relativamente às práticas do Toré e do Trabalho de Mesa, possuindo também capacidades curativas. Como vimos antes, entre os Tumbalalá existem dois pajé, cada um é ‘dono’ de um terreiro. A disputa entre os dois núcleos político-rituais é sobre o poder de enunciação, o poder da palavra de definir a verdade sobre uma história coletiva, um território símbolo da unidade do grupo e um ritual sentido como complexo simbólico capaz de ser o elemento que define a identidade Tumbalalá.

Significativa foi uma frase que o Senhor Luiz me disse se legitimando frente ao seu oponente: “eu sou o dono da história”. Não apenas uma história, mas uma história vivenciada, feita de experiências.

Herança familiar, colocação na rede de troca político-ritual e conhecimento vão se delineando como aspectos necessários para se tornar pajé; além deles tem um aspecto fundamental que é representado pelo tipo de relacionamento com os encantados que define a importância do agente na hierarquia ritual.

O pajé é um mestre de Toré. O pajé é aquele que teve a revelação da aldeia, “o encanto deu para ele” disseram-me a sua esposa Dona Santina e seu filho João. Desde este momento se tornou o “dono da aldeia”. Dono porque a ele foi doada a aldeia.

O processo por meio do qual Antônio Lourenço se tornou pajé da Missão Velha foi diferente, e, como vimos, mais semelhante ao caso de Acilon Ciriaco. Embora não tivesse as pré-condições elencadas e possuídas por Seu Luiz para se tornar pajé (herança familiar, participação em fluxos de reciprocidade), ele passou por uma ‘crise’.

A crise, a confirmação de possuir um dom (as correntes de trabalho), por meio de uma ‘consulta ritual’, o tipo de aprendizagem (pela natureza) e a revelação do nome da aldeia (pelo encantado maior, Manoel Ramos), representam outra estrutura cultural por meio da qual é possível se tornar Mestre de Toré.

A modalidade da transmissão da tradição (conhecimento ritual) cria noções distintas da mesma: uma transmitida da sociedade e outra transmitida pela natureza. _As duas não chegam a polarizar-se em sistemas antitéticos, mantendo elementos em comum, primeiro entre todos, o reconhecimento do mesmo líder mítico, o Mestre Manoel Ramos.

Agora, ao tipo particular de dádiva/revelação do encantado maior, não corresponde imediatamente à investidura do cargo. Para o cargo se tornar efetivo precisa de um ‘reconhecimento’. Esse reconhecimento implica um grupo de pessoas que compartilhem o

mesmo universo simbólico e estão dispostas a acreditar na dádiva recebida, se sujeitando assim, à autoridade exercida pelo pajé.

A autoridade de ambos os pajés é sócio-politicamente construída e legitimada na tradição. A categoria de ‘tradição’ não se define apenas no plano intrassocietário, ela é negociada constantemente com o contexto intersocietário do qual o grupo étnico participa.

Exemplo evidente disto é o Toré realizado em São Miguel frente ao antropólogo Marco Tromboni e às lideranças tuxá. O reconhecimento por parte dos Tuxá: “o Toré deles é o mesmo nosso”, mostra como elementos culturais são estabelecidos como sinais diacríticos da identidade a partir do contexto de troca interétnica.

Órgãos de governo, agências aliadas, pesquisadores, membros do grupo e de outros grupos étnicos, contribuem para a construção da autoridade, mostrando como esta não é representada exclusivamente pelos atributos ‘intrínsecos’ à pessoa.

3.4.2 Cacique

O cacique é, junto com o pajé, uma das principais lideranças dentro do grupo. Ele é o “caçador”, como me repetiram várias vezes, tem que procurar “os direitos da aldeia”, se organizar e organizar os membros do grupo para obter os objetivos desejados.

Uma das metas principais é o reconhecimento do ‘território tradicional’. Para alcançar esse fim se definem alguns objetivos secundários: organizar internamente o grupo através da escolha de líderes de aldeamento, procurar aliados externos, viajar fora da aldeia para monitorar e pressionar os processos em andamento sobre os objetivos principais (reconhecimento étnico, regularização fundiária, educação escolar específica a atendimento à saúde indígena).

O cacique tem um vínculo sagrado com um núcleo político-ritual determinado, sendo ele nomeado por meio de um intenso trabalho ritual. Por isto ele tem uma estrita relação com um terreiro. A esse terreiro e seus mestres o cacique será sempre ligado, ele é o representante externo daquele grupo.

Nos Tumbalalá existem dois caciques, Cícero Marinheiro, escolhido pelo núcleo político-ritual de São Miguel e Miguel Martin Barbalho, escolhido pelo núcleo da Missão Velha que tem uma representatividade restrita a esse aldeamento.

Como vimos anteriormente, a eleição de Miguel, sobrinho do pajé da Missão Velha, responde a uma exigência de apaziguar uma situação de conflito. A relação de parentesco

com Antônio Lourenço facilitou a colocação dele como cacique no lugar de Francisco Xavier Capistana, considerado pelo grupo de Cícero como não índio. Além disto, um dos filhos de Cícero, Emanuel, casou com a sobrinha de Miguel, reforçando os laços de união com esse grupo.

A eleição do cacique em São Miguel aconteceu através de três rituais de mesa, ao final dos quais os encantados indicaram Cícero Marinheiro como a pessoa para assumir esse cargo. Nas entrevistas que fiz a Cícero, ele me contou que no começo da luta ele participava das reuniões, das viagens, dos rituais, sem ser liderança.

Ele casou com Avelina dos Santos Marinheiro, sobrinha do Senhor Luiz e Dona Santana. Luiz me confirmou que, sem o casamento com Avelina, Cícero não haveria podido ser cacique. Por meio dela, ele participa da família Fatum, fundadores do terreiro de São Miguel. Outro elemento que ajudou a escolha dele foi a sua participação no trabalho ritual e o seu apoio desde os primeiros passos da luta pelo reconhecimento do povo, como visto nos relatos de Cícero reportados anteriormente.

Participação nas formas de luta política (incluindo a prática ritual) e parentesco são os elementos importantes para sua escolha como mencionei, mas Cícero aqui salienta a escolha dos encantados que aos humanos aparece como “descoberta”. Isto estabeleceria a irrevogabilidade do cargo, que trataremos mais detidamente no próximo capítulo através da análise da relação entre líder e seguidores na construção da autoridade.

Os três elementos ressaltados agora, mostram a ligação entre pajé e cacique, na construção da autoridade deste último, mas existe outra relação, aquela do cacique com os membros do grupo, não menos importante.

Alberto Melucci (1976, p.332) nas suas análises dos movimentos sociais mostra a relação entre liderança e sua base de suporte, utilizando a noção de ação coletiva. A definição dos objetivos do grupo, a adaptação desses objetivos ao contexto mutável, a manutenção da estrutura do grupo e de sua identidade, a articulação interna e a promoção dos meios necessários para conseguir os objetivos, são os elementos que Melucci considera fundamentais na detenção do cargo de líder.

As ideias do sociólogo italiano ajudam a entender a formação da autoridade política na situação de mobilização étnica. É evidente que a autoridade não é apenas relacionável às características weberianas, mas ela é construída relacionalmente. Esta construção ajuda a entender a questão da autoridade no plano intersocietário, salientando o papel de outros atores sociais: da FUNAI durante o processo de regularização fundiária e o reconhecimento étnico, dos antropólogos que fizeram pesquisa, das alianças com outros grupos étnicos, assim como,

as viagens realizadas em várias cidades visando os objetivos do grupo e contribuindo na luta pela aldeia que são aspectos constantemente usados para legitimar a autoridade.

3.4.3 Lideranças

A Liderança é uma figura política que atua como intermediário entre o cacique e os núcleos habitacionais que constituem a aldeia. Por isto, geralmente existe um número elevado de lideranças e este número é difícil ser conhecido com precisão: em primeiro lugar porque não existem nos Tumbalalá critérios definidos do que deveria entender-se por núcleo habitacional (aldeamento) e em segundo lugar porque existe um único documento onde foram registrados os nomes das lideranças de aldeamento¹¹ datado de dezembro 2001 (ANEXO G); desde então todas as mudanças passaram pelo “boca a boca” como me disse um entrevistado e em muitas ocasiões os interesses particulares levaram a considerar uma pessoa como liderança em detrimento de outra.

Quando perguntei sobre quem eram as lideranças e quantas lideranças havia na aldeia, a primeira resposta foi que tem uma liderança por aldeamento. Em seguida perguntei o número de aldeamentos: alguns falavam de 24, outros de 28. Além disto, não tem uma liderança em cada aldeamento. Em muitos casos existe uma liderança para mais de um aldeamento. Isto é relacionado também com os laços de parentesco entre aldeamentos contíguos.

Depois do reconhecimento étnico, oficializado no dia 4 de Dezembro de 2001, foi feita uma Assembléia Geral, para a escolha das lideranças do grupo, que foi realizada o dia 30/12/2001 (ANEXO G). Nessa assembléia foram escolhidas 14 lideranças além da confirmação do pajé Luiz Vieira Fatum e do cacique Cícero Rumão G. Marinheiro como principais autoridades políticas na aldeia.

O lugar de reunião foi a Igreja de Santo Antônio de Pambú. Representantes de cada aldeamento presenciaram a assembléia. Segundo João de Deus “uma liderança não tem que se candidatar, ela já é antes de ser escolhida”. Então as lideranças foram ‘indicadas’ e confirmadas pela comunidade reunida.

¹¹ Os aldeamentos são considerados, em termos nativos, núcleos residenciais que compõem a aldeia.

Apresento aqui o quadro das lideranças que foram escolhidas inicialmente, indicando na coluna ‘situação atual’ se elas continuam ou não no cargo. Os dados foram recolhidos durante o trabalho de campo.

Quadro 1: Lideranças

LIDERANÇA	ALDEAMENTO	SITUAÇÃO ATUAL
Aprígio Vieira Fatum	São Miguel	Não
Dionizio José da Silva	Cajueiro	Sim
Domingo Rodrigues Dos Santos	Porto da Vila	Sim
Edilson Manoel da Silva	Marir	Não
Josivan Rodrigues Dos Santos	Foice	Não
Maria de Lourdes G. Marinheiro	Pambú	Não
Ranolfo Manoel da Silva	Pedra Branca	Não
João Vieira Fatum Neto	Salgado	
M. Leidiane D. Santos Marinheiro	Pambú	Não
Pedro Gomes Marinheiro	Pambú	Não
Gilmar Alves da Silva	Pambú	Não
Miguel Marcolino Barbalho	Missão Velha	Não/ Cacique M. Velha
Januario Xavier Neto	Cruzinha	Passou para o filho
Noeli Lourdes da Cruz	Lagoa Vermelha	Sim

FONTE: trabalho de campo, 2013

Atualmente muitas destas lideranças não continuam no cargo. Algumas por conflitos internos, outras por questões pessoais (nascimento de um filho, mudanças de moradia, etc.), alguns deixaram para os filhos, no caso de Miguel, ele foi eleito cacique da Missão Velha.

Nesta reunião, segundo Josivan Rodrigues dos Santos, Antônio Lourenço queria ser nomeado pajé, mas lhe foi resposto que isto era impossível. Inclusive parece que lhe foi proposto o cargo de cacique por ele recusado. Ficou evidente que Cícero e os líderes de São Miguel eram os que conduziam a assembléia. Cícero me disse em uma entrevista que ele foi quem ‘indicou’ as lideranças depois confirmadas pelos representantes dos aldeamentos.

A partir desses dados podem ser feitas algumas considerações:

1. Além da repartição do poder de representatividade em lideranças de ‘papel’, como se costuma dizer nos Tumbalalá, o número das pessoas que tem concretamente esse papel é distinto e variável.

2. O vínculo principal das lideranças é, de um lado com um determinado espaço geográfico e um grupo populacional – o aldeamento - e do outro com o cacique.

3. Existem lideranças mais velhas que exercem esse papel cotidianamente, mas em ocasiões específicas, como viagens ou encontros públicos com agentes de fora, deixam o cargo ser representado por pessoas mais jovens da família, geralmente porque acreditam que os mais jovens têm um conhecimento maior do mundo dos brancos (desde a capacidade de ler e escrever até o conhecimento das leis). Maria-José, irmã do cacique Cícero, me disse durante a entrevista:

L.: qual a sua história como liderança?

M-J.: Lorenzo, eu acho que desempenhei quase todos os papéis. Não é que eu quero ser uma liderança auto-suficiente, mas eu acho que foi pela necessidade e pelo meu espírito de servir. Desde pequena que eu já tive uma liderança na comunicação de escrever, porque eu sempre escrevi, então eu fui sempre uma liderança da comunicação, no povo tinha muita dificuldade na escrita, eu escrevia tudo para o povo, as cartas de quem ia para São Paulo, para Salvador, de quem viajava, bilhete..como também lia, o povo mandava-me chamar com uma carta para eu ler, então eu acho que dentro da comunidade fui a primeira pessoa a me formar.

