UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LEANDRO MARQUES DURAZZO

COSMOPOLÍTICAS TUXÁ: CONHECIMENTOS, RITUAL E EDUCAÇÃO A PARTIR DA *AUTODEMARCAÇÃO* DE DZOROBABÉ

NATAL
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LEANDRO MARQUES DURAZZO

COSMOPOLÍTICAS TUXÁ: CONHECIMENTOS, RITUAL E EDUCAÇÃO A PARTIR DA *AUTODEMARCAÇÃO* DE DZOROBABÉ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. José Glebson Vieira.

Natal

2019

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Durazzo, Leandro Marques.
Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé / Leandro Marques Durazzo. - Natal, 2019.
383f.: il. color.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.
Orientador: Prof. Dr. José Glebson Vieira.

1. Territorialidade - Tese. 2. Política indígena - Tese. 3. Ritual - Tese. 4. Conhecimento - Tese. 5. Educação - Tese. I. Vieira, José Glebson. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA CDU 572.027

Elaborado por Heverton Thiago Luiz da Silva - CRB-15/710

LEANDRO MARQUES DURAZZO

COSMOPOLÍTICAS TUXÁ: CONHECIMENTOS, RITUAL E EDUCAÇÃO A PARTIR DA *AUTODEMARCAÇÃO* DE DZOROBABÉ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Aprovada em: 29 de outubro de 2019

Membros da banca examinadora

_____

Prof. Dr. José Glebson Vieira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (orientador)

_____

Profa. Dra. Mércia Rejane Rangel Batista
Universidade Federal de Campina Grande (membro externo)

_____

Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho
Universidade Federal da Bahia (membro externo)

_____

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (membro interno)

_____

Profa. Dra. Rita de Cássia Neves
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (membro interno)

_____

Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (suplente)

A *eles*
e à *ciência* do povo Tuxá

Agradecimentos

Ao bom Kupadzuá, à terra dos índios Tuxá, aos bons *mestres encantados* e aos *senhores guias de luz*. Aos Tuxá da Bahia e de Minas Gerais, que me receberam e comigo compartilharam seus dias. A Dzorobabé, *território ancestral* onde vi pela primeira – e mais bela – vez uma tempestade de raios, madrugada adentro. Ao rio São Francisco, desde suas nascentes até a desembocadura no oceano. Ao Submédio São Francisco, porção sertaneja onde vivem meus interlocutores baianos, onde vivi e onde para sempre viverão estas páginas. Ao sertão norte-mineiro e aos Tuxá que me acolheram em meio à mata repleta de onças e mistérios.

Aos diversos grupos, cacicados, *troncos* e pessoas tuxá com quem aprendi. Na Bahia, aos caciques Bidu, Doutor, Ancelmo, Uilton, Antônia, Mirleny e Raimundo. Ao pajé Armando, presença serena e constante em meu campo e em meu entendimento. Ao Conselho Tuxá da Aldeia Mãe, aos *troncos* Libana, Apako, Aureliano, Flechiá, Jurum Vieira, Cataá, Arfer, Juntá, Anália, Jurum Marcelina e Padilha que ocupam o *território* e fazem de Dzorobabé sua morada. E com isso vivificam ainda mais a morada dos *encantados*. Às inúmeras pessoas que compõem estas famílias e que a mim abriram suas portas: Seu Jando, Sandro, Edivânia, Aldenora, Dora, Doutor, Dona Socorro, Sirleide, Pitiu, Socorro Apako, Tayra, Lane, Mayra, Célia, Cleia e tantas outras que me fizeram estar em casa. Em Minas Gerais, às *ramas* de Roque, nas pessoas da cacica Anália e da pajé Analice. Aos professores da escola indígena Capitão Francisco Rodelas, na Bahia, que me indicaram seus projetos e me permitiram compreendê-los, ou tentar compreendê-los. Estas páginas são, em parte, meu esforço para retribuir a generosidade com que me receberam. É, sem dúvida, minha tentativa de retribuir a confiança com que fui honrado. Às crianças tuxá. Sem sombra de dúvida, às crianças tuxá!

Às amizades, antropológicas e outras, dispersas pelo mundo e pelo mundo reunidas: Ana Letícia de Fiori, grande amiga e guia desde há muito; Raquel Hoffmann, parte da confiança que tenho em mim e no futuro; Marcia Heloisa, a quem devo metade, senão mais, do que sou hoje, entre caminhos tradutórios e entendimentos da escrita. A todos os amigos que aqui não nomeio, mas a quem dirijo meus votos mais sinceros de tranquilidade e reencontros. Aos mestres e amigos Denis Domeneghetti Badia e José Carlos de Paula Carvalho, primeiros professores com quem aprendi sobre o caminho de uma antropologia da vida, sobre a imensidão das possibilidades dos símbolos e sobre a sensibilidade que se esconde no seio da academia. Aos colegas e bastiões do imaginário no Nordeste, Danielle Perin Rocha Pitta e Carlos André Cavalcanti. Aos também mestres, e irmãos no Dharma, Ricardo Mário Gonçalves e Joaquim Monteiro, por tantos anos orientadores acadêmicos,

por toda a vida orientadores no caminho budista que trilhamos. Aos mestres e mestras, monges e monjas que, de algum modo, levaram meus passos até o sertão desta tese.

Aos professores e colegas do PPGAS desta UFRN em que cheguei como professor substituto, parece que há tanto tempo. Este acaso – este karma, diríamos os budistas – fez com que eu retornasse de vez à antropologia, e a antropologia fez com que eu voltasse minha atenção aos povos indígenas. Aos povos indígenas, do Brasil e de todo o mundo: às resistências que encampam há séculos e aos ensinamentos que tanto ensinam. Ao orientador desta tese, José Glebson Vieira, pela oportunidade que me ofereceu e pelas sugestões com que me acompanhou. A Mércia Batista, Rita Neves e Maria Rosário de Carvalho, fundamentais para meus percursos entre os povos do Nordeste e para meu encontro com os Tuxá, a quem devo tanto. À CAPES e à FAPERN, pela viabilidade conferida a este trabalho por meio de uma bolsa de pesquisa. Faço votos para que o futuro reserve a outros pesquisadores a mesma sorte.

A meus pais, Sidney e Eliana, e a minha irmã Nayara. A Ruth, Deca, Waldemar e Ruas, meus avôs e avós, e às contações de histórias em que fui criado. Às piadas e às benzeções que aprendi desde menino. Apenas com o tempo percebemos que tais coisas são as que nos formam. A toda uma vida necessária para chegar neste momento e escrever este texto. A Rianna de Carvalho, minha companheira de vida, de dia a dia, de esperança em outro futuro. Meu refúgio.

Ao Caminho, ao Dharma, ao Buda e ao bodhisattva Ksitigarbha, meu padroeiro Dizang Wang Pusa, irmão de armas e armaduras de São Cristóvão que me guarda na estrada da existência. À esperança, à contemplação, à atenção e ao cuidado. Ao futuro e, por isso mesmo, ao passado. As histórias que seguem aqui são retratos de universos que os Tuxá me revelam. Espero tê-los traduzido a contento.

“Calmo, ouvi a música da montanha cruzando o rio e passei toda a manhã olhando ao longe. O amanhecer sobre as encostas, pessoas, fazendas, vilas, nuvens, bosques de bambu, árvores, montanhas e rios fazia com que tudo parecesse existir desde tempos ancestrais. Eu havia cantado com eles, meu coração batido com eles e a eles se ligavam meus sentidos.”

