

UM GRANDE ATRATOR¹: TORÉ E ARTICULAÇÃO (INTER)ÉTNICA ENTRE OS TUMBALALÁ DO SERTÃO BAIANO²

UGO MAIA ANDRADE*

resumo: O campo religioso vem se mostrando um domínio privilegiado a partir do qual sentimentos comunitários e significados culturais são construídos pelos grupos indígenas do Nordeste brasileiro, notadamente aqueles denominados “emergentes”. A proposta deste artigo é discutir o papel que o toré desempenha como ritual hegemônico entre essas populações, destacando a conexão entre o político e o religioso na construção da identidade dos Tumbalalá do Norte da Bahia. Nota-se que o campo ritual é o espaço em que relações interétnicas de reciprocidade são reforçadas e animam as etnogêneses regionais.

palavras-chave: identidade, ritual, relações interétnicas, índios do Nordeste.

abstract: Religious field has been a privileged way through which common feelings and cultural meanings are built by the Indian groups at the Northeast of Brazil, especially those called “emergentes”. The proposal of this article is to discuss the toré as a hegemonic ritual to these people, showing the connection between the political and the religious in the ongoing building of Tumbalalá’s identity in the North of Bahia state. It’s possible to see that the ritual field is the local where interethnic relationships of reciprocity are reinforced and animates the regional ethnogenesis.

key-words: identity, ritual, interethnic relationship, Brazilian Northeast Indians.

* Mestre e Doutorando em Antropologia Social – USP
Bolsista CNPq (Av. Nossa Sra. da Assunção, 1336, ap. 21, Vila Butantã. 05359-001. São Paulo - SP. Tel 3719-2841. E-mail: ugo.maia@usp.br)

1 Em cosmologia física, o “grande atrator” é um corpo oculto de altíssima densidade e força gravitacional responsável pelo deslocamento convergente de galáxias em sua direção e que pode ser o resultado de uma gigantesca concentração de energia cristalizada na forma de super cordas após a explosão primordial que deu origem ao universo. Utilizo a imagem do atrator para o toré por este apresentar – dentro do universo tumbalalá – grande densidade simbólica, alto poder de atração e de concentração de signos de identidade e estar referenciado às origens do grupo.

2 Este texto é parte de minha pesquisa de mestrado com o grupo Tumbalalá, concluída em janeiro de 2002 e que contou com o financiamento da FAPESP, através da concessão de bolsa de mestrado, durante o período de agosto de 1999 a agosto de 2001.

Numa atitude que lembra a dos heróis míticos fundadores, o patriarca da família Fatum, João (de Silivina) Vieira Fatum, instalou em sua propriedade, na fazenda São Miguel, um cruzeiro de toré, obedecendo às recomendações do encanto Manuel Ramos. Foi a criação do mundo. Era o final dos anos 40 e a concessão vinda do sobrenatural deu a licença para que os Fatuns e alguns outros retomassem a autonomia ritual frente aos índios Truká, então aprendizes desses segredos pelas mãos dos Tuxá de Rodelas. Fundação do terreiro de toré do São Miguel, instauração de

uma atividade ritual independente. A espessura simbólica desse momento é acentuada na história dos Tumbalalá de hoje; é a partir dele que as condições necessárias para a formação do grupo começam a estar à sua disposição mediante ações empreendidas no plano ritual por algumas pessoas que, num futuro distante, se envolveriam num projeto político de base étnica ampliado.

Os Tumbalalá formam hoje um grupo oficialmente recém reconhecido e ainda indeterminado quantitativamente, isto valendo tanto para sua população quanto para seu território, ambos em processo de formação. Apresentam dois núcleos político-rituais – que podem ser chamados de São Miguel e Missão Velha, em função dos locais onde estão instalados seus terreiros de toré³ – desiguais em poder de articulação e captação de apoio, que concorrem discretamente entre si sem, no entanto, demonstrarem disposições para o conflito mais aberto. Os critérios atuais de adesão a um ou outro núcleo variam, indo do parentesco a certas conveniências como a proximidade da residência em relação a um dos terreiros de toré.

Ao todo, são aproximadamente 150 famílias, que ocupam uma área, ainda não delimitada pela FUNAI, que tem algo em torno de 22.000 a 80.000 hectares de extensão, conforme alegam algumas lideranças políticas e rituais, localizada no extremo norte do sertão baiano do sub-médio São Francisco (08°33'S e 039°21'W). O movimento étnico tumbalalá envolve a reclamação de uma herança cultural em relação aos índios dzubukuá cariri, reduzidos, nos séculos XVII e XVIII, ao

aldeamento de Pambú⁴, um ajuntamento multiétnico pouco relatado pela bibliografia especializada, cuja natureza – secular ou regular – é ainda obscura.

É possível dizer que, via de regra, os grupos estão sempre se redefinindo: basta pensar nas renovações de suas gerações. Essa dinâmica tende a se acentuar quando os critérios de inclusão/exclusão são selecionados a partir de revisões ensejadas por decisões e disputas políticas que crivam a pertença ou não de indivíduos ao grupo, calcadas em certos elementos de seus repertórios culturais, igualmente reavaliados nos momentos críticos. Para os Tumbalalá, assim como para os outros grupos indígenas do Nordeste, o toré é o condensador por onde passa todo universo político, motivando uma real imbricação entre os campos político e religioso. O toré é um complexo ritual que conjuga atividades públicas conectadas ao culto à jurema (*Mimosa nigra*, *Mimosa hostilis*, *Acácia hostilis*, *Acácia jurema*, *Mimosa verrucosa* e *Phitecolobium diversifolium*) a encantos, e é amplamente disseminado na área etnográfica do Nordeste indígena. Jurema é um arbusto de porte médio, espinhoso ou não, bastante comum no sertão do Nordeste de cuja entrecasca se produz uma bebida amarga e de cor avermelhada, com propriedades potencialmente enteógenas, que vários grupos indígenas locais chamam de “vinho da jurema”.