[...] Também eu passei toda a vida de solteira, não tive marido, então eu tive mais disponibilidade para servir, aí eu tinha um tempo livre e servia. Eu ia para as roças, ensinava a outros a ler, estudar, encontrava os canais de outras pessoas estudarem, fiquei cuidando da minha família, aí depois como eu tinha todo esse conhecimento, o que é que aconteceu no movimento indígena, quando tinha vaga para assentos, indicavam o meu nome, eu era livre, não tinha marido, minha vontade de servir e o conhecimento, aí foi para o Fórum Social Mundial, encontro em Paulo Alfonso, encontro no Projeto Pedra Branca [...].

(Entrevista MARIA-JOSÉ, mar. 2012)

Situação parecida a esta é representada, seja por lideranças de ‘papel’ como Lucélia e Noelí que foram catequistas, seja por pessoas que não têm o cargo de lideranças mas desempenham em determinados espaços esse papel como Leidiane e Cecília – ex-diretoras da escola de Pambú.

É importante salientar como o âmbito educacional tornou-se, nos últimos 10 anos, aproximadamente um espaço privilegiado para adquirir conhecimentos que podem ser valorizados para desempenhar cargos de representação do grupo.

Dois tipos de conhecimentos/capitais vão se tornando importantes para revestir o cargo de liderança: o conhecimento do mundo dos brancos e o conhecimento do mundo dos índios.

Observamos quais são os fatores que legitimam segundo as mesmas lideranças a própria escolha:

Antônio ‘de Oronso’, liderança de Jatobá (junto com o genro Zé Augusto) contou que ele se tornou liderança pelo conhecimento da história da aldeia e das práticas rituais.

Noelí, liderança de Pé de Areia/Lagoa Vermelha, se tornou liderança porque desde pequena tinha um trabalho comunitário, até começar a ensinar catequese. A mãe dela era “rezadeira e parteira [...] sempre foi referência na comunidade”.

Miguel Martin Barbalho, atual cacique da Missão Velha, disse que para ser liderança precisa de um dom que as pessoas possuem desde o nascimento: “tem pessoas que acham que ser liderança é só apontar e dizer ‘você vai ser liderança’”, mas não, liderança a gente já nasce com isto, a liderança de verdade já nasce com isto, a gente não muda, não tem como mudar, você mesmo sem saber sempre está fazendo o papel de liderança, porque está ali defendendo o teu povo, querendo trazer o povo no lugar certo”.

Ao mesmo tempo Miguel admite a possibilidade de ‘preparar’ o filho para ser liderança, segundo a aprendizagem de uma ética, “o lugar certo”, baseada no bem comum, solidariedade, sacrifício individual, participação nos rituais.

As vezes existe uma relação entre ‘as velhas lideranças’ - figuras de referência ritual, espaços rituais e as atuais lideranças.

Januário, liderança da Cruzinha, diz que sua mãe “tinha corrente de trabalho, ela levantou um cruzeiro na Ilha da Favela [atual território Truká]”.

Adoneli, liderança do aldeamento de Texeira, vai me mostrando um cruzeiro em Texeira aonde pagam promessas.

Lucélia Marisete dos Santos, liderança de Ibozinho, conta que o seu avô era liderança e a sua avó [Joana] era mestra de Toré que praticava em um cruzeiro em Pé de Areia. Lucélia, como Noelí, também fazia um trabalho de catequese na comunidade, antes de ser escolhida como liderança. Ela, como a maioria das lideranças entrevistadas, diz ter sido escolhida pelo povo. (CADERNO DE CAMPO, mar. 2012).

Estes dados levam a considerar a existência de uma correlação entre as atuais lideranças e os fluxos de reciprocidade interétnicos anteriores ao levantamento da aldeia. Nas lideranças é disperso o poder que quer se centralizar nas figuras do pajé e do cacique. Centralização do poder com o levantamento da aldeia e fragmentação do poder baseado nos fluxos se caracterizam como duas tendências antagônicas que organizam o grupo étnico. A relação entre estas duas dimensões é caracterizada por um dialogo continuo entre múltiplas historias e conhecimentos rituais de um lado e formação de uma tradição comum por outro lado. Todavia, já houve ocasião de dizer que esta não é a única lógica que domina o campo da autoridade.

A autoridade das lideranças, assim como aquela do cacique, é construída em um duplo plano: na tradição (capital/saber possuído) e na relação com os membros dos aldeamentos. Os moradores dos aldeamentos tem o poder de destituir uma liderança no caso não cumpra com os objetivos desejados. Isto salienta o duplo vinculo (tradicional e relacional) em que se constitui e legitima esta autoridade.

3.5 AÇÃO COLETIVA E AUTORIDADE FRENTE AOS GRANDES EMPREENDIMENTOS

As idéias de Melucci são muito úteis para analisar como a autoridade se articula no plano situacional. É suficiente pensar que os objetivos do grupo étnico são constantemente moldados de acordo às variações do contexto intersocietário e que os objetivos da mobilização coletiva são fundamentais na relação entre chefe e seguidores que fundamenta a autoridade, para entender como eventos que provem do contexto intersocietário influem no nível local sobre as formas de construir a autoridade.

Os Tumbalalá sempre estiveram contra os grandes empreendimentos que ameaçam o próprio território, seja a transposição do rio São Francisco ou a construção de novas barragens, em particular aquela de Pedra Branca.

Apesar disto, a postura do cacique Cícero mudou bastante ao longo do tempo: desde uma atitude explicitamente contrária, até a procura de acordos políticos para obter vantagens para o grupo frente a projetos considerados inevitáveis.

Nas últimas eleições para prefeito no município de Abaré, o cacique Cícero foi eleito pela terceira vez como vereador. Desde a primeira eleição, oito anos atrás, conseguiu acelerar a obtenção de alguns objetivos secundários do grupo, em primeiro lugar no âmbito educacional. O reconhecimento do povo em 2001 foi o primeiro passo para a reivindicação da educação escolar específica e da construção de novas escolas, até o Ensino Fundamental II.

Outros objetivos alcançados foram a construção de um posto de saúde em Pambú e de novas moradias nos aldeamentos; micro-projetos derivantes das negociações com o Ministério da Integração pela compensação do *Projeto de integração da bacia hidrográfica do rio São Francisco (transposição)*.

Além disto, um projeto de construção de 46 novas casas foi executado em Pambú que agora conta com um total de cerca de cem casas. Isto comportou um grande aumento demográfico e uma centralização das principais atividades nesta localidade.

Muitas coisas foram conseguidas com a parceria do município de Abaré, como nos relata Maria Leidiane, filha de Cícero:

foi surgindo a oportunidade dentro da aldeia através da luta, vem as pesquisas, realmente foi reconhecido que é um povo indígena aqui, de aí através de encontros, conferências de educação indígena, a gente foi conseguindo melhorar e avançar na educação, aí foi quando o Estado, junto com o município [Abaré], que hoje é parceiro da gente, a gestão de hoje, né? que já vem de 8 anos..A gestão que vem de 8 anos não tem preconceitos com a causa indígena, sempre apoiou, a gente tem reivindicações dentro da educação, na saúde, ele sempre foi parceiro e junto com o Estado, o governo da Bahia, em 2006 teve uma verba que saiu para ampliar a escola, dentro da aldeia 3 escolas, em Pé de Areia, na Missão Velha e aqui em Pambú, o governo municipal de Abaré juntou, deu a sua parceria e fez o prédio que nós temos hoje, assim nascem as oportunidade para o pessoal dentro da aldeia, os alunos não vão mais estudar fora até o ensino médio. (MARIA LEIDIANE, fev. 2012)

A redefinição dos objetivos e das alianças em relação ao contexto é fundamental para a manutenção da chefia e para a constante procura de legitimidade da autoridade. Ao mesmo tempo, a obtenção dos objetivos nas áreas da educação escolar e da saúde fez surgir novas figuras de liderança.

Apesar disto, o poder da autoridade nos Tumbalalá é limitado. Ele não atua nas questões familiares ou interfamiliares, mas unicamente nas questões mais gerais do grupo. Existe uma forte descentralização do poder baseado nos grupos familiares e nas relações que os articulam em uma rede de troca no plano religioso e do parentesco. Isto coloca a autoridade das lideranças como uma autoridade limitada¹².

Em particular, no caso do cacique Cícero Marinheiro, assistimos a um processo singular: quando em 2004 ele foi eleito como vereador pela primeira vez, teve um grande apoio internamente ao grupo. Com o passar dos anos a sua presença nas atividades rituais diminuiu bastante.

O reconhecimento do território indígena, por várias razões, é um processo demorado. Em 2007, foi elaborado o *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tumbalalá*. No mesmo ano, os Tumbalalá retomaram uma parcela do território perto do povoado de Pedra Branca.

O cacique/vereador diminui a própria visibilidade nos aldeamentos por estar ocupado com as novas atividades da ‘política’, que aportam benefícios concentrados na localidade de Pambú (município de Abaré) deixando insatisfeitos os aldeamentos do lado de Curaçá. Isto

¹² Estou bem longe de concordar com as teorias de Clastres (2003) que vê as sociedades indígenas ameríndias como ontologicamente contra o poder. Mas, me aproximo às teses de Raúl Zibechi (2007) quando, analisando a organização dos Quechua e Aymara que vivem na cidade de El Alto em Bolívia, fala de dispersão do poder em muitos micro-poderes.

provoca muitas críticas à sua forma de atuar por parte das lideranças do núcleo de São Miguel, mostrando um conflito interno ainda contido dentro certos limites.

Apresentarei aqui a situação relativa aos grandes empreendimentos que afetam o grupo étnico e as ações feitas, em termo de mobilização. O cacique Cícero relata brevemente a história em relação à transposição e à situação atual do projeto de barragem de Pedra Branca:

C.: Antes da transposição o pessoal do ministério de integração era obrigado fazer umas audiências públicas. Eles faziam, mas sem comunicar pra as comunidade na região. Aí aparecemos em Salgueiro como 2 ou 3 ônibus entre nós e os Truká. Desde 1999, 2000 que nós participava de algumas audiências, nós sabíamos de ser entre os atingidos só que antes o povo não se manifestava. Eu mesmo fiz denuncia na Sexta Câmara em Brasília antes de começar as audiências, em 1999. A primeira audiência que teve na região foi em Paulo Afonso, me parece que já foi em 2000. A gente começou participar e denunciar. Uns entendiam outros não entendiam. Teve várias manifestações na rua, na cidade, na pista ali em Pernambuco. A greve de fome foi em Cabrobó e Sobradinho.

L.: Qual é a situação da barragem de Pedra Branca?

C.: O que eu sei é que está parado, era pra gente estar participando dos estudos de impacto ambiental, mas até agora não apareceu ninguém. De Riacho Seco não tenho noticia, acho que o estudo foi feito.

(Entrevista CÍCERO MARINHEIRO, set. 2012).

O cacique da Missão Velha Miguel Martin Barbalho me contou que foi a partir de uma Audiência Publica, provavelmente aquela do ano 2000 em Paulo Afonso citada por Cícero, que o povo Tumbalalá começa a perceber-se entre os ‘atingidos’ pela transposição do rio. Até aquele momento o interesse – e a estratégia - do Ministério de Integração era voltado exclusivamente para aqueles povos indígenas em cujos territórios passariam os eixos da transposição. A falta de informação sobre os projetos do governo era total. João de Deus, liderança de Salgado, Porto da Vila e Marir, comenta assim os acontecimentos:

J.d.D.: De aí por diante, vários povos reunidos, Truká, Tuxá, Tumbalalá, Pipipã, Atikum, Kambiwa, não sei se Pankararú tava, no primeiro momento o que saiu de proposta de recomendação foi que barrasse a transposição, e os estudos que iam dar a licença ambiental. Até 2005 a gente conseguiu parar os estudos, a gente conseguiu parar por um ano ou mais. Só que depois o Presidente Lula disse que só Deus impactava deles fazer a transposição e o pessoal vieram. Só que vieram de que forma, com as Forças Armadas, disse que o exercito foi quem ia fazer e o exercito venho mesmo, com todo armamento de guerra e aí foi articulado o movimento ali no cerrote que é um dos eixos até a policia de aqui vieram lá pra tirar os manifestantes, índios, não índios, pessoal do MST, todos. Aí, o pessoal do Ministério da Integração foi convidar algumas pessoas de aqui pra fazer reunião lá na Ilha da Assunção e de aí por diante começaram com a proposta de compensação dos impactos. Nessa audiência que a gente colocava aqui, que a gente era atingidos, que já tinha sido atingido por projeto de barragens, que aonde tivesse qualquer obra ou projeto no rio ia afetar toda a população ribeirinha. De aí por diante foram que começaram a ter um olhar pra esse lado, de aí por diante vieram com as propostas de compensação que em realidade não compensa e além de não compensar é pela metade, passa a vida intera e nunca esse projetos chegam aqui. (JOÃO DE DEUS, set. 2012)

Como vemos nas entrevistas reportadas, lutar contra um mega-projeto comporta uma variabilidade de objetivos que vão desde a luta para que o projeto não seja realizado até a negociação da ‘compensação’ pelos danos recebidos. Os desafios aqui colocados permitem a criação de uma grande mobilização que junta vários grupos étnicos, indígenas e não indígenas, aonde são promovidas varias ações: a participação no Comitê de Bacias, a greve de fome de Frei D. Luiz Cappio, a participação nas audiências Publicas do Projeto de Transposição, os relatos de denúncias e proposições para revitalização do rio São Francisco, os Estudos de Patrimônio Genético, a promoção de seminários e oficinas sobre os grandes empreendimentos, assim como a participação em manifestações publicas, marchas e bloqueio de estradas.