(Zhong Lihe)

“Árvore dos Encantados
Vim aqui outra vez pra tua sombra
Árvore dos Encantados
Tenho medo, mas estou aqui
Tenho medo, mas estou aqui
Aqui, Mãe
Aqui, meu Pai
Em cima do medo, coragem”

(Cordel do Fogo Encantado)

“Na boca da mata eu avistei
um pássaro cantando, avisando que cheguei.
Guardiões dos caminhos, me protejam dos espinhos
Que trago no coração. Ciência boa.”

(Grupo Bongar)

“Abra a roda que eu quero passar,
abra a roda que eu quero passar.
Oi, caboquinho de aldeia
também sabe trabalhar,
oi, caboquinho de aldeia
também sabe trabalhar.

Plantei raiz, nasceu flor,
plantei raiz, nasceu flor.

Oi, caboquinho da mata virgem!

Plantei raiz, nasceu flor,
plantei raiz, nasceu flor.”

(Toante tuxá)

RESUMO

Este trabalho busca investigar algumas dinâmicas políticas e de elaboração indígena de conhecimentos entre os Tuxá de Rodelas, intensificadas a partir de seu engajamento no processo de *autodemarcação* do território de Dzorobabé, em Rodelas-BA. Para os Tuxá, Dzorobabé é considerado território *ancestral*, tradicional e historicamente relacionado aos índios rodeleiros da região do Submédio São Francisco, antepassados de quem se compreendem descendentes. Ao mesmo tempo que intensifica dinâmicas de organização social e política, a *autodemarcação* oportuniza aos Tuxá uma reabitação no território considerado cosmologicamente *forte*, pela presença desses mesmos antepassados – *brabios, gentios, mestres encantados*. Esta tese apreende certos dinamismos postos em ação quando da *autodemarcação*, iniciada em 2017, e reflete sobre formas de trato com a *ciência* tuxá, isto é, seu complexo de práticas e conhecimentos rituais que compõe base para a concepção indígena de mundo, bem como para as políticas e planejamentos educacionais elaborados pelos professores tuxá no âmbito de sua educação escolar indígena. Etnograficamente, buscamos delinear as correlações entre política indígena no processo de reabitação do território com dimensões de entendimento do complexo ritual da *ciência* e suas práticas político-rituais. Os arranjos políticos – divisões em grupos político-familiares, *troncos* que compõem atualmente o Conselho Tuxá – apontam modos específicos de relacionamento com o território, quer em sua ocupação material, quer nos relacionamentos imateriais com a dimensão da *ciência* no lugar. Também evidenciam a multiplicidade de grupos políticos entre os Tuxá de Rodelas, seja na Aldeia Mãe, seja na área urbana da cidade, e que se reorganizam em torno da *autodemarcação* a fim de que a ocupação do território possibilite novas afirmações políticas e acesso a recursos – representatividade política, acesso à terra, entre outros. Acompanhando os primeiros seis meses (agosto de 2017 a fevereiro de 2018) de *autodemarcação*, nossa etnografia busca descrever processos de negociação entre distintos grupos político-rituais, atentando para as dimensões materiais e imateriais que a reabitação em Dzorobabé promove. Observamos como a circulação de diferentes grupos político-rituais no território cosmologicamente *forte* evidencia distintas formas de se acercar dessa força, e estabelecer tratos possíveis com a *ciência* e com os conhecimentos que a ela se relacionam. No limite, estudamos dois modos de educação indígena que a relação com a *ciência* favorece: um, que chamamos de pedagogia da mata, elabora relações cosmopolíticas e rituais com os entes *encantados* e com os conhecimentos que deles advém; outro, acionado sobretudo por professores indígenas, transita por repertórios pedagógicos (indígenas e não-indígenas) em estreita relação com conteúdos aprendidos por meio da *ciência*, em contextos não-escolares, aí incluídos os rituais. O reforço dos repertórios e das políticas pedagógicas por meio do recurso à *ciência* permite-nos compreender como, entre outros projetos, vem ocorrendo entre os Tuxá de Rodelas uma tentativa de revitalização linguística baseada em múltiplos documentos e fontes: a própria comunicação com os *brabios* e *mestres encantados* – cuja coetaneidade em Dzorobabé estimula – e também textos do período colonial como o catecismo bilíngue em português e Dzubukuá, idioma da família cariri, tronco macro-jê, historicamente falado por povos da região. Ao território *ancestral*, assim, soma-se a noção de uma *língua ancestral* que nos permite traçar múltiplos acionamentos de uma territorialidade tuxá que permeia terra (pela *autodemarcação*), conhecimentos (pelas práticas rituais e pela *ciência*) e educação escolar (pelo horizonte de fortalecimento étnico e revitalização linguística que o projeto do Dzubukuá assume atualmente).

Palavras-chave: Territorialidade; Política indígena; Ritual; Conhecimento; Educação.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to understand some political processes and Indigenous ways of knowledge among Tuxá people, improved by their involvement with a territorial *autodemarcação* (*auto-demarcation*) of Dzorobabé land. Accordingly to them, Dzorobabé is their *ancestral* territory, traditionally and historically related to their ancestors in the region of Submédio São Francisco river. At once *auto-demarcation* highlights both sociopolitical organization and the dwelling process of living in a strong cosmological place, where the ancestors – *brabios, gentios, mestres encantados* – are present. This re-dwelling offers different ways to engage with Tuxá's *ciência* (*science*), i.e., their complex of ritual practices and knowledges that structures their worldview, besides their political and educational planning within Indigenous school education. By the means of an ethnography, the thesis aims to comprehend the correlation between different Tuxá political-ritual groups and their ways to engage with *ciência* in the context of Dzorobabé *autodemarcation* during its first six months (August 2017 to February 2018). Political arrangements – division of political groups of families which constitute the current Conselho Tuxá (Tuxá Council) – point to specifics ways of relating with territory, both in its tangible and intangible dimensions. They also highlight the multiplicity of political groups among Tuxá in Rodelas, which reorganize themselves around the project of *auto-demarcation* to occupy the territory and reach future access to resources – political representativity, access to the land etc. Furthermore, we describe a twofold process of re-dwelling Dzorobabé. First, the political negotiations aiming to divide particular areas of the *auto-demarcation* site to different groups, as well as sharing the responsability for the common spaces. Second, the different ways of engaging with the cosmological *force* of Dzorobabé that varies accordingly to different political-ritual groups dwelling the territory – and handling with its *ciência*. Given these points, we also study two ways of Indigenous education benefited by their contact with *ciência*: on the one hand there is what we call a wilderness pedagogy, cosmopolitically and ritually related to *enchanted* beings and the knowledge that comes from them; on the other hand there is a circulation through pedagogic repertoires (both Indigenous and non-Indigenous), a movement done especially by Indigenous teachers in close relation to the knowledge coming from the *ciência* besides school context. Focusing on the strengthening of educational and political repertoires by resorting to the *ciência*, we are able to understand how a number of projects come to be outlined, as for example the current revitalization of an Indigenous idiom. This revitalization is based upon different sources, both the direct communication with *brabios* and *mestres encantados* – which is enhanced by their coevalness in Dzorobabé – and the resort to colonial period documents, for instance the bilingual Portuguese-Dzubukuá catechism. The latter is a Karirian language of Macro-Jê stock which was spoken by native peoples around the region. Besides the *ancestral* territory, then, we can find the notion of an *ancestral language* that allows us to follow a multiple path of Tuxá territoriality, involving land (for the *auto-demarcation*), knowledge (for the ritual practices and the *ciência*) and school education (for the perspectives of ethnic strengthening and language revitalization promoted by the current Dzubukuá project).