Hohenthal Jr. afirma, num trecho em que, provavelmente, descreve uma sessão de toré Tuxá que “geralmente, uma infusão narcótica é preparada com o entrecasco da juremeira (*Acácia jurema* M. ou *Mimosa nigra*), que combina com inalações copiosas de forte fumo de rolo e, acrescida ainda de

3 Existe ainda pelo menos outro terreiro de toré, no Pé da Areia, que não tem vida ritual própria nem posição política definida.

4 Há referências documentais sobre uma missão de Pambú localizada em uma ilha do rio São Francisco, provavelmente a atual ilha da Assunção, situada defronte ao povoado do Pambú (cf. Nantes, 1979: 35-36). Por deliberação do governador de Pernambuco, João de Lencastro, ainda no final do século XVII, todos os aldeamentos insulares jesuítas do rio São Francisco deviam possuir uma légua em quadra em sua respectiva margem baiana (Bandeira, 2000: 203), o que não valeu para a missão do Pambú, administrada nesta época por capuchinhos.

auto-hipnose provocada por dança e cantos monótonos, resulta em visões que, afirmam, permitem aos participantes falar com os espíritos” (Hohenthal Jr., 1960a: 61). A penetração dessa planta no universo ritual dos índios do Nordeste é bastante acentuada e todo o simbolismo que gravita em torno dela se assemelha àquele atribuído aos encantos.

A rigor, os rituais do toré e da *mesa* de toré (considerando-se as devidas distinções performáticas e de ordem estrutural) consistem na manutenção dos vínculos com esses seres, o que imediatamente produz a necessidade do sancionamento de ações coletivamente válidas nos planos moral e político. A sistematização dessas ações e programas morais formam o “regime” tumbalalá, que será melhor discutido adiante. O *setting* para o toré público envolve, fundamentalmente: um terreiro retangular ou espaço de terra batida e lisa com um cruzeiro de madeira em um de seus lados menores; oficiantes ritualmente aptos; uma audiência participante, que varia de quinze a oitenta pessoas que dançam e entoam as linhas, ou simplesmente observam, e a bebida da jurema. A presença dos encantos – mediante transe possessivo dos *mestres* – decorre da competência ritual dos oficiantes, o que, de resto, determina todo o sucesso do ritual, que se adensa à medida que os símbolos de comunhão com o sobrenatural e o passado (a jurema, o conteúdo das linhas, a fumaça ofertada aos encantos, etc.) vão se tornando mais operativos.

Concorrem também para tal comunicação elementos católicos, como o cruzeiro, e a freqüente invocação de santos – Jesus Cristo, Deus e Nossa Senhora – o que revela as fortes influências do catolicismo popular e de cultos afro-brasileiros, embora o discurso dos oficiantes mestres de toré veementemente afaste qualquer relação com estes últimos, por considerá-los práticas voltadas para o mal e contrárias à ideologia cristã⁵. Em síntese, o

ritual apresenta um extraordinário poder de aglutinar símbolos unificadores basilares para a construção de uma identidade exclusiva tumbalalá que, por sua vez, vem emergindo de uma ampla matriz cultural regional.

As variantes do toré são o *praiá* e o *ouricuri*, praticados pelos Pankararú, Geripankó, Pankararé, Jeripankó, Kantaruré, Kambiawá (*praiá*) e Fulni-ô, Kariri-Xokó, Xucuru-Kariri, Tingui-Botó (*ouricuri*) (Nascimento, 1998: 15), e sua sessão privada é chamada de *mesa de toré*⁶ ou *particular*. Os *encantos* ou *encantados* constituem a parte ativadora do toré e formam uma grade de entidades, exclusivas ou compartilhadas regionalmente, que circulam entre as aldeias analogamente ao movimento na rede de relações interétnicas que unem os grupos indígenas do Nordeste. São entidades sobrenaturais, classificadas pelos Tumbalalá em *encantos do brabio* (ou da terra, da caatinga) e das águas – com aparentes atribuições de prerrogativas apropriadas a esses dois elementos –, que se distinguem dos espíritos dos mortos por passarem por um *processo de encantamento* que transforma, de maneira volitiva, e não compulsória, uma pessoa que morreu em um *encanto*,⁷ que passa a habitar não um estrato separado de nosso mundo empírico, mas locais específicos (morros, cachoeiras, depressões no terreno, grutas etc.) na geografia da aldeia.

5 Para um bom entendimento das relações entre toré e formas afro-brasileiras de culto à jurema, como o catimbó ou candomblé de caboclo, cf. Nascimento (1994; 1998).

6 Uma mesa pode ser encomendada por alguém que pretende uma dádiva dos encantos, comumente a cura para uma enfermidade, ou por aquele que está retribuindo um dom já obtido do sobrenatural. O contratante encomenda então o ritual aos oficiantes reconhecidamente habilitados, convida algumas pessoas mais chegadas e arca com todas as expensas (velas, cachaça, fumo, jurubeba, etc.) da cerimônia, que poderá ser realizada em sua própria residência em dias específicos da semana.