Foi difícil durante a pesquisa de campo entender como todos esses acontecimentos dos últimos doze ou treze anos possam ter influenciado sobre a organização sócio-política do grupo e em particular sobre a forma de construção da autoridade. Tratarei fazer aqui algumas rápidas considerações:

1. A mobilização contra os grandes empreendimentos acontece durante o processo de regularização fundiária do grupo, ainda em andamento. A força do movimento contra a transposição diminuiu muito depois da eleição do novo governo de Luiz Ignácio Lula da Silva em 2002 e com sua reeleição em 2006. João de Deus menciona explicitamente a atitude do presidente frente a esse projeto. O contencioso se conclui com um ato de força do governo que manda as forças armadas aos canteiros de obras da transposição (não devemos esquecer que Lula era considerado um aliado dos movimentos sociais).

2. A participação na mobilização representa um momento de in-formação das lideranças e criação de alianças com outros atores sociais, em particular os outros grupos étnicos. Desde esse momento se desenvolve um sentimento de participação no ‘movimento indígena’.

3. A situação de conflito comporta atrasos no processo de regularização fundiária. No mês de abril de 2012 uma delegação Tumbalalá composta por sete lideranças viajou a Brasília para acompanhar a ‘questão do território’. Foi relatado que funcionários da FUNAI receberam dinheiro da CHESF para manter “na cesta do lixo” o relatório Tumbalalá. Somente depois de muitas pressões conseguiram descobrir o fato e ser ouvidos pelos órgãos competentes.

4. Durante os 12 anos de espera pela resolução da questão fundiária vão se aguçando os conflitos internos entre os dois núcleos político-religiosos.

5. O sindicato dos trabalhadores rurais do Projeto Pedra Branca dos reassentados da barragem Luiz Gonzaga de Itaparica, composto por 19 agrovilas, todas inclusas no território

reivindicado pelos Tumbalalá, contesta o relatório de identificação do território. Esta situação provoca várias tensões entre os trabalhadores rurais não indígenas e os Tumbalalá – alguns dos quais moram nas agrovilas.

6. Os projetos de barragens de Riacho Seco e, em particular, de Pedra Branca são vistos como uma nova ameaça em um contexto de fragilidade geral do grupo. A construção das barragens no rio São Francisco mudou completamente a forma de vida das famílias indígenas e não-indígenas camponesas que viviam da agricultura de vazante. A falta de terra nos Tumbalalá, devida a presença dentro do território de muitos pequenos posseiros, lhe obriga a condições de vida particularmente difíceis, aonde a principal fonte de renda é constituída pelas aposentadorias dos mais velhos. A confiança reposta nos líderes e no projeto étnico diminuiu, criando sentimentos de impotência e desconforto.

Para a análise desta realidade complexa precisamos juntar o modelo de análise da autoridade proposto por Weber (1967) com outras características que permeiam e definem as relações de poder nos Tumbalalá. A esse propósito, é útil, o estudo de Melucci (1976) sobre os movimentos sociais que ajuda a pensar a relação entre mobilização étnica (ação coletiva) e autoridade política.

Quando existe um sistema de relações, baseado na solidariedade, que liga os participantes de um determinado fenômeno e quando esses fenômenos são caracterizados pelo conflito, podemos falar de ação coletiva:

sono in grado di definire l'azione collettiva come l'insieme delle condotte conflittuali all'interno di un sistema sociale. Essa implica la lotta di due attori collettivi, ciascuno dei quali è caratterizzato da una specifica solidarietà e che si oppongono per l'appropriazione e la destinazione di valori o risorse sociali (1976, p.9)¹³.

Esse primeiro nível de definição deve ser seguido segundo Melucci por um segundo:

l'azione collettiva include anche tutte le condotte conflittuali che infrangono le norme istituzionalizzate nei ruoli, debordano le regole del sistema politico e/o attaccano la struttura dei rapporti di classe di una certa società (Ibid. p.17)¹⁴.

¹³ “estou em grau de definir a ação coletiva como o conjunto das condutas conflitantes dentro um sistema social. Essa implica a luta de dois atores coletivos, cada um caracterizado por uma específica solidariedade e que se opõem pela apropriação e a destinação de valores e recursos sociais” (tradução nossa).

¹⁴ “a ação coletiva inclui também todas as condutas conflituosas que quebram as normas institucionalizadas nos papéis, transcendem as regras do sistema político e/ou atacam a estrutura das relações de classe de uma determinada sociedade” (tradução nossa).

Aquela ação coletiva que satisfaz a primeira condição é chamada de ação conflitual, enquanto as ações que cumprem com as duas condições são chamadas de movimentos sociais.

Os desafios colocados pelo movimento indígena ao Estado-Nação permite considerá-lo como movimento social, segundo a definição de Melucci: a luta pela terra, os enfrentamentos aos grandes empreendimentos que questionam o modelo de desenvolvimento, a luta pela transformação da estrutura do modelo de estado mono-cultural europeu a um modelo de estado multicultural, podem ser considerados aspectos que ‘atacam a estrutura das relações de classe’, condição indicada pelo sociólogo italiano, para que um movimento seja considerado um movimento social.

A ação coletiva para Melucci é o resultado de um conjunto de forças, algumas que operam a favor dela e outras contra. Esse ponto de vista coloca a ação coletiva em um sistema de relações, sem cair na tentativa de vê-la como fruto apenas de uma das partes atuantes no conflito.

A autoridade política pode se caracterizar em um primeiro momento – a origem – através de modelos inovadores de ação que podem surgir de uma minoria dentro de um grupo. Uma vez consolidado o movimento, o líder tem o papel de manutenção da coesão do grupo e da obtenção dos objetivos. Esse segundo momento é denominado modelo de conformidade. O que liga a liderança aos seguidores é a ação coletiva.

O modelo analítico proposto agora nos permite atualizar as formas de legitimação da autoridade respeito ao modelo weberiano. Nos dois casos a autoridade é de alguma forma um produto social, mas, no caso da autoridade carismática e tradicional, a autoridade aparece como um conjunto de características intrínsecas ao líder (saber ritual, descendência, pertencimento territorial, carisma), ele é sinalado pela tradição.

No caso do modelo de Melucci, que considera a autoridade política como uma relação entre líder e seguidores, baseada na ação coletiva, temos uma concepção que nos permite lidar com um campo de forças que influem constantemente nas relações de poder e na organização do grupo e nos permite individualizar com maior sensibilidade os processos atuais, mudanças e consolidações.

A dimensão do conflito, própria das mobilizações étnicas, é o eixo norteador da legitimação da autoridade em Melucci. A luta pelo reconhecimento étnico e territorial, o conflito entre indígenas e posseiros, a defesa do território frente aos grandes empreendimentos, são aspectos da vida social, formados por relações de força. Frente a esses aspectos, o líder propõe estratégias, formas de ação coletiva nos quais os seguidores

participam. Esta relação é mediada pelos objetivos moldados segundo o contexto histórico-social determinado.

O que proponho na minha análise da situação Tumbalalá é a existência simultânea de dois modelos de construção da autoridade e não a superação de um frente ao outro. A forma em que os dois vão interagindo permite entender com maior eficácia as dinâmicas internas ao grupo. O conflito entre os dois núcleos político-rituais de São Miguel e Missão Velha, as características e os papéis das instancias do pajé, do cacique e do conselho de lideranças, mais bem compreendidas no capítulo seguinte.

4 CULTURA E PODER

4.1 SITUAÇÕES HISTÓRICAS

Os capítulos 2 e 3 podem ser vistos como uma história da construção de tipos de autoridade entre segmentos étnicos durante o processo de etnogênese Tumbalalá. A formação e transformação da autoridade são ligadas ao desenvolvimento de duas situações históricas distintas, que caracterizam o contato interétnico entre etnias diferentes no submédio São Francisco.

Quando Oliveira Filho (1988) usa a noção de situação histórica do *Seringal* e do *Regime Tutelar* entre os Ticuna do Alto Solimões, tenta mostrar o desenvolvimento das dinâmicas do contato interétnico que, por um determinado período histórico, acontecem em um quadro de relações de poder definido. Devemos pensar o contato interétnico como um “fato constitutivo, que preside a própria organização social e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico” (Ibidem, p.58).

As situações históricas são instrumentos analíticos do pesquisador que sublinham as mudanças em um campo de relações: entre atores sociais e deles com um território, seja do ponto de vista material quanto simbólico. A denominação escolhida por cada situação histórica corresponde ao tipo de ação coletiva que os índios empreendem pela própria sobrevivência física e cultural.

No nosso caso, a primeira situação histórica é caracterizada pelos Fluxos de Reciprocidade Ritual Interétnicos. É o momento histórico dos Guardiões da Tradição, tratado no Capítulo 2. Esta se constitui após a Lei de Terras de 1850, quando os territórios indígenas passaram a ser invadidos pelos fazendeiros e os antigos aldeamentos foram declarados extintos e assimilados por comarcas e municípios. As missões religiosas nesse período já eram inexistentes. Dois eventos caracterizam as primeiras décadas desta situação histórica: a destruição do império dos D’Avila e a mudança do povoado de Pambú para Capim Grosso, atual Curaçá.

Desde os anos 1940 do século XIX, a família D’Avila entra em bancarrota, começando um processo de venda de terras. Algumas terras foram vendidas aos foreiros que já as trabalhavam, outras foram adquiridas por pessoas que vinham dos sertões da Bahia e do Pernambuco.

Andrade afirma que, na época da sua pesquisa, a situação das propriedades rurais era bastante parecida àquela das primeiras décadas do século XX: as famílias Gomes-Tamarindo, Santos, Santana, Bispo-Anunciação (do mesmo tronco dos ‘Maurícios’) e Barbalho possuíam as terras no entorno imediato de Pambú. Estas famílias são os ‘trancos velhos’ de parte daquelas que hoje formam os Tumbalalá. Paralelamente existem outras propriedades dos regionais brancos (2002, p.134).

A atividade principal nessa época era a agricultura baseada no sistema de vazante, com cultivo de cana-de-açúcar, mandioca, milho, feijão, arroz, tomate, cebola, abobora, melancia. Outras atividades de sustento eram a pesca, caça e criação de animais nas pastagens das ilhas e ilhotas do rio São Francisco, nas margens do rio e nas chapadas. A insuficiência de terras levou algumas famílias Tumbalalá a trabalhar em terras dos posseiros, segundo o sistema de ‘arrendamento a meia’ ou ‘aluguel’.

Esta situação muda drasticamente com a criação das barragens de Sobradinho e Itaparica nos anos ‘70 e ‘80 do século passado. O controle artificial do rio quebra o sistema de agricultura de vazante, diminuindo também a quantidade de peixes e dificultando a criação de animais. Isto favorece a dependência entre índios e brancos, sendo os primeiros obrigados a prestar serviços aos segundos, cultivando suas terras. Poucos índios conseguem ter dinheiro suficiente para financiar a irrigação das roças: trata-se da compra de um motor para bombear a água, de fertilizantes para os terrenos e de agrotóxicos contra as pragas.

Ao mesmo tempo, as barragens construídas pelo complexo CHESF contribuem ao deslocamento de milhares de pessoas, desde os territórios inundados para novos territórios. Assim, em uma parte do território reivindicado pelo grupo étnico são situadas 19 agrovilas, onde são reassentadas 742 pessoas afetadas pela barragem Luiz Gonzaga (Itaparica). Segundo o *Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação da Terra Indígena Tumbalalá* (2005, p.121-122), a área ocupada representa quase a ‘metade’ do território reivindicado pelo grupo e é considerada uma das melhores áreas para cultivo, sendo uma chapada fértil.