Keywords: Territoriality; Indigenous Politics; Ritual; Knowledge; Education.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Organograma dos grupos políticos e cacicados dos Tuxá em Rodelas 29
Figura 2: "Fragmentação das aldeias do Povo Tuxá…" 45
Figura 3: Mapa das aldeias e terras indígenas tuxá 47
Figura 4: Sandro, Dinamam e Diego Tuxá, à frente da fila do toré 63
Figura 5: Toré na abertura do São João de Rodelas, 2017 63
Figura 6: Cartaz da festa promovida pela prefeitura de Rodelas em 2017 64
Figura 7: Tayra Jurum e cacica Antônia Flechiá fumam seus cachimbos 65
Figura 8: Mapa anexo à Nota de Repúdio, 2017 67
Figura 9: Sertão de Rodelas 85
Figura 10: Terras dos índios "pelas leis de antigamente" 86
Figura 11: Derrubada dos eucaliptos para a construção das ocas em Dzorobabé 91
Figura 12: Barracão coletivo, primeira estrutura construída 91
Figura 13: Construção do primeiro barracão do *clã* Arfer 91
Figura 14: Construção de barraca em formato circular 92
Figura 15: Vista da via principal da Aldeia Dzorobabé 92
Figura 16: Detalhe à entrada do barracão dos Aprígio, do *clã* Jurum Marcelina 94
Figura 17: Pontos iniciais da retomada de 2010 e da *autodemarcação* de 2017 96
Figura 18: Vista aérea da *autodemarcação* em 2019 96
Figura 19: Croqui das primeiras divisões de lotes familiares 103
Figura 20: Reunião de apresentação dos conselheiros do CONTAM 135
Figura 21: Peça produzida pelos alunos da escola tuxá para a Feira Etnocultural de 2018 137
Figura 22: Barracão coletivo com a *cara de boi* para a proteção contra *olhado* 164
Figura 23: Índios de diversos troncos conversam em torno do fogo na cozinha coletiva 172
Figura 24: Mapa da *autodemarcação* de Dzorobabé 175
Figura 25: Altar da capela na aldeia tuxá Setsor Bragagá, em Buritizeiro-MG 235
Figura 26: Detalhe da capela. Duas esculturas de *encantados* 236
Figura 27: Pajé Analice sentada na clareira que compõe a *igrejinha encantada* 237
Figura 28: Livro confeccionado pelos alunos do CEICFR 333
Figura 29: Detalhe do toante no livro da Feira Etnocultural 333

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Ações políticas na área de Dzorobabé e imediações 74
Tabela 2: Nomes *na língua* registrados em diferentes fontes 127
Tabela 3: Relação de *troncos* do CONTAM e quantidade de famílias nucleares vinculadas 133

LISTA DE SIGLAS

AGU – Advocacia-Geral da União

ANAÍ – Associação Nacional de Ação Indigenista

APINOBA – Associação dos Professores Indígenas do Norte e Oeste da Bahia

APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

APP – Área de Proteção Permanente

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CARITU – Consórcio Agropecuário Indígena Tuxá-Rodelas

CBHSF – Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco

CCR Submédio – Câmara Consultiva Regional do Submédio do Rio São Francisco

CEICFR – Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas

CF – Constituição Federal

CHESF – Companhia Hidrelétrica do São Francisco

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONTAM – Conselho Tuxá da Aldeia Mãe

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

CTL – Coordenação Técnica Local

E-14 – Encontro dos Povos Indígenas da Bahia

ELESI – Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas

FAPERN – Fundação de Apoio à Pesquisa do Rio Grande do Norte

FESPSP – Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GT – Grupo de Trabalho

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICP – Inquérito Civil Público

JFBA – Justiça Federal Seção Judiciária da Bahia

LICEEI – Licenciatura em Educação Intercultural Indígena

MEC – Ministério da Educação

MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização

MPF – Ministério Público Federal

PI – Posto Indígena

PINEB – Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro

PNE – Plano Nacional de Educação

PPPEI – Plano Político-Pedagógico Escolar Indígena

RCNEI – Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas

RI – Reserva Indígena

SEC-Ba – Secretaria de Educação do Estado da Bahia

SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIL – Summer Institute of Linguistics

SNI – Serviço Nacional de Informações

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

STF – Supremo Tribunal Federal

TEe – Território Etnoeducacional

TI – Terra Indígena

TRF – Tribunal Regional Federal

UAST – Unidade Acadêmica de Serra Talhada

UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

UFSCar – Universidade Federal de São Carlos

UnB – Universidade de Brasília

UNEB – Universidade do Estado da Bahia

VMT – Verba de Manutenção Temporária

Sumário

Introdução.....15

Os Tuxá de Rodelas: da Aldeia Mãe a Dzorobabé.....25

1. *Autodemarcação* territorial e organização política.....61

1.1. Entre retomadas e *autodemarcação*.....66

1.2. A criação do Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM).....110

1.3. Os *troncos* em Dzorobabé: ocupação a partir do Conselho e dos históricos familiares.....136

2. Cosmopolíticas e o trato com a *ciência* em Dzorobabé.....146

2.1. Grupos político-rituais.....151

2.2. A *força* do lugar como tradicionalidade cosmopolítica.....162

2.2.1. Cautela e evitação como expedientes rituais.....166

2.2.2. Precipitação como propiciação ritual.....195

2.3. Práticas rituais e modos de conhecimento.....209

3. Modos de conhecimento, tradição e tradução.....212

3.1. O aprendizado *na ciência* e a mobilidade dos *encantos*.....215

3.1.1. A fama de Roque.....215

3.1.2. As *ramas* de Roque.....227

3.2. Tradução e transmissão de conhecimentos.....239

3.3. Pedagogia da mata e os métodos da *ciência*.....245

3.4. A metáfora tradutória.....264

4. Educação pelo *estudo:* professores indígenas e a ideologia linguística da valorização do Dzubukuá.....284

4.1. A *permissão da ciência*: considerações sobre cosmopolítica linguística.....285

4.2. Percursos formativos tuxá: política indigenista e escolarização indígena.....292

4.3. Sobre línguas indígenas no Nordeste.....307

4.4. Professores indígenas, agentes de tradução.....316

4.5. Dzubukuá, *língua ancestral:* fontes históricas, acionamentos contemporâneos.....323

Conclusão.....338

Referências.....346

Anexos.....370

ANEXO A: Genealogias dos *troncos* representados no CONTAM.....370

ANEXO B: Autorização de pesquisa realizada junto ao povo indígena Tuxá de Rodelas-BA.....381

ANEXO C: Autorização de uso de registros audiovisuais.....383

Introdução

Esta tese desenvolve um percurso amplo e diverso, pelas condições que pouco a pouco foram compondo nosso campo etnográfico. Cheguei aos Tuxá de Rodelas-BA desejando pesquisar suas formas poéticas, modos de criação e circulação de repertórios musicais, rituais e performáticos. Desde o primeiro momento, entretanto, os professores/pesquisadores indígenas que me receberam ofereceram outra oportunidade de colaboração, a eles muito mais urgente, significativa e politicamente interessante: estudar o processo que têm chamado de *valorização da língua ancestral*[1], o idioma Dzubukuá da família kariri, tronco macro-jê, cuja incidência é historicamente registrada para a região do Submédio São Francisco, onde vivem.

A uma proposta inicial de estudar poéticas rituais e circulação de conhecimentos e repertórios, assim, sobrepôs-se outra. O início da pesquisa partiria do estudo do Dzubukuá, de suas fontes históricas, documentos coloniais e missionários, e também de um levantamento do que tem sido estudado acerca dessa língua pela ciência acadêmica, sobretudo a linguística. Complementarmente, esta tese seria construída em torno do projeto político-pedagógico do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas (CEICFR), escola tuxá no município, e dos modos de implementação dessa política linguística capitaneada pelos professores indígenas a partir do currículo escolar. À época desse primeiro encontro, os professores estabeleceram uma compreensão bem precisa sobre sua proposta de revitalização linguística: chamaram-na de um novo *levante* (Durazzo, 2019a), movimento político explícito e desejoso de promover a *valorização* de uma língua tida por *ancestral*.