7 Entre os Tumbalalá, é acessível a algumas pessoas um encantamento provisório ao modo das viagens xamanísticas, incluindo transformação física e invisibilidade, poderes conectados fortemente ao plano onírico.

artigos

Os encantos costumam formar reservas próprias de uma facção política, de um grupo ou de vários grupos indígenas coligados e apresentam naturezas das mais diversas, indo da benevolência à extrema belicosidade. Preferencialmente, são aquelas pessoas históricas que representaram um papel de destaque para um ou mais grupos que viram *encantos*. Eles são a transubstancialização dos agentes políticos de outrora que tiveram participação definitiva no processo de reconhecimento étnico de seus grupos e de outros; são ex-lideranças políticas – históricas ou não – que desempenham no plano mítico as funções de articulação de que se ocupavam quando vivos, como, por exemplo, o capitão João Gomes, ex-cacique Tuxá da década de 40, que hoje, como um *encanto*, freqüenta o toré do terreiro do São Miguel (um dos três terreiros de toré ativos na aldeia tumbalalá) para orientar o grupo, dando-lhe uma série de conselhos que visam manter sua unidade em torno dos mesmos ideais e passos políticos a serem seguidos.

I

O toré tumbalalá, fundado por João Fatum nos anos 40, permitiu a religação com os antepassados através dos encantos, acionando os primeiros movimentos que produziriam uma identidade exclusiva a partir de referências simbólicas ampliadas e regionalizadas:

“... que então nós estava aqui sem saber, né? aqui nós não sabia o que era o toré, né? Aí foi quando apareceu esse cacique aqui (*Acilon Ciriaco da Luz, ex-cacique Truká*), que vieram dar um encanto. A descendência, não sabe? Dos antigo. Vieram dessa aldeia, Turká, aí. Ele (*Acilon Ciriaco*) não queria, ele não queria trabalhar, né? Aí o encanto obrigou ele trabalhar. [...] aí foi quando nós trabalhemo, aí ficamo

trabalhando, aí o [velho sempre]... nós trabalhava lá e cá, sábado lá e quarta aqui. Aí foi que... o senhor sabe que esse pessoal, esse pessoal que trabalha com os antigo, né? então eles conhece de todas aldeia, não sabe? Ele tá sabendo de todas aldeia. Disse: “Oia Seu João (*João Fatum, pai de Sr Aprígio e de Sr. Luís*) aqui, aqui é uma aldeia. Essa aldeia aqui essa é a aldeia do Pambú. Essa aldeia aqui, é a aldeia do Pambú.”

Os encantos que deram a informação, não é?

“Os encantos. Aqui é aldeia do Pambú. O cacique daqui era, chamava Manel Ramos. Quem sabe de quando [era esse] Manel Ramos, né? [...] Ficamo trabalhando lá e cá, né? (*na ilha da Assunção e no terreiro do São Miguel*) trabalhando lá e cá e lá vai... aí quer saber? Nós vamos sentar nosso cruzeiro. Nós temos nossa aldeia.”

Desde então o senhor não sabia que aqui era aldeia?

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

O pai do senhor. fazia os trabalhos na Assunção?

“Lá e cá, lá e cá.”

(*Sr. Aprígio Fatum, 77. Setembro de 1998*)

“... quer dizer que o senhor corta um pé de pau, quer dizer que ele bróia, né? que nem esse trabalho aqui [...] Broiô, teve aquela paradeira, não sabe?, daqueles trabalho, quando ele saiu aqui, foi ele broiando de novo. Tá hoje nesse degrau, como Deus determina, né?”

(*Sr. Aprígio Fatum. Fevereiro de 1999*)

Importa verificar na fala de Sr. Aprígio, filho de João Vieira Fatum, que há a instauração de uma continuidade cultural que fora suspensa em determinado momento por fatores externos, comumente associados às perseguições por regionais não-índios, atividade esta que ocorre mediante o auxílio

ritual dos Truká. O trabalho ritual do toré é também re-produção cultural, atualização histórica do tempo dos antigos índios, detentores de saberes mais apurados e que resistiram ao tempo, porque sobreviveram na forma dos encantados. Re-ligar e re-criar são ações conjuntas, indissociáveis, realizadas na re-produção simbólica do trabalho do toré; são atitudes que não ostentam sinais diversos e antagônicos (“religar”, como fator de positividade, retorno, volta à origem, e “re-criar” como fator de negatividade, arbítrio, postulação, degeneração), senão aos olhos de quem procura por alguma pureza ou originalidade imaculada. Porque a re-criação é um elemento tão próprio da cultura que não haveria *re-ligare* sem ela, já que é do presente que os homens pensam o passado para construir sua historicidade. Nada de desalentador, portanto, existe no fato de a ação inventiva e criativa adotada pelos sujeitos coletivos serem elementos centrais para o entendimento antropológico do modo como as culturas funcionam (Wagner, 1981: 35).

II

“Nós tinha aquela visão mesmo de trabalhar [bem]. Aí trabalhamos... Aí faz que nem dizia Tubaviana (*Inspetor Tubal Viana, funcionário do antigo SPI*), que era homem experiente, ele dizia que não precisa: - Ói Arcilon (*Acilon Ciriaco da Luz, ex-cacique Truká nas décadas de 40-50*), não precisa você chamar pessoa nenhuma, destar que o sangue chama. E não é mesmo? O sangue vai chamando, vai chamando aqueles que daquela descendência, vai chamando, vai chamando quando vai, tá a aldeia completa. Não é mesmo? Tá a aldeia completa!”