Em todos esses anos, temos relatos da existência de vários fluxos de reciprocidade ritual que interligavam diferentes etnias, em particular Tuxá, Truká e Tumbalalá. A partir do final do século XIX e começo do século XX, na região do submédio São Francisco, os indígenas começam as primeiras mobilizações étnicas. O surgimento destas mobilizações é estreitamente ligado à situação de contato estabelecida.

Tomamos como exemplo o primeiro povo da região a ser reconhecido: os Tuxá. Entre os anos de 1889 e 1910 (fundação do SPI), os Tuxá perdem todas as ilhas do rio São Francisco. Aproximadamente 30 ilhas são ocupadas pelos fazendeiros. Os Tuxá, por

intermédio do seu líder João Gomez, conseguem recuperar uma destas ilhas em 1937, a Ilha da Viúva.

A procura dos direitos por parte dos indígenas é vista pelos posseiros como uma ameaça. Por isto, eles tentam neutralizar o *focus* da sua identidade: a religiosidade e as práticas rituais. Muitos relatos enfatizam a hostilidade dos fazendeiros locais contra os índios, particularmente frente às praticas rituais. Pelos índios a necessidade de ter um território próprio se faz ainda mais urgente nesta situação.

Os Tuxá passam seus saberes rituais aos índios da Ilha da Assunção. O capitão João Gomez é considerado como parte da história Truká, embora seja um grande líder Tuxá. Foi ele que informou Acilon Ciriaco sobre o caminho para a procura dos direitos dos índios. A partir da década de '40 os Truká começam a própria mobilização, em um contexto de forte repressão por parte dos posseiros na Ilha da Assunção.

O mesmo contexto de perseguição e hostilidade é vivido pelos índios da Bahia. Por isto, os Guardiões da Tradição são considerados, hoje em dia, aquelas pessoas que permitiram a manutenção de um saber, que estava em perigo de se perder. Na concepção nativa, é graças a eles que o elo fundamental com a tradição indígena não foi cortado e pude ser resgatado através do Levantamento da Aldeia.

A autoridade por eles possuída não se constitui em cargos políticos específicos, eles são reconhecidos exclusivamente como mestres e mestras de Toré, que desenvolvem atividades curativas: benzedores/as, rezadores e rezadeiras, parteiras, etc. Nesse grupo de pessoas ninguém tem uma autoridade maior do que os outros.

A organização social está embasada em núcleos familiares ligados a fluxos de reciprocidade ritual. A relação entre os mestres de Toré e os membros dos terreiros é definida através de relações de parentesco e solidariedade.

Essa situação começa a mudar sensivelmente em 1993, com o reconhecimento da Ilha da Assunção como Terra Indígena Truká. Daí, os fluxos de reciprocidade ritual vão diminuindo; em alguns casos algumas amizades históricas permitem acordos e acomodações para o cultivo e uso das ilhas e ilhotas do rio; em outros casos assistimos à expulsão de famílias Tumbalalá pelos Truká, causando certa animosidade entre os dois grupos.

O reconhecimento da Ilha da Assunção como TI Truká foi de estímulo pelo Levantamento da Aldeia, que caracteriza uma nova situação histórica. Com a intensificação da procura dos 'direitos dos índios' acontecem mudanças significativas no contexto intersocietário e no campo interétnico.

Observa-se a constituição de dois grupos (que chamamos de núcleos político-religiosos), que disponibilizam a própria história como capital simbólico, não apenas de uma origem comum, mas de uma forma particular de construir a autoridade como fundamento de um projeto comum.

Novos atores começam a interagir no campo interétnico: a ANAI e o CIMI como aliados para realização dos objetivos do grupo; tece-se um diálogo com instâncias do Estado, como a FUNAI de Paulo Afonso e Brasília, ou a Sexta Câmara da Procuradoria Geral da República; o projeto de Levantamento da Aldeia leva algumas lideranças Tumbalalá a conhecer as mobilizações de outros grupos étnicos por objetivos semelhantes e a participação em eventos, conjuntamente, permitindo a criação de novos laços de amizade e de troca político-ritual.

Nesta situação histórica, os grupos conflitantes procuram legitimidade nos aliados e/ou órgãos do governo: a FUNAI, o CIMI e a ANAI inicialmente; as prefeituras de Abaré e Curaçá sucessivamente. Os fluxos de reciprocidade ritual com outros segmentos étnicos diminuem com o estabelecimento das fronteiras étnicas e o reconhecimento de territórios definidos, embora todos os grupos étnicos se considerem como parentes e aliados frente aos ‘brancos’. Paradoxalmente, as fronteiras étnicas diminuem as relações constituintes dos grupos étnicos.

Nas duas situações históricas, os membros do grupo enfrentam as ameaças à própria existência física e cultural, representadas pelos posseiros, pelos empreendimentos do governo e pelos projetos da CHESF: a construção das barragens no rio São Francisco, durante o século passado, e os projetos de transposição e de novas barragens, recentemente.

Com o reconhecimento étnico, o grupo vai adotando uma organização sócio-política particular, onde se estabelecem cargos de chefia política: pajé, cacique, liderança. Os Guardiões da Tradição exerciam a própria autoridade de mestres de Toré, mas esta autoridade não era centralizada, nem assumia especificidades próprias de uma autoridade política. “Ninguém era mais que o outro”, disse-me o cacique Cícero Marinheiro. Não havia uma centralização, porque não existiam fronteiras étnicas definidas. O que havia eram fluxos de reciprocidade distintos, como parte de uma rede interétnica de trocas político-rituais. A autoridade era *difusa* nesta rede.

Com o Levantamento da Aldeia e a configuração de uma nova situação histórica, que muda os padrões relacionais entre ‘índios’ e ‘brancos’ e entre os próprios índios, surge a necessidade de definir uma autoridade única e de estender o seu poder às funções de

organização interna e de guia nas relações com o contexto intersocietário, como porta voz das reivindicações do grupo.

A autoridade difusa passa a ser uma autoridade centralizada. Esta tendência entra em conflito com fluxos e redes de alianças que tendem a dispersar o poder como vimos no capítulo anterior. Contudo, as novas formas de exercer a autoridade vão se legitimando segundo modelos e esquemas em parte presentes na situação histórica antecedente e em parte próprios da nova situação.

O estudo dos acontecimentos dos últimos quinze anos marca uma diferença substancial com o trabalho de Andrade (2002). Em *Um rio de histórias*, o seu estudo enfoca aquela que chamemos de situação histórica dos fluxos de reciprocidade ritual. Isto o leva a afirmar que

não está implícita uma continuidade entre etnias ‘emergentes’ atuais e as de outrora, pois o que se conserva na história da região como variante estrutural são as redes de comunicação interétnica e não os estoques culturais que nelas são remanejados e reproduzidos (2002, p. 117).

O presente estudo nos leva a dizer que as “redes de comunicação interétnica”, que individualizamos na existência de diferentes fluxos de reciprocidade, não são “variantes estruturais”, mas próprias de uma determinada situação histórica, onde se desenvolve uma determinada estratégia dentro do campo interétnico e suas relações de poder.

Na primeira situação histórica, as mudanças ocorridas com a chegada de novos posseiros (na metade do século XIX), com a construção de barragens (na segunda metade do século XX) e com o reassentamento dos atingidos pelas hidroelétricas (na década de ‘80 do século XX) não provocam uma mudança nos padrões de relacionamento entre os índios da região, nem com o próprio território (embora criem mais dificuldades). Com o reconhecimento étnico e os processos de reivindicação ou reconhecimento de um território específico, mudam-se a situação e as relações de poder, desestimulando drasticamente os fluxos de reciprocidade e favorecendo a formação das fronteiras étnicas.

A identidade étnica deve ser considerada como uma estratégia política, porém isto não significa que ela seja inventada. Como veremos, cada pessoa pertence simultaneamente a vários grupos com os quais se identifica. Poderíamos falar de múltiplas identidades. Desse modo, a escolha de ‘ativar’ a etnicidade como sistema de pertencimento e luta pelo reconhecimento frente ao Estado-Nação é um posicionamento estratégico de ordem não apenas cultural, mas político e econômico. Frente às dificuldades, na situação histórica dos fluxos de reciprocidade, o grupo começa a ativar processos que permitem a construção de

fronteiras étnicas, visando a luta pelos direitos como fim desejável para garantir a sua sobrevivência física e cultural.

4.2. FORMAS DE CONSTRUÇÃO DA AUTORIDADE POLÍTICA

Os dados e as interpretações propostas nos capítulos anteriores nos permitem observar as articulações, no campo interétnico Tumbalalá, entre os aspectos simbólicos da tradição e as relações de poder. Isto consente analisar algumas formas de construção da autoridade.

Observamos dois modelos de formação da autoridade: o primeiro, que poderíamos chamar de modelo tradicional-carismático, resumido nos tipos de autoridade tradicional e carismática elaborados por Weber (1967); e o segundo, que poderíamos chamar de modelo relacional, cuja legitimidade se funda na relação entre líder e seguidores, baseada na noção de ‘ação coletiva’ de Melucci (como visto no Capítulo 3). A relação está embasada na solidariedade, embora gere tensões e expectativas que devem ser enfrentadas positivamente pelo líder, por renovar a sua autoridade.

Na situação histórica dos fluxos de reciprocidade ritual interétnica, podemos observar desdobramentos do modelo de autoridade tradicional-carismática que chamarei de esquemas de atuação:

a) Esquema Fundacional: é representado por Acilon Ciriaco e Antônio Lourenço. Consiste na ativação de uma autoridade religiosa que não existia anteriormente ou não era reconhecida coletivamente pelo grupo étnico. Está caracterizada pelo esquema:

crise → elemento compulsão → aprendizagem-natureza → revelação

Uma crise psicofísica inicial é interpretada como um sinal dos encantados para que o doente comece o processo de reatamento do diálogo com os encantados, visando o levantamento da aldeia. O elemento de compulsão é representado pelos castigos que podem derivar de uma falta de atuação. A autoridade adquirida está embasada na acumulação de um capital/saber que vem da natureza e que culmina com a revelação do nome da aldeia por parte do líder mítico, Manoel Ramos, “o dono da aldeia” tumbalalá.

Segundo a frase de Antônio Lourenço: “não foi ninguém que me deu, tudo o que eu sei vem da natureza”, o acesso a ‘natureza’ é direto, não mediado pela sociedade/cultura. Esta

mediação, quando é exibida por outros, é vista com desconfiança, como sinônimo de invenção ou mudança respeito à mensagem original.

b) Esquema da Transmissão: o capital/saber é transmitido por alguns mestres. A transmissão vem da participação em um fluxo de reciprocidade ritual (sociedade/cultura). O esquema é:

participação ritual → aprendizagem em rede → revelação

Exemplos do modelo de autoridade por transmissão são representados pelos Guardiões da Tradição e por Luiz Vieira Fatum, o pajé de São Miguel. Esse último, participando do fluxo de reciprocidade ritual da sua família, os Fatum, junto com os Carro, os Pandé, Odília e Acilon Ciriaco, aprende as práticas rituais, até se tornar mestre de Toré. Obtido o saber ritual e já visando os direitos da aldeia, ele teve a revelação por Manoel Ramos, se tornando pajé da aldeia tumbalalá.

Esse segundo esquema foi privilegiado pelas agências indigenistas, por ter uma legitimidade interna maior e por ser sustentado por redes de troca ritual consolidadas com outros grupos étnicos. Os dois esquemas procedem dos nativos e são elaborados a partir do campo interétnico.

O modelo tradicional de autoridade está presente nas duas situações históricas descritas, embora na situação do levantamento da aldeia se encontre combinado com o modelo relacional e seus desdobramentos. O tipo de dívida construída na relação com os encantados funda esta autoridade.

A instância do pajé pode ser enquadrada nesses esquemas de autoridade, enquanto a chefia do cacique cabe só parcialmente nesses. Os encantados ‘sinalizam’ o cacique, mas a sua autoridade tem características vinculadas à mobilização étnica e à obtenção dos objetivos do grupo. É por isto que o modelo relacional parece integrar e satisfazer os requisitos necessários para a manutenção e a reprodução desta autoridade, permitindo dar conta do contexto intersocietário mutável e das influências que os grandes empreendimentos têm sobre a organização sócio-política do grupo étnico.

A presença de dois tipos de autoridade na instancia do cacique permite entender a aparente contradição de um cargo irrevogável, segundo o modelo tradicional, porque foi sinalizado pelos encantados, mas revogável, segundo o modelo relacional, no caso em que o cacique não satisfaça as expectativas dos seguidores.