Mas, como quase sempre ocorre na vida – acadêmica, mas não só –, esses planos sofreram ainda outras modificações. Ampliações e adensamentos, se preferirmos. Isso porque, duas semanas após minha chegada em campo, em agosto de 2017, os Tuxá iniciaram um processo de *autodemarcação* territorial, reivindicando a regularização de uma área que compreendem ser *território ancestral*. Pelos registros documentais e pela experiência histórica desse povo, a referida *ancestralidade* do lugar – que permanece *autodemarcado* até o presente ano de 2019 – apela a um direito originário que constitucionalmente qualificaria o território de Dzorobabé, como veremos, como uma terra indígena tradicionalmente ocupada. Esta tese, assim, não pode se furtar a ampliar o escopo de análise para além dos modos de conhecimento, educação escolar e revitalização linguística.

[1] Ao longo desta tese, as ocorrências em itálico significarão majoritariamente categorias nativas, expressões utilizadas primeiramente por nossos interlocutores Tuxá, às quais aderimos.

O processo *autodemarcatório* dinamizou diversas instâncias da vida social tuxá, inclusive sua organização política e os ajustamentos entre distintos grupos políticos presentes no interior desse grupo étnico, como exploramos ao longo do texto. Não obstante, essas dimensões de organização política e reivindicação territorial jamais deixaram de se relacionar, em maior ou menor grau – em graus mais ou menos explícitos, talvez fosse melhor dizer –, com um complexo sociocultural, ritual, educativo e político que ao longo dos capítulos apresentamos como um complexo ritual da *ciência*.

As páginas que seguem darão conta de evidenciar o que propomos com a conceituação de tal complexo, mas desde já podemos antecipar certa síntese. A *ciência* tuxá é um complexo de práticas rituais, sociais, epistêmicas e cosmopolíticas que conectam inúmeras esferas de ação indígenas, numa rede de relações a se reforçar recursivamente. Como também demonstramos neste texto, tais relações não são livres de atritos, disputas e práticas mais ou menos distintas entre sujeitos afinados a um ou outro grupo político-ritual, e tais diferenciações concorrem para enfatizar dinâmicas de atualizações bastante significativas no que concerne ao entendimento da *ciência* e das práticas rituais a ela vinculadas. Assim, a *autodemarcação* de uma terra *ancestral*, onde os antepassados ainda habitam, será processo político-territorial mas também cosmopolítico, pela coabitação que passa a se adensar entre os atuais Tuxá e *eles*, seres *encantados* e seus antepassados cosmologicamente vivos. Também as práticas rituais e de habitação nesse espaço serão permeadas pela *ciência*, pelo trato com suas implicações e procedimentos rituais. Nem mesmo o projeto político-pedagógico da escola tuxá, com sua proposta de revitalização linguística amparada em documentos e estudos acadêmicos, descuidará da dimensão cosmopolítica e ritual da *ciência*, posto haver uma série de correlações a conectar *ciência*, *a língua* ritual e o idioma curricularmente elaborado.

Por essas inúmeras forças imponderáveis, esta tese se organiza em cinco partes. A primeira, sua introdução, apresenta o campo etnográfico tuxá revisando a literatura relativa a esse povo e à região do Submédio São Francisco que habitam. As considerações sobre a bibliografia relativa ao campo social em estudo, entretanto, terão desde o início uma forma de apresentação, e de argumentação, a conduzir o texto para tópicos caros ao conjunto desta tese. Como ocorrerá também nos capítulos subsequentes, a escrita deste estudo busca elucidar conexões entre temas, termos, conceitos e assuntos que convirjam para o entendimento do cenário contemporâneo tuxá, sobretudo sua *autodemarcação* e os modos de conhecimento, ritual e escolar, que vivenciam.

O primeiro capítulo, ampliando a apresentação do campo etnográfico, trata de determinadas modalidades de organização política entre os Tuxá em Rodelas, acionadas e potencializadas pelo evento da *autodemarcação*. Veremos surgirem distintos grupos políticos,

político-familiares e político-rituais, e também acompanharemos o processo de consolidação de um Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), instituição inédita na história do povo, mas que ganha grande relevância no momento etnográfico que acompanhamos. Na sequência da criação do conselho, indicaremos ainda como os distintos grupos político-familiares, denominados *clãs* ou *troncos*, se mobilizam para ocupar o território e estabelecer em Dzorobabé uma aldeia de pleno direito, cotidianamente habitada. Como ficará claro, a dimensão da *ciência*, do conhecimento indígena mais central para os Tuxá, joga grande peso na organização desse conselho, seja na nomenclatura de seus grupos políticos, seja no entendimento da própria etnicidade de seus membros. Será no primeiro capítulo que veremos, também, as relações históricas dos Tuxá com o território de Dzorobabé – ou Surubabel, em português – e com a presença dos antepassados que lá viveram, e que lá vivem.

No segundo capítulo a vivência cotidiana na *autodemarcação* se adensa, pois nele descrevemos não apenas a dimensão política da demanda de regularização fundiária, mas as práticas rituais e os procedimentos cosmopolíticos que distintos grupos político-rituais tuxá levam a cabo para poderem viver no espaço *autodemarcado*. Pela *força* cosmológica presente nesse *território ancestral*, uma série de práticas rituais, de cuidado e observâncias são postas em movimento, e seus modos de articulação em muito contribuem para que compreendamos a reivindicação do território como sendo de ocupação tradicional. Há, também no segundo capítulo, um tensionamento entre grupos político-rituais que já aparecerá no capítulo primeiro. Da mesma forma, veremos como as práticas rituais, por variadas que pareçam, se conectam ao que chamamos de complexo ritual da *ciência*, indicando o que mais adiante chamaremos de complexo *ciência-idioma*-língua. Isto é, um complexo de modos de conhecimento que perpassam a *ciência*, as competências pragmáticas e rituais de seus especialistas – competências sintetizadas no sintagma *a idioma*, quer dizer, o conjunto de entendimentos e tratamentos com a dimensão cosmopolítica da vida tuxá – e deságuam no projeto político-pedagógico de uma língua Dzubukuá. *Ciência-idioma*-língua, portanto.

O terceiro capítulo analisa um dos dois modos exemplares de aquisição de conhecimentos *dos antigos*, mormente *a língua* indígena, competência linguística hoje restrita aos contextos rituais. Nele, estudamos o entendimento dos especialistas rituais, especialmente anciãos e lideranças tradicionais, no que diz respeito ao alcance de um conhecimento *da língua ancestral* por meio da própria *ciência*. Considerando aquilo que os Tuxá nos dizem sobre o aprendizado *na ciência*, seja atualmente, seja no passado, desenvolvemos uma proposta conceitual a indicar certo modo preferencial de relação com o conhecimento indígena, que chamamos de pedagogia da mata. Modos de conhecimento e expressão que teremos oportunidade de compreender como sendo modos de tradução, de transposição de sentidos entre diferentes sistemas de significado, enunciação e

comunicação indígena – entre índios e entre estes e *eles*, os *mestres encantados* e outras entidades da *ciência*.