(*Sr. Aprígio Fatum. Fevereiro de 1999*).

Há uma espécie de tensão permanente entre a mistura e a herança indígena que é manifesta no universo religioso do toré tumbalalá. Este é um casamento indissolúvel, quase incômodo, que provoca soluções criativas para desviar-se dos olhares acusadores e desabonadores por parte de segmentos regionais não indígenas sempre de plantão para detectar farsas sociológicas.

De um lado, o Estado brasileiro exige a demonstração de uma ligação entre os atuais grupos nordestinos (este é um procedimento geral, não valendo somente para a região Nordeste) e as antigas populações indígenas autóctones como requisito para atender ao pedido desses grupos do direito ao território e à tutela oficial. Do outro, os índios nordestinos reinventam o toré para satisfazer esses fins e serem declarados remanescentes indígenas, caboclos ou índios mais “apurados”. É o que se registra, por exemplo, dos Kiriri, Atikun, Truká, Kambiwá e vários outros que (re)aprenderam o toré para o apresentar à agência oficial indigenista, que assim exigia para conceder o reconhecimento de sua indianidade (Reesink, 2000: 340; Grünwald, 1999: 150; Arruti, 1999: 261). Tudo isso ocorre porque a concessão dos direitos indígenas a essas populações baseia-se na comprovação de vínculos genealógicos com os silvícolas aldeados nos séculos XVII, XVIII e XIX, e, para tanto, é necessário um laudo antropológico favorável de identificação étnica. Em muitos casos, entretanto, é improvável que tal vínculo possa ser retraçado e nem sequer há como aplicar o adjetivo de “remanescentes indígenas” a várias famílias que formam esses grupos, como é o caso dos Tumbalalá.

Se almejamos um tratamento mais criterioso a essa questão, não basta desassociar a concessão oficial dos direitos indígenas da pureza cultural e estendê-la igualmente aos “remanescentes”, como propõe Oliveira Filho

(1999: 117-118), já que tanto os “puros” quanto os “misturados” *possuem* vínculos genealógicos com populações autóctones locais (havendo apenas uma questão de diferença de grau). Quando pensamos na área etnográfica Nordeste, corremos o risco de, em não se encontrando tais vínculos genealógicos, engrossar o coro acusatório dos regionais não-índios a favor da farsa sociológica. Além disso, o material empírico da etnografia não é o grupo social, mas indivíduos, famílias e suas trajetórias, o que nos coloca uma séria questão: como falar de “grupo remanescente indígena”, apoiando-se nos critérios genealógicos, quando as famílias que o compõem possuem trajetórias múltiplas e diversas que, muitas vezes, não as conectam às populações autóctones locais do passado?

A luz para esse impasse (que não é somente classificatório, mas diz respeito a revisões nas metodologias aplicadas ao estudo de populações “ultra misturadas”) pode vir dos próprios sujeitos em questão e de seus discursos sobre a mistura e suas genealogias:

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

Família grande.

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

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

Sr. Luís – De um canto pra outro.

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

(*Sr. Luís Fatum*, 78, *Cícero Marinheiro*, 40. Setembro de 1998)

Quando os Tumbalalá empregam um discurso que visa legitimar a indianidade de certas genealogias não estão, necessariamente, traçando uma linha que os conecta aos índios antigos da missão de Pambú, embora em várias ocasiões se digam descendentes deles. Famílias que se autoconsideram troncos velhos, e são assim vistas por outras, nem sempre apelam para a autoctonia como forma de validar sua qualidade tradicional e competência ritual; através da exposição de certos circuitos e trajetos cumpridos pelos antigos parentes que chegaram a Pambú em determinada época se estabelece a relação com o universo simbólico caboclo, mesmo que sua origem familiar seja parcialmente exógena.

A aloctonia não é uma qualidade negativa que desabone as genealogias a ponto de ser algo sobre o qual não se fala. Evidentemente, a disputa pelo status de *tronco velho* da aldeia tumbalalá tende a atribuir mais prestígio às famílias que se auto-representam como autóctones, em detrimento daquelas que têm ramos vindo de fora. Mas o que importa mesmo nesse caso é captar os discursos que explicam e neutralizam a propriedade potencialmente negativa da aloctonia apelando para um fluxo circular de saídas e retornos de famílias de índios que deixaram a aldeia tumbalalá involuntariamente. A dicotomia “de fora/de dentro” deixa de fazer sentido e os movimentos de famílias exógenas passam a denotar um retorno à terra de origem, como se vê na fala de Cícero Marinheiro.

Mas há uma ressalva: a modalidade mais usual de discurso autenticador de genealogias adotada pelos tumbalalá do núcleo São Miguel é aquela que toma por partida a historicidade indígena do local de emigração das famílias, que foi sendo fixada na memória coletiva do grupo provavelmente através dos circuitos de trocas rituais estabelecidos com os grupos originários dessas regiões. Ter um bisavô ou avó que veio de Tacaratú, Serra do Umã ou Rodelas⁸, por exemplo, lugares que são reconhecidamente “terra de índio”, pode atestar a pertença de uma pessoa ao universo caboclo tumbalalá, já que este emerge do quadro regional mais amplo de referências a um universo indígena maior, sendo o toré simultaneamente o veículo de inclusão no simbólico regional e de emergência da identidade particular.