A contradição pode resolver-se com um lento processo de esvaziamento do poder, devido à desconfiança dos membros do grupo, e/ou com uma reinterpretação dos códigos culturais que constroem a tradição.

No primeiro caso, o cacique perde a capacidade de mobilização. A solidariedade dos seguidores, que sustenta a ação coletiva, pode acabar. Nesta situação se cria um *impasse* entre os dois modelos.

No segundo caso teremos uma mudança da ‘tradição’, como por exemplo, a perda de centralidade do sistema ritualístico baseado nos encantados. Nesse caso, estão em questão os mesmos critérios de pertencimento étnico.

Com os dois modelos propostos, não quero cair em uma dicotomização ingênua: velho/novo, tradição/modernidade, nativo/administração-regime tutelar. Ambos são reelaborações nativas de situações históricas determinadas, sócio-politicamente construídos no campo interétnico.

Na concretude do caso de Cícero, por exemplo, o modelo relacional funciona segundo determinadas estratégias de aliança e ação, elaboradas pelo cacique e fundadas, inicialmente, no fluxo de reciprocidade de São Miguel e, sucessivamente, nas alianças políticas externas, ligadas ao cargo de Vereador no município de Abaré.

Nesse segundo momento da história do cacicado de Cícero, que vai até a atualidade, a solidariedade que o liga aos seguidores vai se concentrando entre seus parentes e vão se ampliando às alianças políticas externas.

Devido a esta escolha e atuação do cacique, uma serie de benefícios são obtidos pelo grupo, embora sejam localizados na maior parte dos casos em Pambú: posto de saúde, ampliação do local da escola e extensão até o ensino fundamental II, projeto de novas casas (46 em 2012).

No caso de Miguel, temos uma atualização diferente do tipo de autoridade relacional. O seus seguidores pertencem ao aldeamento da Missão Velha. As alianças tecidas incluem o fluxo de reciprocidade ritual da Missão Velha e aquele de São Miguel. Miguel participa do Toré na Missão Velha e na Retomada (onde o ritual é oficiado pelos mestres de São Miguel). A sua participação nos dois fluxos é devida a uma antiga relação de fidelidade ao grupo de São Miguel, pois anteriormente ele era liderança desse grupo.

Apresentarei uma esquematização da realização prática do modelo relacional, segundo o sistema de aliança privilegiado. Esse sistema deve ser pensado como uma tendência ou um projeto, e não como uma realização acabada:

a) Esquema de Aliança de parentesco e externa (ex. Cacique Cícero Marinheiro).

→ Participação em cargos políticos da estrutura administrativa do

Estado-Nação (Vereador no município de Abaré).

→ Estabelecimento de alianças internas (núcleo familiar) e externas para alcançar os objetivos do grupo.

→ Centralização dos benefícios.

→ Importância dada à educação escolar indígena específica.

→ Atritos com os membros do fluxo de reciprocidade por Transmissão (São Miguel).

b) Esquema de Aliança aberta nos dois fluxos de reciprocidade da Missão Velha e de São Miguel (ex. Cacique Miguel Martin Barbalho).

→ Estratégia que permite se beneficiar da aliança com o grupo dominante no acesso aos privilégios e manter a própria representatividade interna.

→ Participação dos rituais na Missão Velha e na Retomada. A retomada é considerada o espaço simbólico da mobilização étnica, da ação conduzida pelo Cacique Cícero. Isto confirmaria o ponto anterior.

→ Atritos com o pajé Antônio Lourenço, que gostaria de uma aliança restrita aos membros do seu núcleo político-ritual.

→ Atuação compartilhada pelos membros do seu fluxo de reciprocidade.

Aqui delineeii alguns esquemas de atuação de dois modelos de autoridade derivantes de uma situação histórica de contato interétnico. Os modelos são abertos, potencialmente podem gerar múltiplos esquemas e múltiplas combinações entre eles.

No caso de Cícero, por exemplo, o modelo tradicional por transmissão entra em conflito com o modelo relacional baseado na aliança de parentesco e externa, fato que ocasiona os atritos com o fluxo de reciprocidade de pertencimento inicial (São Miguel). No caso do cacique Miguel, o modelo tradicional por transmissão se integra com o modelo relacional de aliança aberta aos dois fluxos.

No caso das Lideranças, a autoridade decorre do modelo de autoridade tradicional por transmissão (com a participação nos fluxos de reciprocidade) e do modelo relacional enquanto respondem das próprias ações frente aos membros do aldeamento de referência e ao cacique.

Uma observação deve ser feita à aplicação do modelo de autoridade tradicional por transmissão às Lideranças: como foi mostrado anteriormente este modelo se desenvolve segundo a linha *participação ritual* → *aprendizagem em rede* → *revelação*. No caso das

Lideranças, a participação em fluxos de reciprocidade ritual não se conclui com a revelação, sendo esta condição pré-requisito exclusivo do cargo de pajé.

Os Tumbalalá redefinem dentro cada situação histórica, e segundo as mudanças no campo interétnico, o que consideram como cultura e tradição. Nesta visão não tem sentido falar de modelos nativos em contraposição a modelos impostos pela situação de dominação existente. Os modelos que vão se constituindo são a resultante das formas de apropriação que os sujeitos políticos fazem das possibilidades criadas pela situação de contato.

O conhecimento que ele tem do outro cria para si próprio alternativas de ação inexistentes na tradição: a situação de contato interétnico amplia o leque das escolhas fazendo surgir contexto onde as referências tradicionais podem ser reinterpretadas e reajustadas, ou inversamente trocadas por outras. Contudo, quaisquer que sejam estas referências, elas procedem do nativo e continuarão a ser diferentes das definições dadas pelo branco às situações de contato interétnico (OLIVEIRA FILHO, 1988, p.265).

Isto não deve desvalorizar a importância atribuída à tradição. Qualquer mudança social precisa ser filtrada pelos códigos culturais existentes, “traduzida na linguagem da tradição e adaptada às características do universo mítico” (Ibidem, p.274).

É por isto que o modelo relacional de autoridade se desenvolve em quanto vinculado ao modelo tradicional que fundamenta o exercício do cargo. As mudanças são possíveis a partir daquilo que existe, mantendo com ele um vínculo (embora fosse para negá-lo).

4.3. IDENTIDADE E ESTRATÉGIAS DE AÇÃO POLÍTICA

As questões levantadas até agora permitem avançar algumas idéias sobre a etnicidade e as estratégias de mobilização política usadas pelos Tumbalalá tentando uma aproximação entre duas leituras teóricas dos processos identitários.

Susana Viegas (2007), na sua análise da construção da identidade nos Tupinambá de Olivença, privilegia uma antropologia do cotidiano baseada na experiência pessoal direta, aparentemente se contrapondo ao modelo de diferença por alteridade:

em vez da “alteridade”, que a modernidade reificou como padrão da diferença cultural, é o “prosaico” que permite contornar muitas das descrições feitas ao longo desse estudo: a forma como a mãe se preocupa em cuidar cotidianamente do filho; os momentos de ciúmes, vingança e tensão entre primas, cunhadas e mães potenciais de um filho; os convívios em torno do consumo de cachaça; as visitas entre vizinhos e parentes; os diferentes modos de falar; a memória e o esquecimento como condição de vida depois da morte de um parente próximo; e a inscrição da memória no espaço (VIEGAS, 2007, p.276).

A análise feita por Viegas tenta mostrar como a perspectiva analítica da identidade étnica baseada na ação política perde de vista, no caso dos Tupinambá de Olivença, os processos de construção da identidade baseados na experiência cotidiana, dando ênfase à ‘invenção’ da identidade étnica baseada em valores comuns e em uma determinada forma de organização política.

Os sentidos comuns à ideia de pertencer orientam-se mais por entendimentos sobre como se vive e modos de rememorar um território, do que tomam por referência valores do coletivo e da representatividade política. (Ibidem, p.212, grifo nosso).

Desde o ponto de vista desenvolvido neste texto, as duas abordagens não podem ser vistas de forma excludente. Níveis diferentes de relação não devem ser separados e tomados isoladamente já que estão relacionados. O risco é aquele de negligenciar as relações entre eventos locais e extra-locais, como por exemplo, a relação que os grandes empreendimentos têm com as relações locais.

É possível tentar uma comparação entre o caso dos Tupinambá, a falta de “uma comunidade” e de “uma organização ao redor de um líder/chefe”, e os processos atuais entre os Tumbalalá.

Em primeiro lugar, deveríamos aceitar a ideia de que, entre os Tumbalalá, cada pessoa tem um sentido de pertencimento a identidades múltiplas. As situações específicas determinam o nível de união/fragmentação no qual situar-se.

Uma observação de campo pode ser exemplificadora. Na minha última viagem ao campo em setembro de 2012, ouvi um relato sobre a viagem a Brasília de uma delegação de Tumbalalá para uma série de encontros com instâncias do Estado sobre o processo de regularização fundiária em andamento. A delegação era composta por seis pessoas incluindo o cacique Cícero Marinheiro e o cacique da Missão Velha Miguel Martin Barbalho.

Frente a um objetivo comum, os caciques dos dois núcleos político-religiosos agiram em conjunto, embora exista uma divisão interna. Além disso, dentro de cada grupo existem diferenças ligadas ao pertencimento a grupos familiares e/ou fluxos históricos de reciprocidade diferentes.

Para um Tumbalalá a “forma de viver e de rememorar um território” se liga à prática ritual, ao reconhecimento da sacralidade de um território e às experiências vivenciadas em relação ao Toré e aos encantados, em particular aquelas de ordem mítico/religiosas. A

religiosidade não é apenas uma dimensão extraordinária, mas uma dimensão do cotidiano. O espaço ritual funda um *ethos* que abrange os âmbitos domésticos da vida cotidiana.

A formação da identidade étnica visando à obtenção dos ‘direitos’ face ao Estado é um processo em andamento. Dois projetos étnicos se afirmam e, paralelamente ao reconhecimento do território Truká, os fluxos de reciprocidade ritual interétnica desarticulam-se.

A maior parte das pessoas se articula ao redor dos dois núcleos de São Miguel e da Missão Velha (nos Tumbalalá). As redes de troca são mantidas internamente aos grupos étnicos e não entre eles. Contudo, vão-se criando redes de comunicação com outros grupos étnicos através de *performance* rituais durante a participação de mobilizações.

Mudam os fluxos de reciprocidade ritual; aumenta o sentimento de pertencimento a um aldeamento específico (fixação no território); recentemente e em vista do futuro reconhecimento territorial, estão se formando ‘associações’ que agrupam aldeamentos contíguos com o fim de apresentar projetos e acessar a financiamentos.

Nesse primeiro nível de análise, podemos ver vários processos identitários em movimento e recíproca articulação: identidade étnica, núcleos político-religiosos, fluxos de reciprocidade ritual, grupos familiares e talvez no futuro as ‘associações’.

Provavelmente é na tentativa de articulação desses diferentes níveis que deve ser procurado o que significa ser Tumbalalá. Níveis que vão desde o âmbito doméstico até as esferas da mobilização étnica.

Nesse caso, a identidade não é formada apenas pela alteridade frente ao outro, mas pela semelhança que caracteriza a diferença cultural por um leque de possibilidade no arco da identidade/alteridade (como colocado no Capítulo 1).

Isto nos leva a outro discurso sobre os processos identitários que tende a salientar a dicotomização entre sistemas baseados no nascimento e sistemas baseados em identidades performativas.

A identidade Tumbalalá se constrói por meio de ambos os sistemas: enfatizam-se o aspecto performático da identidade: “índio procura a tradição de índio, a própria descendência”. Esta frase me foi referida para enfatizar a dimensão da escolha que deve ser feita para aderir ao projeto étnico. Não é suficiente “ter sangue de índio”. O sangue deve se mostrar, falando metaforicamente, com a prática ritual. Nascer em uma determinada família é uma condição necessária, mas não suficiente.

Nas diferentes conversas me foi contado que no começo da mobilização étnica fizeram diferentes reuniões para ver quem queria lutar para o levantamento da aldeia e quem não.

Muitos não quiseram e se juntaram posteriormente, outros escolheram não participar do movimento. O nascimento precisa ser sustentado para ser Tumbalalá. As formas de sustento é a participação na mobilização étnica (prática ritual, viagens, retomadas, reuniões, etc.)

As considerações feitas sobre as situações históricas, os modos de construir a identidade e a autoridade política, permitem analisar as formas de ação coletiva elaboradas pelos Tumbalalá.

Em primeiro lugar, como já vimos anteriormente, a fragmentação interna – que considero parte de um processo histórico de construção da identidade étnica, em andamento, e não uma condição estrutural – não permite uma forte centralização do poder, contribuindo a uma mobilização étnica débil. Os movimentos de união e desunião são parte das estratégias de ação escolhidas.