A isso contrasta o quarto capítulo. Se é possível o aprendizado *da língua* por meio da *ciência*, veremos surgir outro sistema de circulação de conhecimentos, já não necessariamente *da língua* – em seu sentido ritual –, mas da língua Dzubukuá, no que isso implica de tradução, transição de registros orais para registros escritos, além de diversas mediações que o capítulo expõe. Será sintomática a consideração quando de um desencontro entre o projeto político de revitalização desse idioma, hoje considerado extinto pela linguística, e o discurso acadêmico não-indígena. O desencontro evidencia como as expectativas acadêmicas, o modo de organização de sentidos epistemológicos da ciência moderna ocidental, encontra barreiras para comportar a demanda dos povos indígenas que, hoje falantes de português, desejam revitalizar, reavivar ou *valorizar* os idiomas de seus antepassados. O estudo do projeto de revitalização vinculado à escola indígena e a seus professores/pesquisadores, muitos dos quais com formação em nível pós-graduado, servirá para tensionarmos ainda mais os desencontros entre modos de conhecimento. Afinal, como esperamos estar claro ao fim deste percurso, o projeto que me foi permitido auxiliar, de revitalização da língua Dzubukuá, é projeto político-pedagógico e acadêmico, projeto a ser atingido pelo *estudo*, como dizem, mas nem por isso deixa de ser radicalmente amparado pela *ciência*.

Ainda que estejamos acompanhando essas diversas dinâmicas tuxá desde pelo menos 2016, o campo etnográfico que origina a maior parte de nossos dados ocorreu ao longo de seis meses ininterruptos, de agosto de 2017 a fevereiro de 2018. Antes e depois, nos anos de 2017, 2018 e 2019, tivemos oportunidades de estar em Rodelas, tanto na Aldeia Mãe quanto em Dzorobabé, em algumas situações, e por algumas semanas a cada vez. Daí também virá parte do material etnográfico que utilizamos para a composição deste texto, seja de forma explícita, em referências e descrições etnográficas, seja de forma mais nuançada, já que tais dados observados ao longo destes anos colaboram para a reflexão e melhor apresentação dos elementos aqui descritos.

Dadas as condições de minha aproximação com o campo etnográfico tuxá, como delineado acima, especialmente pelo acontecimento da *autodemarcação* de Dzorobabé que veio se somar ao primeiro estímulo nativo ao estudo do idioma Dzubukuá, é seguro afirmar alguns pontos, de partida. O primeiro, por sua relevância – e efervescência – sociológica, é a centralidade da própria *autodemarcação* para o desenvolvimento desta tese. Isso significa dizer que ela não apenas compõe pano de fundo para os dados por nós coletados em campo, mas torna-se ela própria, *autodemarcação*, um dado etnográfico a ser compreendido. Parecia-nos, naquele momento inicial de reabitação do território considerado *ancestral*, que compreender seu papel nas expectativas e ações sociais e políticas dos Tuxá era algo incontornável para compreender a realidade tuxá em

Rodelas. Essa tentativa de compreensão passava, portanto, pela atualização de uma série de entendimentos e dados etnográficos, históricos, antropológicos e bibliográficos à luz daquele acontecimento político e, como veremos, etnicitário e ritual, a partir de meados de 2017.

A *autodemarcação*, como esperamos deixar claro, será sempre pensada como um *processo* em nossa análise. Será por ela, inicialmente, que compreenderemos questões pujantes como a reorganização política levada a cabo pela criação do Conselho Tuxá da Aldeia Mãe. Talvez possamos pensar tal reorganização dos grupos políticos tuxá de modo semelhante ao que Edmund Leach (1996) apontou para os sistemas políticos da Alta Birmânia, ou seja, como um sistema de inteligibilidade organizacional não estanque, mas fluido e variado a partir de dinâmicas de aproximação e distanciamento. Em tal sistema, a identificação com determinados elementos se daria a partir de investimentos e articulações diversos, ora tendentes ao ideal, ora equilibrados em um compromisso com as chamadas incongruências da realidade social (Leach, 1996: 71-72).

Assim, por *processo* e *sistema político* dinamizados pela *autodemarcação*, queremos indicar um enquadramento preciso, e sempre atualizado a partir das relações sociais concretas, dos diversos grupos em inter-relação no contexto de Rodelas. Nos capítulos 1 e 2, sobretudo, ao tratarmos da historicidade dos Tuxá no Submédio São Francisco, do território de Dzorobabé, da criação do Conselho e dos distintos modos pelos quais os grupos se relacionam ritual e cosmologicamente com a *força* da *ciência*, desenvolvemos nesta tese um exercício de pensar os processos e sistemas políticos de modo descritivo e exemplar: não em busca de uma generalização a-histórica, não por meio de uma universalização de determinadas relações e elementos indígenas, mas pela concretude dos dados e atos observados ao longo do *processo autodemarcatório.* A ideia de exemplaridade dos dados, e do maior detalhamento de alguns grupos políticos e rituais tuxá em detrimento de outros, ficará mais evidente em nosso segundo capítulo.

Nele, observamos como a pluralidade de modos de habitar o *território ancestral*, cosmologicamente *forte* e, por isso, demandante de tratos específicos com a *ciência* e seu complexo ritual, explicita não só a ideia da *autodemarcação* como processo, mas também a de um sistema político (cosmopolítico e ritual, digamos) tornado evidente pela conjunção de *autodemarcação* e manejo do mundo por meio da *ciência*. Assim como a reorganização a partir do CONTAM enfatiza o que chamamos de sistema político, sistema porque quadro de inteligibilidade e inter-relação social, a *ciência* será também um sistema de comunicação e sentido compartilhado.

O que nesta tese chamamos de complexo ritual da *ciência* surge como modo de comunicação e entendimento a reforçar divergências e convergências políticas, entre os diversos grupos tuxá, e também distanciamentos cautelares e aproximações cosmopolíticas, entre os Tuxá, seus *encantados* e a *força* cosmológica do território de Dzorobabé. Desse modo, o complexo ritual

da *ciência* adquire singularidade por conceder à etnicidade tuxá aquilo que poderíamos chamar de uma dimensão semiótica, um complexo de comunicação cujos parâmetros compartilhados pelos índios permitem que se comuniquem e compreendam uns aos outros, mesmo ao divergirem em suas práticas ou discordarem quanto às interpretações que um ou outro grupo possa elaborar a partir delas. Tal potencial de compreensão mútua deve-se, a nosso ver, à centralidade que a dimensão da *ciência* adquire na cosmologia tuxá, sendo elemento basal de suas práticas rituais e demais ações no mundo.

Portanto, esta tese descreve um sistema político e semiótico no decorrer de sua instauração: a *autodemarcação* institui na contemporaneidade tuxá um movimento organizacional singular pelas múltiplas esferas que mobiliza (disposição e conjunção espacial/territorial na reabitação do território; representatividade política a partir do CONTAM; legitimação das ações rituais entre distintos grupos; reconhecimento dos modos de tratar a *ciência*; dinamização de regimes de conhecimento, entre outras que este texto explora).

Há dois fatores significativos que, de partida, concorrem para a composição situada deste trabalho em matéria de coleta de dados e maior ou menor detalhamento das ações de alguns Tuxá, de alguns *troncos* mais presentes – e mesmo mais centrais – em nossa descrição. Primeiramente, há que se considerar o potencial de agregação política e ritual de alguns atores na *autodemarcação* (como Sandro Jurum, o pajé Armando Apako, alguns dos Tuxá do *tronco* Flechiá), bem como sua ação mais ostensiva em matéria cerimonial (o que engloba tanto a execução de rituais quanto a reflexão e a possibilidade de enunciar compreensões sobre eles em Dzorobabé). Alguns *troncos* familiares que figuram menos nestas páginas, como Libana ou Padilha, embora sejam ritualmente *fortes* e ativos na Aldeia Mãe, não corresponderam a uma ritualidade tão acentuada nos primeiros meses de *autodemarcação*, ao menos pelo que pudemos observar de modo direto.