8 Essas três áreas indígenas são umas das mais antigas do sertão do São Francisco. A aldeia dos índios Pankararu (localizada no entorno da cidade de Tacaratú – PE, bem próximo à divisa entre os estados da BA, PE e AL) teve suas terras demarcadas em 1941 pelo SPI, mas a redução desse grupo, por religiosos jesuítas, às margens do São Francisco, data do início século XVII quando, então, foram deslocados de ilhas vizinhas e da região que hoje ocupam (PETI/MN, 1993: 38-39). A Serra do Umã, tradicional área de refúgio de índios, negros e brancos nos séculos XVIII e XIX, passou a constar dos arquivos do SPI como território de ocupação indígena na década de 40 do último século, época em que os “caboclos da Serra do Umã” reclamaram o etnônimo Atikum-Umã e adotaram o toré, mas apenas em 1993 viria a acontecer definitivamente a demarcação de suas terras (PETI/MN, 1993.: 1-2). Data também dos anos 40 do século passado a implantação do primeiro posto indígena na cidade de Rodelas (BA) e o início do penoso processo de demarcação e regularização do território Tuxá, grupo descendente de várias etnias aldeadas desde o século XVII nas vizinhanças de Rodelas, região que até o penúltimo quartel do século XIX sediou missão religiosa. A última desterritorialização desse grupo ocorreu nos anos 80 do século passado, quando as famílias Tuxá foram impelidas, por força da construção da barragem de Itaparica e submersão de seu território tradicional, a se transferirem para duas áreas vizinhas à cidade de Nova Rodelas (BA) – uma cerca de 100 km, rio acima, da antiga Rodelas, e outra próxima à cidade de Ibotirama (BA), distando 1200 km (PETI/MN, 1993.: 33-34).

Essas pessoas são, por assim dizer, “remanescentes indígenas translocais” que não têm sua indianidade obliterada pela aloctonia, já que a qualidade de índios nordestinos (não importando de que local sejam) basta para lhes garantir o acesso à identidade exclusiva tumbalalá, desde que haja a filiação a um de seus núcleos de toré. É fazendo parte dos trabalhos rituais especificamente tumbalalá que a aloctonia individual ou familiar pode ser revertida em identidade local, anulando sua potencialidade de exclusão. Tal situação evidencia-se, sobretudo, no discurso daqueles que, não tendo ainda aderido formalmente à causa étnica, estão prestes a “entrar para os índios” frente às pressões crescentes em que urge uma tomada de posição:

“Rapaz, eu digo a minha verdade, porque de modo que a gente tá falando ficar nos olho dos paus a gente tem que acompanhar. Porque é o seguinte: nós somos da, do mesmo [rumo], né? É só a família que tem sangue, né? [...] Nós temos que seguir a aldeia [...] E olhe, a bisavô de [?] é irmão da minha avó, né, tem sangue. Eu, parte de meu avô, tem sangue, né? De meu avô, que não era daqui também, né, ele já veio de lá, né, é das caatinga. Então, quer dizer, que nós não vamos deixar nosso pros outros, né? Nós tem que acolher [...]”
(Cecílio Barbalho, 35. Março de 2000).

Autores como George Marcus (1991; 1998) vêm dando boas contribuições aos estudos antropológicos, arejando a disciplina com noções de abertura e fluidez de fronteiras, aplicadas às identidades multilocalizadas que são construídas por múltiplos agentes em contextos variados. A expressão multilocalidade está conectada com a idéia de fluxos culturais que ressalta a qualidade dinâmica e escorregadia da cultura e da circulação de seus signos. Essa metáfora

privilegia o entendimento da cultura enquanto processo e acentua seu caráter não-estruturado e a opacidade de seus limites. Para Hannerz (1997) os limites culturais podem ser tão difusos a ponto de, em regiões de fronteiras, sobreviverem apenas biografias como algo visível.

A questão, portanto, é: onde está a cultura nos fluxos globais? Os movimentos dispersivos e as fronteiras que fazem deslizar as unidades sociais com as quais a antropologia tradicionalmente lidou e lida (o grupo, a aldeia, os bandos urbanos etc.) impossibilitam a atribuição de rótulos culturais exclusivos e estáveis aos sujeitos que transitam pelas zonas de fronteiras sociais, garantindo a combinação circunstancial de múltiplas identidades sobrepostas, pois “nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [agency] no manejo da cultura” (Hannerz, 1997: 24). A mistura, agora, como salienta Hannerz, passou a ser uma boa alternativa de renovação cultural (Hannerz, 1997: 25). Ao largo disso, Sahlins (1999) vem apostando na “indianização da modernidade” (*indigenization of modernity*) como um modelo de inversão do projeto e da ideologia colonialistas – que previram o desaparecimento dos povos não-ocidentais – capaz de atestar a incorporação seletiva de elementos culturais exógenos como um mecanismo comum às culturas “nativas”, reafirmando, assim, a velha idéia difusionista de que as culturas são estrangeiras na origem e locais no padrão (Sahlins, 1999.: xi).

Com os Tumbalalá, notemos bem, a aloctonia não só pode ser neutralizada no toré, pois é ela que, em vários casos, credencia os indivíduos a uma identidade singular e local – ser tumbalalá, em última instância, é um dos possíveis modos de ser índio do Nordeste. Essas facetas de uma mesma matriz identitária – as etnias

indígenas nordestinas – contrapõem-se em momentos determinados quando disputam recursos (estes, geralmente, apoio de agências indigenistas não-oficiais, notadamente o CIMI), material simbólico, prestígio ritual ou status genealógico. Sobressaem-se nesses momentos os recursos culturais exclusivos, que fornecem alguma diacriticidade diante dos traços análogos pertencentes a outros grupos, comumente radicados no toré, mas também na língua⁹. Seja como for, a contraposição dos estoques culturais dos grupos indígenas nordestinos sempre intenciona trazer para si mesmo uma maior proximidade com os “índios brabos” do passado, com o direito de ser o depositário de seus principais segredos culturais.