O cacique, sendo visto como “o caçador”, é o intermediário entre os membros do grupo e os ‘brancos’. Ele é a pessoa que esteve em todas as viagens realizadas visando a procura dos direitos da aldeia, conheceu o mundo “lá fora”. Como vimos, a sua autoridade é legitimada, seja pela tradição seja pela ‘relação’ de confiança com os seguidores. No primeiro caso, é a adesão aos códigos culturais derivantes da tradição que lhe permitiu se tornar cacique, no outro é a capacidade de transitar desde esses códigos até aqueles dos brancos que confere poder à sua autoridade.

O foco da mobilização étnica Tumbalalá é o ritual como espaço que funda um discurso sobre a verdade, o que significa ser verdadeiramente índio e especificamente Tumbalalá. A prática dos rituais é um aspecto fundante da mobilização étnica.

Assim, a ação política tem o seu fundamento e sustento no ritual, embora inclua um âmbito experiencial maior. Por isto, o cacique tem que voltar periodicamente a visitar o pajé, relatar como estão andando as coisas e seguir praticando os rituais. O cacique e as lideranças, transitando entre os índios e os brancos, participam de uma continuidade de comunicação com outros códigos culturais. Esses podem entrar a ser parte dos códigos do grupo étnico através de um processo de reelaboração cultural, e não simplesmente absorvidos ou aceitados.

Atuar politicamente significa transitar entre perspectivas (códigos culturais) diferentes, seguindo determinados objetivos.

Quando um cacique indígena assume cargos ou quer assumir cargos públicos próprios do mundo dos brancos, isto é geralmente visto de forma problemática. Diferentes casos podem ser citados nos grupos étnicos do Nordeste: podemos voltar ao caso de Cícero Marinheiro, que em 2012 foi eleito vereador pela terceira vez no município de Abaré, ou de Neginho, cacique Truká, que é vereador no município de Cabrobó. Nestas situações, a

possibilidade do acesso ao cargo é vivida de forma problemática. Muitas vezes se recorre à consulta aos encantados ou à aprovação do pajé.

No caso Tumbalalá, o pajé Luiz é fortemente contrário ao exercício do cargo de vereador por parte de Cícero, considerando que “a política é negocio dos brancos, Toré é negócio de índio, porque se envolver nos brancos”. O pajé é aquele que transita (interpreta) entre o mundo dos encantados e o mundo dos índios, o cacique transita (interpreta) entre o mundo dos índios e aquele dos brancos.

O que o pajé Luiz está criticando não é o trânsito, mas a adoção de uma forma de vida que pode levar a assumir códigos culturais que não pertencem aos índios. Ser vereador é assumir um cargo administrativo da organização social dos brancos.

Para esclarecer esse ponto, gostaria de fazer um parêntese, mais uma vez, sobre os Tupinambá de Olivença. Viegas mostra como a noção de espaço como matéria deriva do pensamento cartesiano, próprio do mundo ocidental. Segundo a autora, os Tupinambá de Olivença têm uma noção de espaço antikantiana e antinewtoniana, mais parecida à visão fenomenológica vinculada à experiência vivida. O espaço não é *pensado* como pura extensão da matéria, mas *vivido* como estar-no-espaço (2007, p.271-272).

Atualmente, muitos Tupinambás fazem ironias sobre os próprios antepassados que “por umas garrafas de cachaça” venderam a terra aos brancos. Viegas mostra como isto não aconteceu por ingenuidade, mas por situações de “compatibilidade equivocada”.

Os índios-caboclos viviam em *lugares* - grupos de unidades habitacionais – que compreendiam os pés de fruta, o quintal, a roça, e a construção da casa. Eles usavam um pedaço de terra e quando consideravam que a ‘vida’ se havia esgotado, deixavam o *lugar* e iam criando outro, deixando a mata nascer novamente no antigo *lugar*.

Quando os brancos chegaram com a intenção de comprar a terra dos índios, eles deixaram os *lugares*, que em pouco tempo deixariam de todo jeito. Eles não consideraram as condições de troca como desvantajosas. Isto acontecia porque existiam *intervalos de comunicação* entre dois códigos culturais diferentes. Quando ao redor de 1960, esses intervalos vão se dissipando se torna claro, segundo a autora, o projeto dos brancos de ocupação permanente das áreas indígenas e o mau trato recebido em troca.

O interessante para nós é o acesso por parte dos índios aos códigos dos brancos. Isto permite em muitos casos a adoção de códigos culturais aparentemente opostos. Como é claro que o espaço pensado como matéria é condição *necessária* para a redução da terra a uma mercadoria, quantificável e apreciável – no sentido literal de ‘dar um preço’ -, os indígenas vão lidando com esses códigos próprios do capitalismo.

O território não é somente um espaço sagrado, o lugar da morada dos encantados, mas também um recurso econômico que pode ser medido, dividido, mapeado, comprado e vendido. A forma de lidar com códigos diferentes é uma dinâmica própria de cada forma cultural. Em muitos casos quando os dois são adotados, a propensão por um ou outro depende de critérios situacionais específicos.

Nos Tumbalalá visões diferentes sobre o espaço coexistem. Em muitos casos a perspectiva do *Outro* (uma qualquer do campo interétnico) é tomada pelos índios em uma situação e recusada em outras.

No caso, ser cacique e vereador significa não somente transitar entre os diferentes códigos culturais, mas possuir os dois. Cícero age como cacique nos aldeamentos Tumbalalá, mas também, como candidato a vereador durante a campanha eleitoral, com manifestos, numero e bandeirinha de cor por todas as partes. Isto gera confusão nos próprios Tumbalalá. Uma liderança uma vez me disse, “ao final o povo fica lhe vendo como vereador, como político, mais do que como cacique”, isto significa, como ‘branco’.

Por outro lado, como vimos pelos modelos de autoridade, o leque das possibilidades na situação de contato interétnico vai mudando, tornando acessíveis aos indígenas estratégias de ação política antigamente domínio dos brancos.

A ação coletiva que funda o modelo de autoridade relacional é também a ligação entre estratégias distintas de conduzir a mobilização do grupo que vão desde o transito entre códigos culturais e a sua constante reelaboração por parte do grupo até a troca e a adoção de códigos culturais do ‘outro’. Neste espaço de possibilidades a autoridade se legitima.

Nas situações históricas tratadas duas estratégias de ação coletiva se afirmam, legitimando determinadas formas de autoridade: a primeira vinculada aos Fluxos de Reciprocidade Político-Ritual que instaura uma forma de autoridade difusa baseada no modelo tradicional-carismático e a segunda que chamamos de Levantamento da aldeia – e baseada na união do modelo tradicional com aquele relacional - onde duas tendências antagônicas determinam a forma organizacional do grupo étnico: uma força centralizadora do poder baseada nas figuras do cacique e do pajé e uma tendência a dispersar o poder baseada na ‘internalização’¹⁵ dos fluxos de reciprocidade interétnicos cuja herança simbólica é transmitida – em alguns casos - às lideranças. Estas duas formas de ação, determinadas pelo contexto histórico, são elaboradas no transito entre códigos culturais, segundo continuidades e intervalos de comunicação presentes no campo interétnico.

¹⁵ Os fluxos de reciprocidade assumem uma dimensão interna ao grupo étnico perdendo a característica interétnica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O foco deste trabalho é a relação entre poder e cultura: as formas de construção da autoridade política e as estratégias de ação coletiva de fato se articulam na relação entre esses dois domínios.

As situações históricas dos Fluxos de Reciprocidade Político-Rituais e do Levantamento da Aldeia mostram como relações históricas de poder se desenvolvem ativando determinados processos identitários e mudando a forma de se relacionar ao território, sejam em termos econômicos, simbólicos e culturais.

Passamos desde os antigos aldeamentos de 1850 à forma de agricultura de vazante, desde o arrendamento a meia até começar um processo de regularização fundiária – com o processo de etnogênese – visando à posse da terra. Nestes processos mudam não apenas as formas e tecnologias de produção, mas também as formas simbólicas de se relacionar ao território.

As situações históricas não informam apenas sobre a relação de poder entre Estado-Nação e grupos étnicos, mas sobre um campo de relações que envolvem diferentes atores sociais, os quais têm um papel ativo nas transformações culturais. O campo pode ser pensado como um campo de forças estruturantes. Através de posicionamentos e estratégias situacionais no campo vão se estabelecendo determinadas configurações culturais.

É a análise dos intervalos e das continuidades de comunicação presentes no campo que direciona o trabalho de Gluckman (2010), em particular me refiro à análise de uma situação social específica, ‘a inauguração de uma ponte’ na Zululandia. Posicionamentos e formas de atuar são estabelecidos a partir do nível de interação com os outros, e próprio a comunicação baseada em um sistema de interdependências mostra ao pesquisador uma união na situação de conflito. Desta forma, muito provavelmente, os Tumbalalá não existiriam sem o campo interétnico de pertencimento e em relação ao qual determinam o próprio projeto étnico. As relações de poder que caracterizam o campo se refletem no plano simbólico influenciando as formas da vida cultural.

Para entender no detalhe estas dinâmicas analisamos as mudanças em construir e legitimar a autoridade nos Tumbalalá ao longo das situações históricas de referência e as formas de ação política adotada pelo grupo étnico. Qual é a ligação entre autoridade, tradição e campo interétnico? As respostas encontradas levam a refletir sobre a verdade.

A noção do ‘verdadeiro’ desempenha um papel de mediação importante entre esses termos. A verdade não corresponde ao domínio dos *noumenos*, mas aquele dos *fenômenos*.

Ela não é intrínseca nas coisas, ela é construída, moldada e legitimada através de posicionamentos e estratégias específicas.

Nas análises feitas, vimos como através do campo interétnico são elaboradas estratégias para definir critérios e regras para estabelecer o que é um índio verdadeiro, o Toré verdadeiro, a tradição verdadeira etc.

Os elementos culturais definidores se constituem em um campo de forças marcado pela presença de sujeitos históricos em constante mudança. O Estado-Nação, as políticas indigenistas, os aliados e os inimigos, os diferentes grupos que mudam nas diferentes situações históricas apresentadas.

O que o grupo étnico vai mantendo é um controle estratégico sobre qualquer mudança no campo interétnico que possa ser interpretada como um discurso potencial sobre a verdade.

Desde o jogo de cultura e poder nascem diferentes estratégias de legitimação da autoridade que são apreendidos por meio de modelos e esquemas. Enquanto alternativas variáveis e múltiplas estas estratégias definem a liberdade de ação frente às relações de poder existentes.

Lembramos que uma relação de poder se define pela margem de liberdade existente. Onde não existe liberdade não existe relação de poder. Estaríamos defronte uma situação de dominação. Citando Foucault devemos pensar que “a particularidade do poder é que algumas pessoas podem determinar a conduta de outras pessoas de uma forma mais ou menos completa, porém nunca de modo exaustivo ou coercitivo (2001, p.144, tradução nossa)¹⁶.

As escolhas procedem do sujeito político atuante (nesse caso o grupo étnico) que se constrói como sujeito histórico, agente ativo no campo interétnico, dentro determinadas relações de poder. As margens de liberdade consentem a qualquer sujeito, que participe delas, de ser *dono da história* e não simplesmente sujeito passivo frente a ela.

As escolhas são entendidas no plano situacional, definido pela situação histórica e por situações específicas, mais que no plano estrutural. Próprio as escolhas feitas pelos Tumbalalá, nas margens de liberdade concedidas e estabelecidas pelo campo interétnico, foram o objeto de estudo deste trabalho.

As interpretações aqui feitas permitem ver as disputas pela enunciação da ‘verdadeira’ história do grupo, as formas de construir e legitimar a autoridade e os modos de ação política

¹⁶ “Il tratto caratteristico del potere é che certi uomini possono determinare la condotta di altri uomini in modo piú o meno completo, ma mai in modo esaustivo o coercitivo” (Tradução nossa).

adotados, como formas criativas de assumir a própria condição de sujeito político e não apenas retratos de um quadro descolorido.

Entre os temas tratados como *focus* desse trabalho, algumas idéias podem ser destacadas sobre a questão da identidade étnica. Um dos aspectos sobre o qual chamamos a atenção é a relação entre tradição/religiosidade de um lado e a idéia de invenção ou construção cultural do outro.

A ênfase colocada no Toré, considerado como elemento diacrítico da identidade Tumbalalá, não é fruto de uma invenção particular, mas procede de relações históricas de aliança, parentesco, troca ritual entre diferentes segmentos étnicos.

Por isto, a identidade étnica não se fundamenta simplesmente na alteridade respeito aos 'outros', mas na semelhança. Critérios de semelhança são usados também pelos órgãos do Estado quando procuram a 'indianidade' de um grupo em correspondência com traços culturais que pertencem a povos já considerados indígenas. A questão da semelhança enfatiza a relação com os outros grupos étnicos, enquanto a questão da alteridade parece dicotomizar o campo de relações àquela entre índios e brancos.