Por tais ações mais regulares e com maiores assistências terem sido, de modo geral, promovidas pelo que chamo de grupos político-rituais do pajé Armando (composto, no mínimo, por membros de três *troncos* familiares: Apako, Jurum e Arfer) e dos Flechiá (composto pelos cacicados[2] de Antônia e Raimundo), é a estes casos de exemplaridade que nos dedicamos com maior detalhe. Desse primeiro ponto deriva o segundo: os dados coletados com relação às práticas rituais e ao entendimento do mundo habitado a partir da *ciência* nos foram acessíveis principalmente pela efervescência do processo *autodemarcatório*. A não ser em Dzorobabé, jamais

[2] O termo *cacicado*, derivação regular do vocábulo *cacique*, nesta tese diz respeito às redes de relações sociopolíticas, em grande medida familiares, que interligam caciques e membros de seus grupos políticos. A despeito da generalidade que o termo *cacicado* adquiriu na literatura – antropológica, mas também não-especializada – seu sentido neste texto não é aquele de uma sociedade ameríndia compreendida "a caminho" de uma sociedade com Estado (cf. Sztutman, 2005: 245). Em vez disso, dizemos *cacicado* para identificar agrupamentos mais ou menos flexíveis, agregando grupos político-familiares ou extra-familiares, em torno de figuras reconhecidas como caciques pelo conjunto dos Tuxá de Rodelas.

pude acompanhar quaisquer engajamentos com a *ciência* em seu sentido *forte* (como descrito no segundo capítulo), afora em situações especiais (como a alvorada que abre as festas de São João, ou a Formatura Cultural que encerra o ano letivo da escola tuxá).

Apenas a partir da *autodemarcação* pude tentar compreender a *ciência* como dimensão ativa e pervasiva aos entendimentos, significação e manejo do mundo tuxá. Fosse na criação do CONTAM, nas práticas rituais e cautelares em Dzorobabé ou nos processos de tradução e acomodação entre conhecimentos sobre o idioma Dzubukuá e *a idioma* da *ciência*, o complexo ritual da *ciência* sempre se apresentou como quadro de inteligibilidade acionado pelos Tuxá para classificarem, legitimarem e socializarem suas concepções sobre a realidade vivida.

Pelo momento da *autodemarcação*, tal complexo sofre um movimento progressivamente explícito de fortalecimento (como no *fortalecimento da força* que exploramos no capítulo 2). Eis a singularidade do complexo ritual da *ciência* entre os Tuxá: diferentemente do chamado "complexo ritual da jurema" (Nascimento, 1994), cuja presença entre os Kiriri não impede que tal modelo seja expandido a outros contextos de uso ritual e religioso da jurema, inclusive não-indígenas; e diferentemente do "complexo sociocultural da jurema" (Sampaio-Silva, 1997: 67, 97; ainda "culto da jurema" cf. Hohenthal, 1960: 61), também abrangente de outros povos indígenas e grupos não-indígenas da região Nordeste, o que chamamos complexo ritual da *ciência* não se baseia nas descrições de elementos cerimoniais e rituais propriamente ditos, como os *trabalhos do oculto*, de *mesa*, *ceias* e outros (cf. Sampaio-Silva, 1997 para os Tuxá, e Nascimento, 1994, para os Kiriri). Antes, o complexo ritual da *ciência* que aqui propomos e buscamos apresentar abrange tais cerimônias, mas enfoca sobretudo a elaboração de sentidos partilhados, legitimações e comunicações entre seus praticantes, num percurso semiótico em que os sinais não ganham relevância apenas por serem diacríticos, no sentido de Barth (2000), mas por serem justamente sinais compartilhados e compreendidos no seio de um sistema dinâmico de comunicação (cf. Bauman, 2004; também o conceito, de certo modo weberiano, de cultura como teias de significados nas quais os seres humanos se encontram, cf. Geertz, 1973).

A *ciência* não será apenas um elemento ritual vinculado a práticas específicas, mormente cerimoniais e cujos enquadres (Bateson, 1998; Goffman, 1998) se consolidam em momentos pré-definidos de execução, mas uma dimensão comunicacional, organizacional e política, talvez como as observadas por Leach (1966; 1996), em que ações e as compreensões sociais sobre elas conformam um processo claro de comunicação e sentido entre grupos humanos. Daí a *ciência* ganhar sua ampliação sintagmática no termo *ter ciência*, que adiante definiremos, e que é utilizado com relação a humanos e não-humanos (como é o caso de determinadas plantas da caatinga, por exemplo).

Pela condição de linguagem, de certa estruturação comunicacional, o complexo ritual da *ciência* que observamos aqui toma a noção de ritual muito mais como sistema de comunicação e enunciação polissêmica do que como rol de cerimoniais vinculados a tempos e espaços específicos, como os *trabalhos do oculto* e outras execuções mais explícitas. Isto quer dizer que ritual, em nosso entendimento, indica dimensões articuladoras de sentido, instauradoras de sentido (cf. Austin, 1974), cujos atos se evidenciam tanto em performances públicas do toré, por exemplo, quanto em performatividades mais inesperadas que irrompem no cotidiano da *autodemarcação*, como nosso segundo capítulo busca dar conta. Nesse sentido, é seguro assumir desde já que, para nossos propósitos, a noção de ritual é performativa e variável, mas sempre articulada às condições de inteligibilidade e comunicação que as ações propiciam – sejam atos da fala, ilocucionários, mas também outras ações, físicas ou mentais (Leach, 1966; Tambiah, [1973] 2017).

Sobre o "complexo sociocultural da jurema", Sampaio-Silva nos diz ser um "conjunto de caracteres próprios da área [geo-sociocultural do Nordeste, em que] a *jurema* é instrumental no culto aos antepassados […] e não o objeto do culto em si mesmo" (Sampaio-Silva, 1997: 97, n. 105). Ainda que a *ciência* esteja intimamente atrelada à jurema, seja em seu uso ritual (pelo preparado das raízes dessa planta), seja nas referências à dimensão do mundo onde vivem *antepassados* e *encantados* (o "reino da Jurema", também cf. Nascimento, 1994: 21, ou "reino encantado", cf. Sampaio-Silva, 1997: 65), cremos não haver confusão entre os dois complexos. Em seus usos teóricos e analíticos, o complexo sociocultural da jurema e o complexo ritual da *ciência* apontam dinâmicas diferentes, por mais que relacionadas a um mesmo conjunto sociocultural de práticas indígenas.

Em sua dimensão de etnicidade diacrítica, passível de expansão, transmissão e ensinamento (Carvalho, 2011), o complexo sociocultural da jurema, com seus "caracteres próprios" tais quais o toré, os *trabalhos de mesa* e *oculto*, parecem-nos muito mais próximos do que Carlos Guilherme Octaviano do Valle (1999; 2005) denominou "campo semântico da etnicidade". Neste, encontramos elementos lexicais evidenciando, semanticamente, um campo interétnico em que a diacriticidade depende da acepção favorecida (por indígenas e não-indígenas em conflito, por exemplo). Já o complexo ritual da *ciência*, buscando menos a semântica do que a semiótica, isto é, menos as acepções em disputa do que o sistema de significação e comunicação que as ampara, procura conferir níveis de inteligibilidade ao complexo e às práticas e entendimentos a ele relacionados.

O contraste com o "campo semântico da etnicidade", ainda, pode ser estabelecido ao considerarmos não os termos muitas vezes binomiais e opositores, mas os movimentos possíveis de incorporação, tradução e glosa intralingual para explicitar conteúdos étnicos e, mais que isso, para

explicitar a inteligibilidade e legitimidade étnicas dos novos elementos. Se o campo semântico se ocupa das disputas adjetivais, e portanto políticas, das "formas de discurso" (Valle, 1999: 336), sobretudo em contextos etnográficos distintos (como as três comunidades tremembé estudadas pelo autor no Ceará) ou fronteiras interétnicas (entre os Tremembé e seus adversários não-indígenas), o sistema semiótico da *ciência* potencializa a significação dos enunciados sintagmáticos: não se trata de apenas disputar a legitimidade do *território ancestral* no plano jurídico, de sua reivindicação, ou da *língua ancestral* no seio acadêmico, mas de compreender por quais meios território e língua passam a ser enunciados como *ancestrais*, e de que modo tais adjetivos, valências e potências cosmológicas são articuladas. De forma política, portanto, mas também comunicacional.