Não obstante essas disputas, o campo interétnico no Nordeste indígena – mais precisamente no sertão do São Francisco, onde estão, além dos Tumbalalá, os Tuxá, Truká, Pankararé, Pankararú, Atikum, Kariri-Xokó, Kantaruré, Tingui-Botó e Karapotó – é marcado por uma regular reciprocidade ritual e de apoio político, que permite a multiplicação de etnogêneses calcadas em um substrato cultural e histórico ampliado. O que acontece, por exemplo, entre os grupos indígenas contemporâneos norte-americanos é bastante diferente: gozando de maior soberania prevista na legislação americana para os povos nativos – administrada pelo *Bureau*

9 Caso especial é o dos Fulni-ô de Pernambuco, único grupo nordestino a manter sua língua, o yatê, ainda em uso. Na falta de uma língua completa, algumas palavras de um idioma indígena original servem como marcadores de diferença e agregadores de prestígio e status ao grupo. Ainda na falta destas, vale o recurso criativo de manter performaticamente um discurso numa língua indígena inexistente, dependendo de quem seja o interlocutor, como presenciei certa vez um índio Kiriri dirigindo-se a uma platéia de não índios que visitava sua aldeia pela primeira vez.

of *Indian Affairs* – e experimentando processos históricos que permitiram o isolamento entre as reservas indígenas, eles desenvolveram comunidades relativamente distantes e estranhas entre si, de modo que vêm umas às outras como competidoras por escassos recursos (federais ou gerenciados por esta esfera), competição que fica mais acirrada quando grupos oficialmente não reconhecidos conseguem obter tais recursos (Nagel, 1996: 236).

Ambos os casos são frutos de processos históricos e modelos de redução e agenciamento indígenas levados a cabo por políticas indigenistas oficiais nas colônias e, posteriormente, nos Estados independentes do continente. O modelo paternalista e exageradamente tutelar de política indigenista adotado pelo Estado brasileiro, com o SPI e depois com a FUNAI, serviu de extensão à política missionária colonial, que dava aos índios pouca chance de soberania, ao mesmo tempo em que os massacrantes processos de redução, catequese e empresas civilizatórias faziam das alianças, da cooperação e do compartilhamento cultural fortes alternativas na sobrevivência e no enfrentamento (Dantas et al., 1992: 448).

A par disto, os Estados-nações criaram no continente falsos contextos de uniformidade cultural, demarcados por fronteiras geográficas precisas, negando o multiculturalismo interno e instituindo formas de historicídio como meio último de controle sobre o passado histórico dos povos indígenas (Hill, 1996: 13-16). Mas foi apropriando-se dos instrumentos e recursos jurídicos desses mesmos Estados (até atingirem a categoria de cidadãos) que os índios americanos obtiveram as condições necessárias para uma auto-

consciência histórica que lhes permitiu pensar suas condições presentes e projetar modelos de ação coletiva mais efetivos num campo interétnico em que ainda persistem a marginalização, a estereotipização étnica e racial e a hegemonia cultural (Hill, 1996: 17).

Não é de se admirar que no Nordeste indígena o toré tenha virado uma instituição de reavaliação cultural de caráter contra-hegemônico através da qual são rearticulados valores e símbolos a fim de criar modelos efetivos de ação que enfrentem a marginalização à qual os índios estão submetidos¹⁰. Isso explica, por exemplo, porque o toré tem sido aprendido ou reforçado nos momentos em que os grupos estão buscando o reconhecimento oficial de sua alteridade índia; ao mesmo tempo, o ritual cria efeitos de coesão interna e formalização de uma comunidade que fazem reverberar para dentro a imagem projetada para fora, cumprindo um importante papel na resistência identitária, por abarcar um conjunto de múltiplos efeitos (Reesink, 2000: 371). Com efeito, o campo religioso tem sido o bastião onde permanecem os traços culturais mais marcantemente indígenas (e daí a disputa entre os grupos por performances rituais mais convincentes) e o espaço de inversão interétnica onde os caboclos culturalmente degenerados passam a índios regimados (Carvalho, 1994) ou, de sub-alteridades, a co-alteridades (Reesink, 2000: 388-389).

10 Quando esteve efetuando suas pesquisas no sertão do São Francisco na década de 50, Hohenthal Jr. observou que os regionais não acreditavam que ainda houvesse índios no local, mas apenas caboclos preguiçosos inclinados a todo tipo de delito, como bebedeira, furto e uso de maconha, geralmente associada ao culto à jurema, que eles desconheciam completamente (1960b: 80).

III

“O sangue é braiado (*misturado*), mas aqui e ali ele pinta”.