Um aspecto que foi sublinhado aqui é a relação entre fluxos de reciprocidade ritual e o estabelecimento de fronteiras étnicas, em particular em referência ao processo de regularização fundiária.

Os fluxos de reciprocidade ritual (semelhança), que são constitutivos da identidade étnica, são desestimulados quando a identidade étnica se realiza. Isto mostra o caráter situacional de ditos fluxos que não podem ser considerados como uma dimensão em constante mudança de uma presumida estrutura social, ou pensando que as dinâmicas sociais sigam constantemente determinadas lógicas estruturais.

Eles se desenvolvem em uma determinada situação histórica (que denominamos da mesma forma: Situação Histórica dos Fluxos de Reciprocidade Internétnica), frente a um determinado contexto de poder. Depois ter consentido a modificação de dito contexto, eles desaparecem ou mudam completamente de forma.

Os Fluxos de Reciprocidade Político-Rituais e o Levantamento da Aldeia são duas estratégias de ação política que foram encontradas e analisadas nesse trabalho. O estudo delas permite ver duas dinâmicas sociais contemporaneamente: as articulações das relações de poder internamente ao grupo étnico e as relações de poder no contexto intersocietário.

O plano em que nos situamos é aquele do poder tático ou organizacional tratado por Eric Wolf (2003). Este em *Encarando o poder: velhos insights, novas questões* individua quatro diferentes modos de poder:

Um é o poder como atributo da pessoa, como potencia ou capacidade, a idéia nietzcheana básica de poder. [...] O segundo tipo de poder pode ser entendido como a capacidade de um *ego* de impor sua vontade sobre um *alter*, em ação social, nas relações interpessoais. [...] O terceiro modo do poder, aquele que controla os cenários em que as pessoas podem mostrar suas potencialidades e interagir com as outras [...] é útil para pensar como “unidades operacionais” circunscrevem as ações de outros dentro de determinados cenários. Chamo esse terceiro tipo de poder de poder tático ou organizacional. [...] Mas há ainda um quarto modo de poder, que não funciona somente dentro cenários ou domínios, mas também organiza ou orquestra os próprios cenários e especifica a distribuição e direção dos fluxos de energia [...] Vou chamar esse tipo de poder de estrutural [...] O poder estrutural molda o campo social de ação de forma a tornar possível alguns tipos de comportamento, enquanto dificulta ou impossibilita outros (WOLF, 2003, p.326).

A análise de como o poder funciona dentro determinados cenários ou domínios, seja na dimensão intra-societária que naquela intersocietária, permitem estudar esse terceiro modo de poder.

Ao mesmo tempo, a ação política dos grupos étnicos não é apenas dirigida ao controle dos cenários, mas também à definição das lógicas que neles opera, isto significa que existe uma tendência a atingir à esfera do poder estrutural.

As estratégias de ação coletiva dos Tumbalalá visam à obtenção da gestão de determinados espaços sociais como a educação ou o território por exemplo. Estes espaços são possibilidades de construção de lógicas alternativas àquelas hegemônicas.

A partir das viagens realizadas pelo Levantamento da Aldeia, as lideranças Tumbalalá participam de um fluxo de comunicação política que consente intercâmbios de experiências e conhecimentos com outros grupos étnicos, entrando definitivamente a ser parte do Movimento Indígena.

A participação nesse movimento consente pensar à mobilização étnica como possibilidade de ruptura da ‘estrutura das relações de classe’ (pensando a Melucci). É neste nível que os movimentos sociais desafiam o poder estrutural manifestando também, a própria forma de serem donos da história.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença:** os Tumbalalá e as redes de troca no submédio São Francisco. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2002.

APOCALYPTO. Direção: Mel Gibson. Produção: Bruce Davey, Mel Gibson. Intérpretes: Rudy Youngblood; Raoul Trijillo; Mayra Sérbulo; Dália Hernández; Ian Uriel; Gerardo Taracena; Rodolfo Palácios; Bernardo Ruiz Juarez; Ammel Rodrigo Mendoza; Ricardo Diaz Mendoza; Israel Contreras. [S.I.]: Icon Productions, 2006. 1 DVD, 138 min. son., color.

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

ATHIAS, Renato (Org.). **Povos Indígenas de Pernambuco:** identidade, diversidade e conflito. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

AVATAR. Direção: James Cameron. Produção: James Cameron, Jon Landau Intérpretes: Sam Worthington; Zoë Saldaña; Stephen Lang. [S.I.]: 20th Century Fox; Giant Studios; Lightstorm Entertainment, 2009. 1 DVD, 162 min. son., color.

BALANDIER, Georges. **As dinâmicas sociais:** sentido e poder. São Paulo: Difel, 1976.

BARNES, John Arundel. Redes sociais e processos políticos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo: Global, 2010.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998.

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

BATESON, Gregory. **Naven:** un rituale di travestimento in Nuova Guinea. Torino: Einaudi, 1988.

BATISTA, Mercia Rajane Rangel. **Laudo Antropológico do grupo auto-denominado Tumbalalá – Bahia :** os Tumbalalá : “Aqui é o tronco da aldeia e não é rama dos Truká. Análise do processo da constituição da identidade indígena dos aldeados do Pambú. Rio de Janeiro: Mimeo, 2001.

_____. **Descobrimo e recebendo heranças:** as lideranças Truká. 2005. 265f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. **Os Tumbalalá** : Versão Preliminar do Relatório Circuntaciado da Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tumbalalá (Abaré e Curaçá Bahia). FUNAI. 2005. Portarias número 1235/PRES, de 28 nov. 2002, número 195/PRES de 26 mar. 2003, número 307/PRES de 23 abr. 2003, número 988/PRES de 23 out. 2003, numero 1165/PRES de 11 dez. 2003 e número 624/PRES de 16 jul. 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CALDAS, José Antônio. “Noticia Geral de toda esta capitania da Bahia”. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, Salvador, n.29, 1931.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2000.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. **De Índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’**. In: Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB). Disponível em: <
<http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1245096398CARVALHO,%20Maria%20do%20R%20-%20De%20%5C'indios%20misturados%5C'%20a%20%5C'Indios%20Regimados%5C'.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

O ELEFANTE branco: resistência indígena à transposição do rio São Francisco. Direção: Martina Feliciotti, Manuela Schillaci e Lorezo Grimaldi. 2011, 1 DVD, 31 min., son., color.

EVANS-PRICHARD, Edward Evan. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

FAULHABER, Priscila. Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: BIB, 1999.

FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Org.). **“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território**. Manaus: PNCSA_UEA/UEA Edições, 2011.

FORTES, Meyer; EVANS-PRICHARD, Edward Evan. Sistemas Políticas Africanos. In: LLOBERA, J.R. **Antropologia Política**. Barcelona: Anagrama, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Biopolítica e liberalismo**. Milano: Medusa, 2001.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2011.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 2010.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Massangana, 2005.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. São Paulo: EDUSC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 4. ed. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

_____. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia de Letras, 1996.

MARCUS, George. Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte la più grande è la carità. In: BOROWSKY, R. (Org.). **L'antropologia culturale oggi**. Roma: Meltemi editore srl, 2000.

MARQUES, Juracy (Org.). **Ecologias do São Francisco**. Paulo Afonso: Editora Fonte Viva, 2006.

MELUCCI, Alberto (Org.). **Movimenti di rivolta: teorie e forme dell'azione collettiva**. Milano: Etas, 1976.

_____. **Sistema político, partiti e movimenti sociali**. Milano: Feltrinelli, 1977.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O nosso governo: os Tikuna e o regime tutelar**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1988.

SARDAN, Jean Pierre Olivier de. La politique du terrain: sur la production des données en anthropologie. **"Emquête"**, 1995.

PIASERE, Leonardo. **L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia**. Roma-Bari: Laterza, 2008.

REGNI, Vittorino. OFM Cap. **Frei Martinho de Nantes: apóstolo dos índios Cariris e fundador do Convento da Piedade, 1963-1983**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 1983.

REVEL, Jaques (Org.). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia de Letras, 2006.

PAJUELO TEVEZ, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas:** movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos. Lima: IFEA-IEP, 2007.

TURNER, Victor. **Dal rito al teatro.** Bologna: Il Mulino, 1986.

SALHINS, Marshall. **Cultura na prática.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

_____. **Cultura e utilità:** Il fondamento simbólico dell'attività pratica. Milano: Gruppo Editoriale Fabbri, 1982.

SCOTT, Parry. **Negociações e resistências persistentes:** agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SCOTT, Parry; ZARUR, George (Orgs.). **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

LIMA SOBRINHO, Barbosa. **Pernambuco e o S. Francisco.** Recife: Imprensa Oficial, 1929.

SIMMEL, Georg. **Sociologia.** São Paulo: Ática, 1983.

VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo: Global, 2010.

VIEGAS, Susana. **Terra Calada:** os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Coimbra [Portugal]: Almedina; Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. 3ª ed. Brasília, DF: Ed. UNB, 1994.

_____. Os três aspectos da autoridade legítima. In: ETIZIONI, Amital. **Organizações complexas.** São Paulo: Atlas, 1967.

WOLF, Erich Robert. Encarando o poder: velhos *insights*, novas questões. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org.). **Antropologia e poder.** Brasília-DF: Editora da Universidade de Brasília, 2003. Contribuições de Eric Wolf.

ZIBECHI, Raúl. **Autonomías y emancipaciones:** América Latina en movimiento. Lima: Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

_____. **Dispersar el poder:** los movimientos como poderes antistatales. Ediciones desde abajo, 2007.

APENDICE A: fotografias



IMAGEM 18: Dona Lourdes.
FONTE: O autor, 2009



IMAGEM 19: A liderança da Retomada Dionísio (esquerda) e o cacique Cícero (direita).

FONTE: O autor, 2009



IMAGEM 20: Dona Carmelita.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 21: crianças na Retomada.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 22: Retomada.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 23: O pajé da Missão Velha Antônio Lourenço junto comigo.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 24: O pajé de São Miguel Seu Luiz com a sua esposa Dona Santana.
FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 25: o cacique da Missão Velha Miguel em uma entrevista.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 26: Manuela Schillaci, Martina Feliciotti, Maria-José Marinheiro e Dona Zenilda (desde esquerda).

FONTE: O autor, 2009



IMAGEM 27: menino truká conduzindo o barco no rio São Francisco.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 28: Apresentação de Toré na escola da Missão Velha com o pajé Antônio Lourenço.
FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 29: antiga casa de Acilon Ciriaco da Luz.
FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 30: cozinha atrás da casa.
FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 31: antigo fogão em desuso.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 32: estrada entre a Retomada e Pambú durante a temporada seca.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 33: carro usado pela campanha eleitoral de Cícero como vereador.

FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 34: projeto de novas casas em Pambú com as bandeirinhas da campanha eleitoral do cacique Cícero como Vereador.
FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 35: primeiro posto de saúde, recém construído, em Pambú, set. de 2012.
FONTE: O autor, 2012



IMAGEM 36: a escola de Pambú.
FONTE: O autor, 2010



IMAGEM 37: crianças brincando na beira do rio São Francisco.
FONTE: O autor, 2010



IMAGEM 38: crianças brincando no rio São Francisco.
FONTE: O autor, 2010



IMAGEM 39: rio São Francisco na proximidade de Pedra Branca. Provavelmente neste trecho do rio será construída a barragem.
FONTE: O autor, 2012

APENDICE B: CROQUIS DA ALDEIA TUMBALALÁ



FONTE: O autor, 2012

ANEXO A: mapa Transposição do rio São Francisco



FONTE: Martina Feliciotti, 2011

ANEXO B: CARTA FUNAI, 18-02-1998

Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

Memo nº 061/GAB/AER - PAV

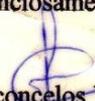
Em 18/02/98

Do: Administrador Regional de Paulo Afonso
Ao: Ao Diretor de Assuntos Fundiários
Att. Walter Coutinho (DID)

Senhor Diretor,

Estiveram presentes a esta ADR de Paulo Afonso - BA, no dia 18 de fevereiro de 1998, os Srs. Cícero Romão Gomes Marinheiro, Luís Vieira Fatum e Aprígio Vieira Fatum, os quais, perante nossa pessoa, solicitaram que a FUNAI reconhecesse a condição indígena dos mesmos e do povo que representam, auto-denominado "Tumbalalá", habitantes da "Aldeia do Pambu", a qual localiza-se no povoado do mesmo nome, pertencente ao município de Abaré, ao norte do Estado da Bahia, às margens do Rio São Francisco. Os referidos cidadãos fizeram-se acompanhar das lideranças indígenas Tuxá de Rodelas- Ba, o Cacique Manoel Eduardo Cruz (Bidu) e o Pajé Armando Gomes dos Santos os quais testemunharam que, tendo visitado a "Aldeia do Pambu" e, após verificarem a legitimidade dos rituais indígenas ali praticados, reconheceram que a alegação dos mesmos é procedente. Sendo assim, informamos o Departamento de Identificação e Delimitação para que possam ser tomadas as providências cabíveis. Sem mais para o momento,

Atenciosamente,


João Vasconcelos Valadares
ADM / AER / PAV

ANEXO C: CARTA FUNAI, 22-02-1998



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
Fundação Nacional do Índio

Memorando nº 305/DAF/DEID

Brasília, 22 de setembro de 1998

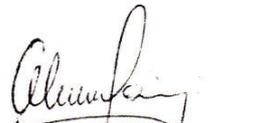
Ao Sr. Chefe do DEID

Ass: Memorando nº 061/GAB/AER PVA

Com relação ao comunicado pelo Sr. Administrador Regional da FUNAI em Paulo Afonso no expediente em epígrafe, informo a V.Sª que, examinada toda a nossa documentação, não foi encontrado qualquer registro sobre a existência da sociedade indígena autodenominada Tumbalalá ou mesmo sobre a Aldeia do Pambu.