É por essa proposta sistemática, ainda que não exaustiva, que o complexo ritual da *ciência* compreende efetivamente um sistema interconectado e sempre móvel: *ciência*, *a idioma* ritual, concepções sobre o território e o *território ancestral*, política, cosmopolítica e as relações tuxá inter- e intraétnicas. Não se trata, à luz do complexo ritual da *ciência*, de uma disputa sobre a veracidade ou legitimidade de termos diacríticos ("a língua ancestral existe" X "a língua ancestral encontra-se extinta"), mas de uma sistematização de inteligibilidade, sistemática, tensiva e política, porque dadora de sentido no *acontecimento* (cf. Zilberberg, 2006) da *autodemarcação*.

Como descrito sobretudo no terceiro capítulo, o sentido de algumas categorias tuxá, como Dzubukuá ou Dzorobabé, é alcançado pela constituição da *ciência* como linguagem, como sistema de coerência – coerência que apela a um sentido de conexão e nexo, e não de coesão ou homogeneização social. É pelo complexo ritual da *ciência* e por suas modulações, situadas e diversas, que os Tuxá compreendem-se uns aos outros, seja ao *somar na luta* (cap. 1), seja ao nomear o *território ancestral* ou o idioma que se busca revitalizar (cap. 3 e 4).

Como sabemos pelo menos desde Saussure ([1916] 2006: 141), "a língua é uma forma, e não uma substância". E, em nosso entender, o mesmo pode ser sugerido para a linguagem da *ciência*: esta é uma forma, ou a possibilidade de formas e variações, e não uma substância essencializada. É isso que buscamos evidenciar ao longo da tese, com especial atenção para a dimensão ritual no segundo capítulo e, no terceiro, para a dimensão de produção, circulação e reelaboração de conhecimentos. De forma ainda mais precisa, compatível com nossa proposta iniciada pela reivindicação política de uma revitalização linguística, mas adensada por um acontecimento político da magnitude da *autodemarcação*, assim afirmará Claude Zilberberg: "As estruturas do político […] são eminentemente, e talvez somente, semióticas" (Zilberberg, 2006: 195).

O complexo ritual da *ciência*, portanto, surge nestas páginas como perspectiva analítica específica, isto é, um sistema semiótico renovado para conferir inteligibilidade às descrições

apresentadas nos capítulos que seguem, fortemente dinamizadas pela *força* do território *autodemarcado* em Dzorobabé e também pela busca por uma descrição satisfatória no que diz respeito à *língua ancestral* e *à idioma da ciência.*

Caberá precisar, antes de passarmos à introdução histórica e antropológica sobre os Tuxá, alguns usos que esta tese faz de registros vocabulares. Como já visto nas poucas páginas até aqui, haverá constantemente referências a *eles*, pronome em itálico, quase sempre autocontido, que designa uma gama bastante ampla de entes cosmológicos: *encantados, mestres encantados, brabios,* a *ciência* em si, entre outros referentes e perspectivas (cf. Durazzo, Vieira, 2018a). Assim como nos atemos à referência apenas pronominal, no mais das vezes, para acompanhar a forma como os próprios Tuxá se referem a *eles* em seus discursos, também grafamos – e pensamos juntamente a – certos termos compostos em sintagmas. Aprender *na ciência*, portanto, será relevante por envolver na conceituação desse processo ambas as dimensões: não apenas a *ciência*, mas a necessidade de se estar *nela* inserido quando da pedagogia da mata, por exemplo. O mesmo valerá, com até mais razão, para o sintagma *ter ciência*. O verbo que o compõe é, como categoria nativa, uma clara indicação de que não basta haver ciência como conceito abstrato, corpo de conhecimentos descolado das experiências e práticas de seus agentes. É necessário *ter ciência*, embora esse verbo não sirva para enfatizar a ideia de posse individual, como veremos, mas sim a noção de uma articulação entre *ter ciência* a partir da relação entre as práticas rituais, de conhecimento, e a própria *ciência*.

Optamos pela consideração de *sintagmas* devido a seu caráter de composição sintática, mais que de foco em termos conceituais isolados. Assim, pela autonomia nativa observada em compostos tais quais *a língua*, *a idioma*, *a ciência*, preferiremos sempre tratá-los como agregados enunciativos, sintagmas sobretudo nominais (*a* <u>ciência</u>, *a* <u>idioma</u>, *as* <u>mestre</u>), mas também adjetivais (nas ênfases explicitadas em *língua* <u>ancestral</u>, *terra* <u>ancestral</u>). Ademais, é pelos sintagmas nativos, compostos sintáticos que alteram os sentidos do léxico português (novamente, a exemplo do corriqueiro "idioma"), que cosmovisões e compreensões culturais tuxá se organizam, vinculando entendimentos sobre *a idioma* a entendimentos rituais da *ciência* e aos contatos rituais estabelecidos com *eles*. *A idioma*, portanto, jamais se confundirá com o idioma, ainda que um e outro possam se apresentar entremeados em determinadas situações.

Os Tuxá de Rodelas: da Aldeia Mãe a Dzorobabé

Até meados de 2017, os Tuxá em Rodelas residiam em dois espaços geopolíticos distintos, que ainda ocupam. De um lado, algumas famílias vivem na aldeia contígua à nova cidade de Rodelas desde o enchimento do lago pela represa de Itaparica, em 1988 (Salomão, 2006; Santos, 2008; Cruz, 2017). Esta é a Aldeia Mãe, denominação que os Tuxá nela residentes estabelecem para enfatizar sua permanência na mesma região após a remoção da velha cidade, diferentemente das aldeias tuxá estabelecidas em Terras Indígenas (TI) nos municípios de Ibotirama-BA e Inajá-PE. Estas foram asseguradas pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) como compensação para algumas famílias que não permaneceram em Rodelas após a barragem, partindo para outras regiões na expectativa de terem o direito à terra coletiva assegurado, como de fato ocorreu (Salomão, 2006). De outro lado, há famílias domiciliadas na área urbana de Rodelas, ainda que tais famílias permaneçam integradas a diversas dinâmicas étnicas pelas relações que mantêm com residentes na aldeia.

Em agosto de 2017, entretanto, os Tuxá construíram uma aldeia no território de Dzorobabé, faixa ribeirinha pertencente ao município. Esta, diferentemente da Aldeia Mãe, constitui-se desde o princípio sobre um *território* que os Tuxá designam *ancestral*. É possível compreendermos essa *ancestralidade* reivindicada como algo próximo da noção de ocupação tradicional da terra, como se lê no artigo 231 da Constituição Federal de 1988:

> São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (Brasil, 1988: s/p).

Essa centralidade do *território ancestral*, que catalisa boa parte das demandas étnicas para os Tuxá atuais, evidencia também a dimensão indelével de pertença ao lugar, no sentido forte de uma *territorialidade* (Vieira, Amoroso, Viegas, 2015). Esta noção complementa e expande o processo histórico de *territorialização* (Pacheco de Oliveira, 1998) cujos reflexos ainda hoje observamos, e que a seguir detalharemos. A *autodemarcação* de Dzorobabé consolida-se inicialmente como ação política dos Tuxá na interface com processos judiciais ainda em curso, estimulados por uma ação do Ministério Público Federal (MPF) movida desde 2010.