(*Da. Maria de Pedrinho, 66. Março de 2000*)

Para os índios do Nordeste, ter o sangue “braiado” é hoje um fator de identidade coletiva regional, já que todos eles se reconhecem como produto de processos históricos semelhantes de ampla extensão (o mais comum deles foi a subordinação à agência missionária, o que ajudou a criar o “caboclo” como uma identidade genérica (Carvalho, 1988: 13). Mas, além disso, a identidade “caboclo” foi sendo forjada a partir dos constrangimentos que os índios iam sofrendo por parte dos regionais e agentes oficiais que tentavam lhes imputar, e lhes fazer assimilar, uma marca com valor diacrítico negativo, porque definidor de hibridez e degeneração cultural (Reesink, 1983: 129). Aos “caboclos”, não sendo mais índios nem parte da sociedade regional, restaria a participação periférica, mas passiva e pacífica, no sistema dos brancos como meio mais viável para sua reprodução física, até que suas gerações seguintes fossem plenamente dissolvidas na sociedade regional. O que vale notar, entretanto, é que, não obstante o fado de carregarem por muito tempo uma marca desabonadora criada pelos seus alternos, a designação “caboclo” foi “indianizada” (retornando a Sahlins) em seu tempo certo e passou a conotar um reforçador de identidade coletiva ampliada que, posteriormente, em momentos mais adequados, permitiu a transvalorização dos signos a ela agregados, atingindo sinais mais plenamente positivos então conectados a um universo indígena revisitado.

Para tal, o toré teve participação decisiva, porque, no campo religioso, não somente se instigam certas articulações necessárias para se atingir um grau suficiente de coesão que for-

malize e mantenha uma identidade exclusiva, mas também é nesse espaço simbólico que se opera a transvalorização que permite uma inserção menos desqualificada dos grupos indígenas no campo interétnico regional e, mais abrangentemente, na nação brasileira. Essa passagem é de valor político fundamental, mas tem efeitos psicossociais importantes, porque gera as motivações e os suportes emocionais capazes de impulsionar os indivíduos na transposição de sua condição marginalizada e da má-consciência de si, tornando-se modelo para ação coletiva. No jargão tumbalalá e de outros povos indígenas do Nordeste ela sinaliza a transformação do caboclo em índio regimado, adepto aos valores do toré e engajado no projeto étnico:

Qual é o regime do caboclo?

Sr. Aprígio: O regime? O regime do caboclo é ... quer dizer que é trabalhar pra se regimar e com ciência, trabalhar pra se regimar, pra receber a ciência, pra saber trabalhar de mais a mais, né?

O regime é no trabalho.

Sr. Aprígio: No trabalho. O índio tem que trabalhar pra se regimar [...]

Sr. Luís – [...] O regime é o nosso mesmo do trabalho. Se o caboclo entra no trabalho e não sabe ele tem que regimar. No trabalho que é pra o regime da aldeia.

E pra ser um caboclo regimado tem que ser como?

Sr. Luís – Ele tem que...ser regimado na aldeia, como índio, que justamente tem muitos aí que vem pro trabalho não trazem o pujá e cataioba (*parte da indumentária utilizada durante o toré*) [...]

E fora do trabalho como um índio regimado deve agir?

Da. Santa – Fora do trabalho o caboclo não tem regime.

Eu digo nos dias em que não tem o trabalho.

Da. Santa – No dia que nós não tem o trabalho nós tem o regime. Quer saber como?

Sr. Luís – No guia.¹¹

Da. Santa – No guia. Soltar fumaça. Nós tem que soltar fumaça...

Sr. Luís – Pros encantados [...]

Então todo regime é amarrado ao trabalho?

Da. Santa – É. Quer dizer que no dia que não estamos trabalhando estamos regimando, né? [...]

Sr. Luís – Nós temos que fazer aquela devoção com eles (*os encantos*).

(*Sr. Luís, Sr. Aprígio Fatum e Da. Santa, sua esposa. Março de 2000*).

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 às práticas relacionadas ao candomblé. A ênfase sobre o regime tumbalalá também pode consolidar-se no domínio das relações interpessoais, embora passem igualmente pelo toré, esboçando uma ética da solidariedade expressa no ideal do bem comum, como parece ser mais patente no núcleo da Missão Velha.

O regime moral tumbalalá é constituído a partir 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 e rituais. Ao contrário de repousarem num estrato imóvel das crenças, os valores podem

e são utilizados programaticamente como elementos definidores de fronteiras simbólicas de natureza interna pelos grupos étnicos. E são um fator importante de integridade e coesão coletivas, principalmente no São Miguel, onde canta-se uma linha de toré que conclama seus membros a aderirem a comportamentos e valores inscritos no universo do toré :

“Oh Jurema

Oh Jurema

Eu quero ver meus caboclo no regime

Eu quero ver meus caboclo enregimar”

IV

Como o regime do toré é o grande *atrator* cultural que perpassa a esfera do político, os projetos sustentados pelos dois núcleos político-rituais apresentam suas diferenças radicadas nas práticas de *toré* adotadas em seus respectivos terreiros e nas histórias amparadas por eles. Apesar de os valores que constituem aquilo que compreendo ser o regime moral tumbalalá estarem marcadamente aí enraizados, há pouca normatização incidindo sobre eles, motivo pelo qual não devemos lhes atribuir a qualidade de um sistema moral. Meu interesse pelo assunto começou a surgir depois que passei a observar que as fronteiras sustentadas mediante diferenças radicadas em valores eram mais interna e menos externamente operantes; a diacriticidade moral é manipulada para registrar diferenças entre os núcleos do São Miguel e Missão Velha e, somente por extensão, entre o São Miguel e os Truká. Manifestação de oposições valorativamente apoiadas entre tumbalalás e “outros” mais externos não são presentes no momento, apesar de as monografias sobre o Nordeste indígena indicarem que os “regimes de índio”

11 Ou *quaqui*, cachimbo artesanalmente feito com a raiz da jurema. Deve ser batizado, na intenção de um encanto que receberá a fumaça daquele guia, durante uma mesa de toré, ficando imerso na bebida da jurema.

amparados pelos vários grupos servem, principalmente, como meio de auto-delegação de atributos identitários frente aos regionais não índios, o que não exclui sua operatividade junto às facções internas que procuram formas de diferenciarem-se entre si.