Diante das referências dos caciques Tuxá de Rodelas em visita ao local, citadas na informação, o que pode ser comunicado é que, infelizmente, não há no momento, diante das restrições orçamentárias, condições de proceder qualquer levantamento, ainda que em caráter preliminar, devendo-se neste caso, aguardar-se a ocasião oportuna para a obtenção de maiores dados.

Atenciosamente,


Alice Costa Maria
Chefe da Coordenação
de Antropologia - CAI

ANEXO D: CARTA DOS TUMBALALÁ, 30-08-1999

EXMº. SR. PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)

Nós, povo Tumbalalá da Aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Pambu, municípios de Abaré e Curaçá, Estado da Bahia, membros da nação Tapuias Kariri, vimos mais uma vez a presença de V. Exa. requerer a constituição de um grupo técnico designado por esse órgão indigenista oficial para realizar os trabalhos de reconhecimento étnico, identificação e delimitação de nossa terra tradicional.

Senhor presidente, vivemos nestas terras pelo menos desde 1672, realizando nossos rituais e persistindo na preservação de nossos costumes e tradições. Nossos velhos, jovens e crianças esperam ansiosamente pelo reconhecimento oficial de nossa identidade índia. Somos mais de 400 famílias vivendo em um pequeno pedaço de terra e sem condições de sobreviver e educar nossos filhos, ensinando-lhes nossos costumes e crenças.

Nas vésperas de completarmos 500 anos de invasão do homem branco em nossas terras é chegado o momento do governo federal reconhecer que os remanescentes da aldeia do Pambu continuam a resistir a todo tipo de opressão e exigindo o reconhecimento étnico e devolução de nossas terras tradicionais.

Ante o exposto, requer a Comunidade Indígena Tumbalalá a constituição de um grupo técnico para reconhecimento de nossos direitos constitucionais às terras que tradicionalmente ocupamos.

Nestes Termos,

Pede e Espera Deferimento.

Brasília/DF, 30 de agosto de 1999.

x *Cícero Rumeiro Gomes Marinho*
x *Marília Laudiane dos Santos Marinho*

**EXMº. SR.
MÁRCIO LACERDA
DD. PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)
BRASÍLIA/DF**

ANEXO E: CARTA CGEP, 08-2001**PARECER N° 01 /CGEP/01****Processo:** 2083/00**Assunto:** Comunidade indígena Tumbalalá

Com a mudança de paradigmas na política indigenista oficial, a partir da CF/88, em que se deixou de pensar a presença indígena como uma condição transitória e a se conceber o Brasil como uma nação culturalmente plural, vários grupos, a maioria do nordeste, dentre eles os Tumbalalá, começaram a emergir e reclamar seus direitos, tendo na reivindicação de reconhecimento oficial de sua identidade indígena, a mola propulsora do processo de "emergência étnica".

Os Tumbalalá são cerca de 80 famílias que vivem no povoado de Pambu, entre os municípios de Abaré e Curaçá, defronte da ilha de Assunção, no Rio São Francisco, onde vivem seus vizinhos e parentes indígenas, os Truká. Segundo consta, foi a partir do movimento dos Truká para retomar as suas terras, que os Tumbalalá se entusiasmaram e começaram a reivindicar um reconhecimento oficial e a posse das terras que tradicionalmente têm ocupado.

Buscando subsídios para que a FUNAI pudesse responder com segurança e legitimidade à demanda dos Tumbalalá, a CGEP contratou a antropóloga Mércia Rejane Rangel Batista para realizar estudos antropológicos sobre o grupo.

No laudo intitulado "**Os Tumbalalá – aqui é o tronco da Aldeia e não uma rama dos Truká – Análise do processo de constituição da identidade indígena dos aldeados do Pambu**", a Profª Mércia deixa claro que "estamos diante de uma comunidade que apresenta as características já estudadas em outros casos de emergência étnica. Os Tumbalalá, através da crença compartilhada de um passado comum, de uma ligação com um determinado lugar e com uma história específica, além das práticas rituais que são reconhecidas pelo grupo e por outros grupos como sendo indígenas, estão exercitando um sentido de descendência indígena e uma crença no compartilhamento de ações e conteúdos peculiares. Podemos dizer que da nossa ótica, não subsiste nenhuma dúvida quanto à condição indígena do grupo Tumbalalá e, conseqüentemente, sobre o direito ao reconhecimento por parte do Estado brasileiro".

Diante de conclusão tão cristalina, somos de parecer favorável que a FUNAI reconheça, oficialmente, os Tumbalalá como povo indígena e que a eles se estendam todos os direitos decorrentes dessa condição.

Brasília, agosto de 2001

Deuscreide Gonçalves Pereira

Coordenadora Geral de Estudos e Pesquisas, substituta

ANEXO F: CARTA CGEP, 07-12-2001**PARECER N° 01 /CGEP/01****Processo:** 2083/00**Assunto:** Comunidade indígena Tumbalalá

Com a mudança de paradigmas na política indigenista oficial, a partir da CF/88, em que se deixou de pensar a presença indígena como uma condição transitória e a se conceber o Brasil como uma nação culturalmente plural, vários grupos, a maioria do nordeste, dentre eles os Tumbalalá, começaram a emergir e reclamar seus direitos, tendo na reivindicação de reconhecimento oficial de sua identidade indígena, a mola propulsora do processo de "emergência étnica".

Os Tumbalalá são cerca de 80 famílias que vivem no povoado de Pambu, entre os municípios de Abaré e Curaçá, defronte da ilha de Assunção, no Rio São Francisco, onde vivem seus vizinhos e parentes indígenas, os Truká. Segundo consta, foi a partir do movimento dos Truká para retomar as suas terras, que os Tumbalalá se entusiasmarem e começaram a reivindicar um reconhecimento oficial e a posse das terras que tradicionalmente têm ocupado.

Buscando subsídios para que a FUNAI pudesse responder com segurança e legitimidade à demanda dos Tumbalalá, a CGEP contratou a antropóloga Mércia Rejane Rangel Batista para realizar estudos antropológicos sobre o grupo.

No laudo intitulado "**Os Tumbalalá – aqui é o tronco da Aldeia e não uma rama dos Truká – Análise do processo de constituição da identidade indígena dos aldeados do Pambu**", a Profª Mércia deixa claro que "estamos diante de uma comunidade que apresenta as características já estudadas em outros casos de emergência étnica. Os Tumbalalá, através da crença compartilhada de um passado comum, de uma ligação com um determinado lugar e com uma história específica, além das práticas rituais que são reconhecidas pelo grupo e por outros grupos como sendo indígenas, estão exercitando um sentido de descendência indígena e uma crença no compartilhamento de ações e conteúdos peculiares. Podemos dizer que da nossa ótica, não subsiste nenhuma dúvida quanto à condição indígena do grupo Tumbalalá e, conseqüentemente, sobre o direito ao reconhecimento por parte do Estado brasileiro".

Diante de conclusão tão cristalina, somos de parecer favorável que a FUNAI reconheça, oficialmente, os Tumbalalá como povo indígena e que a eles se estendam todos os direitos decorrentes dessa condição.

Brasília, agosto de 2001

Deuscreide Gonçalves Pereira

Coordenadora Geral de Estudos e Pesquisas, substituta

ANEXO G: ATA ASSEMBLÉIA GERAL TUMBALALÁ, 30-12-2001

AO DIA 30 DE DEZEMBRO DE 2001, FOI REALIZADA A ASSEMBLÉIA GERAL PARA ESCOLHA DE LIDERANÇAS DO POVO TUMBALALÁ.

- **CACIQUE:** CÍCERO RUMÃO G. MARINHEIRO
RG 539.744 SSP/SE CPF 303321414-20

É de responsabilidade do Cacique acompanhar todos os processos relacionados a questão da terra, acompanhar todos os problemas da comunidade, é de sua responsabilidade se relacionar bem com toda comunidade, correr atrás de benefícios e distribuir em partes iguais para todos.

Cícero Rumão Gomes Marinheiro

- **PAJÉ:** LUIZ VIEIRA FATUM
RG 4145896 SSP/PE CPF 770012064-15

É de responsabilidade do Pajé instruir todas as crianças, jovens no sentido único da importância do que é a Aldeia, promovendo os rituais, crença, costumes e tradição para preservar a cultura do seu povo.

O Pajé se torna responsável pelos trabalhos de ciência, toré, curandeirismo, preparação do vinho, da Jurema sagrada e da cura ou indicar o mestre de terreiro para o trabalho do mesmo:

- **AS LIDERANÇAS:** Cabe a cada maloca indicar o seu líder para acompanhar o Cacique ou o Pajé nas tarefas a eles responsabilizadas, é de responsabilidade das lideranças ouvir e ser ouvido em todos e qualquer problema relacionado a sua maloca, cabe as lideranças encaminhar de forma transparente os problemas e as necessidades da sua maloca sem ver rosto e nem grau de parentesco.

NOMES:

- APRÍGIO VIEIRA FATUM
RG 5410246 SSP/BA
CPF 847523194-20

- DIONÍZIO JOSÉ DA SILVA
CPF 028818094-13

Domingos Rodrigues dos Santos

- DOMINGO RODRIGUES DOS SANTOS
CPF 380230915-49
RG 0549805001 SSP/BA

LOCALIDADE:

São Miguel

Cajueiro

Porto da Vila

PROTOCOLO	
MPF PR/BA 2002.005761	
PROCURADORIA GERAL DO ESTADO DA BAHIA Recebido em 29/10/02	
Dia da Semana	Valor
Segunda	10,50
Assinatura	
<i>[Assinatura]</i>	

*Recebido em
23/10/2002
[Assinatura]*

<u>Edilson Manoel da Silva</u> - EDILSON MANOEL DA SILVA - RG 5846212 SSP/PE	-	Marir
<u>Josivan Rodrigues dos Santos</u> - JOSIVAN RODRIGUES DOS SANTOS - RG 5984192 SSP/PE CPF 026801954-18	-	Foice
<u>Maria de Lourdes G. Marinheiro</u> - MARIA DE LOURDES G. MARINHEIRO - RG 4102114 SSP/PE CPF 770036754-04	-	Pambu
<u>Ronulfo Manoel da Silva</u> - RONUFO MANOEL DA SILVA - RG 5040589 SSP/PE CPF 705734384-49	-	Pedra Branca
<u>João Vieira Fatum Neto</u> - JOÃO VIEIRA FATUM NETO - RG 2755376 SSP/BA	-	Salgado
<u>Maria Leidiane dos S. Marinheiro</u> - MARIA LEIDIANE DOS S. MARINHEIRO - RG 1160005702 SSP/BA CPF 030139494-65	-	Pambu
<u>Pedro Gomes Marinheiro</u> - PEDRO GOMES MARINHEIRO - RG 4111933 SSP/PE CPF 688371944-04	-	Pambu
<u>Gilmar Alves da Silva</u> - GILMAR ALVES DA SILVA - RG 07603309-14 SSP/BA CPF 000407164-65	-	Pambu
<u>Miguel Marcolino Barbalho</u> - MIGUEL MARCOLINO BARBALHO - RG 4146247 SSP/PE CPF 026801954-18	-	Missão Velha
<u>Januario Xavier Neto</u> - JANUARIO XAVIER NETO - CPF 335669334-49	-	Cruzinha
<u>Noeli Lourdes da Cruz</u> - NOELI LOURDES DA CRUZ - RG 11895643-43 SSP/BA	-	Lagoa Vermelha