Grosso modo, é possível dizer que as categorias de acusação levantadas pelo núcleo São Miguel contra as práticas de toré adotadas na Missão Velhas estão instruídas por uma série de binarismos que opõem conceitos antitéticos e excludentes: bem/mal; certo/errado; trabalho de índio/trabalho de negro; cristandade/paganismo-candomblé. Apesar de o toré ser, por natureza, um ritual que mistura elementos indígenas, afro-brasileiros e do catolicismo popular, via de regra se nega a “mistura” com o candomblé, para efeito de não desqualificar seu trabalho enquanto ritual de índio e comprometer a natureza da identidade daqueles que o praticam. Nota-se que a antítese fundamental que subjaz à imputação das categorias depreciativas que incidem sobre o toré diz respeito a dois universos religiosos, o candomblé e o catolicismo, representados regionalmente – e provavelmente também pelo imaginário popular brasileiro de forma geral – como radicalmente distintos e irreconciliáveis, embora as práticas religiosas populares no Nordeste brasileiro refutem tamanha diferença, contrariando as pregações “puristas” dos discursos de seus oficiantes.

Tudo o que já foi exposto até aqui deve ser suficiente para corroborar a afirmativa de que o movimento étnico tumbalalá não pode ser compreendido apenas como uma mobilização política de cunho pragmático, pois há um núcleo central bastante forte de crenças em torno de uma origem indígena comum que, se não são compartilhadas igualmente por todos, se impõem como uma referência constante. A rigor, o campo religioso é o ambiente privilegiado para a partilha de representações e for-

mação das alianças entre os grupos indígenas do Nordeste. O toré, então, passa a denotar o *imperativo de indianidade* e o canal principal de comunicação interétnica, ao mesmo tempo em que produz internamente formas de organização e legitimação de papéis políticos, pois “a linguagem ritual, melhor que outras, se presta à organização política desses grupos, reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras étnicas, tanto *para fora* como *para dentro*” (Nascimento, 1994: 37).

O toré tumbalalá faz parte de uma ampla rede de trocas rituais que, tendo começado, sobretudo com os Truká e Tuxá há mais de cinquenta anos, se estende conforme se estreitam os laços políticos do grupo com outros povos indígenas nordestinos. Sua dinâmica segue a velocidade em que se desenvolvem os episódios do atual movimento político tumbalalá. Notavelmente, o toré possui uma ampla capacidade de refletir e assimilar esses acontecimentos, o que pode ser representado pelas incorporação de linhas – cantigas semelhantes às ladainhas do catolicismo popular que conjugam os elementos do universo indígena nordestino em letras simples e curtas, cantadas durante o toré – de outros grupos com os quais os Tumbalalá vêm mantendo recentemente contatos e pela crescente presença de *encantos* de outras aldeias nos terreiros do São Miguel e da Missão Velha.

BIBLIOGRAFIA

ARRUTI, José M. Andion. “A árvore Pankararú: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In: OLIVEIRA, João P. de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. p. 229-277.

- BANDEIRA, Luis Alberto Moniz. *O Feudo. A Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CARVALHO, Maria Rosário G. "Os Povos Indígenas no Nordeste: Território e Identidade Étnica". In: AGOSTINHO, Pedro (org.). *O Índio na Bahia. Revista Cultura*, vol 1, n. 1, 1988. p. 11-15.
- _____. *De índios 'misturados' a índios 'regimados'*. Comunicação apresentada na 19ª Reunião da ABA, Niterói, 1994.
- DANTAS, Beatriz G. et al. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, (Org.). *História dos Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras, 1992. p. 441-456.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã". In: OLIVEIRA, João P. de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. p. 137-172.
- HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional" In: *Mana*. vol 3, n. 1, 1997. p. 7- 39.
- HILL, Jonathan D. "Introduction". In: ____ (org.). *History, Power and Identity*. Iowa: University of Iowa Press, 1996. p. 1-19.
- HOHENTHAL Jr., W. D. "As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco" In: *Revista do Museu Paulista*. N.S., vol. XII, 1960a. p. 37-71.
- _____. "The General Characteristics of Indian Cultures in the Rio São Francisco Valley" In: *Revista do Museu Paulista*. N.S., vol. XII, 1960b. p. 73-92.
- MARCUS, George. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". In: *Revista de Antropologia*, n.34, 1991. p. 197-221.
- _____. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- NAGEL, Joane. *American Indian Ethnic Renewal*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.
- NANTES, Martinho de. *Relação de uma missão no rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL (Série Brasileira, v. 368), 1979 [1707].
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O Tronco de Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso kiriri*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Salvador: UFBA, 1994.
- _____. *A Jurema: das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa*. Salvador, 1998. (mimeo)
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.
- PETI/MN. *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: s/e, 1993.
- REESINK, Edwin B. "Índio ou Caboclo: Notas Sobre a Identidade Étnica dos Índios no Nordeste". In: *Universitas*, n. 32, 1983. p. 121-137.

artigos

- _____ “O Segredo do Sagrado: o Toré entre os Índios do Nordeste”. *In: ALMEIDA, Luis Sávio de, et all (orgs). Índios do Nordeste: Temas e Problemas 2.* Maceió: EDUFAL, 2000. p. 359-405.
- SAHLINS, Marshall. “What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”. *In: Annual Review of anthropology*, 28, 1999. p. i- xxiii.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1981.