Pela demora em proceder aos estudos para identificação e demarcação da TI Tuxá de Rodelas, tanto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) quanto União foram sentenciadas, em 2017,

por danos morais coletivos, e novamente instadas a seguir os procedimentos conducentes à demarcação, além de pagarem multa no valor de R$500 mil pelos danos morais referidos. É nesse embate com aparelhos estatais reguladores que a *autodemarcação* de um *território tradicional* se aproxima do que João Pacheco de Oliveira tratou por *territorialização*. Como "processo de reorganização social" – e política, como evidenciamos no próximo capítulo – uma territorialização implicaria, entre outras coisas, "a constituição de mecanismos políticos especializados; […] a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; [e] a reelaboração da cultura e da relação com o passado" (Pacheco de Oliveira, 1998: 55).

Por tal razão, vemos dinâmicas que envolvem não apenas a terra como categoria jurídica – ainda a se formalizar em TI no caso de Rodelas –, mas também território, as múltiplas dimensões de uma experiência com a territorialidade, a ideia de uma *tradicionalidade* na ocupação dos lugares, a *ciência* e o contato com entidades cosmológicas *ancestrais* e, como já antecipado, *a idioma* e seus variados contextos de uso. Estes elementos tornam sensível aos grupos tuxá uma série de temáticas outras que, embora vinculadas ao território, não se subsumem a este. Como diria Pacheco de Oliveira (1993),

> Reduzir o fenômeno étnico a sua dimensão territorial é um equívoco, pois as lutas comuns e os rituais partilhados podem ser suficientes para dar àquelas identidades uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando condições de possibilidade para que surja em torno daqueles sujeitos históricos uma "comunidade imaginada" [cf. Benedict Anderson], isto é, um sentimento de unidade e destino comum como povo e nacionalidade. (Pacheco de Oliveira, 1993: VII, referência bibliográfica suprimida).

E se nossa chegada a campo ocorreu através de um projeto de revitalização linguística que, amparado pela escola, já se considerava comum para os Tuxá da cidade, tivemos oportunidade de acompanhar desde o início uma luta que foi se tornando comum a cada nova ação tomada. Se meu primeiro encontro com lideranças tuxá ocorreu em um contexto acadêmico interessado pela *língua ancestral*, minha convivência iniciada imediatamente após o primeiro encontro se estendeu – e estende – no seio de um processo político de grande vivacidade, pela asseguração demarcatória de um *território ancestral*.

A Aldeia Mãe contava, em setembro de 2017, com 394 famílias cadastradas na Coordenação Técnica Local (CTL) da Funai, sediada no interior da aldeia, conformando 1.271 indivíduos residentes nesta. Na cidade – ou *na rua*, como os Tuxá falam da área urbana que se inicia fora dos portões da aldeia – residiam, na mesma época, 114 famílias, num total de 326 indivíduos tuxá, segundo dados da CTL naquele período. Somando-se os dados relativos a famílias e indivíduos tuxá em Rodelas àquela altura, haveria um total de 508 famílias e 1.597 pessoas no

município. De acordo com dados do IBGE (2011), em 2010 contavam-se 7.775 pessoas em Rodelas, dos quais 956 eram declarados indígenas (não necessariamente Tuxá, embora estes sejam a maioria), com a estimativa geral de 9.405 habitantes em 2017.

Assim como uma parcela da população regional, sobretudo rodelense, alguns Tuxá vivem hoje da produção de coco em pequenos lotes rurais, as *roças*, em grande parte adquiridos de modo individual e não relacionados à configuração jurídica de terras indígenas. O advogado e pesquisador Dinamam Tuxá (Jesus Vieira, 2017: 23-ss) demonstrou como as negociações com a CHESF, nas décadas posteriores ao enchimento do lago, não apenas falharam em assegurar a aquisição de uma área onde regularizar a terra indígena Tuxá de Rodelas como também se desenrolaram em uma constante disputa de desobrigações, por parte da empresa, e reivindicações, por parte dos índios.

Como parte das tentativas de se escusar das responsabilidades advindas do impacto da barragem sobre os Tuxá, em 2006 a empresa transferiu às famílias, "a título de indenização, o valor de R$ 136.000,00 reais, divididos em três parcelas, que deveriam ser pagas em três anos" (Jesus Vieira, 2017: 27). Ainda hoje se diz, na Aldeia Mãe, sobre o episódio em que as indenizações foram pagas: nos dias imediatamente seguintes ao recebimento das parcelas, Rodelas recebeu um feirão de automóveis que, na praça da cidade, reuniu representantes de concessionárias. Segundo ouvi algumas vezes entre os Tuxá, muitos índios, que em grande parte nunca haviam visto tanto dinheiro em suas mãos, teriam então despendido grandes somas já nos primeiros tempos de indenização. Outros, mais prudentes, teriam adquirido casas próprias, na aldeia ou *na rua*, e outros ainda adquiriram imóveis rurais no município, alguns dos quais geram renda até hoje – seja pelo trabalho produtivo dos próprios índios, muitos dos quais agricultores e produtores de coco, seja pelo arrendamento a terceiros.

Diferentemente das condições encontradas nas primeiras etnografias, em que a economia tuxá tinha "por base a agricultura [sendo] complementada através da pesca, caça e coleta de produtos silvestres, [além de] labores como a navegação fluvial e a extração e venda de madeira 'in natura'" (Nasser, 1975: 45), as mudanças socioambientais ocorridas nos últimos decênios alteraram consideravelmente esse panorama. É certo que a agricultura permanece essencial para a própria autoimagem dos Tuxá, historicamente agricultores e ainda guardando na memória os trabalhos executados antes da hidrelétrica, tanto na Ilha da Viúva, onde alguns Tuxá laboravam seus lotes, quanto nas demais ilhas e roças, onde trabalhavam *alugados*, isto é, contratados pelos proprietários, normalmente brancos da cidade.

Nas atuais roças em que é plantado coco, ou mesmo em lotes menores dentro da Aldeia Mãe, as famílias indígenas também mantêm algo de uma produção agrícola para consumo próprio: pequenas roças de feijão, abóbora e outros legumes. Também árvores frutíferas que se mantêm ao

longo dos anos, como as mangueiras que circundam a praça central da aldeia, ou as pinheiras e cajueiros que se encontram em vários de seus terrenos e quintais. Em Dzorobabé, por outro lado, conforme os dias de *autodemarcação* corriam, os índios principiaram a trabalhar hortas, tanto coletiva quanto particulares. No próximo capítulo explicitaremos as disposições de ocupação territorial e habitação dos Tuxá em Dzorobabé, e as especificidades desses espaços coletivos e particulares no coração da caatinga ficarão mais claras.

Quando de minha chegada em campo, inicialmente em janeiro de 2017, a organização política do povo em Rodelas já distava consideravelmente daquela encontrada por Ricardo Salomão (2006). Em 2006, o autor identificava a predominância de, basicamente,

> seis famílias na aldeia Tuxá de Rodelas, cada uma delas com um chefe, a saber: a família Cruz liderada pelo Cacique Manoel Eduardo Cruz, conhecido como Cacique Bidu; a família Gomes, liderada pelo pajé Armando Gomes Tuxá; a família Vieira, liderada pelo conselheiro da aldeia Seu Antonio Vieira; a Família Santos, liderada pela "mestra" Dona Isabela Maria Madalena da Conceição, conhecida como Dona Betinha, mãe do cacique Doutor; e a família Libana, que ficou sem liderança após a morte da matriarca Dona Maria Libana; e a última chamada de família Umbá, atualmente sem um chefe, sendo primos da família Cruz. (Salomão, 2006: 160).

No início de 2017 (cf. Figura 1), já havia sete caciques tuxá na cidade, a saber: Bidu (família Cruz), Doutor (Santos), Ancelmo (Libana), Antônia (Flechiá), Uilton (Anália), todos dentro da aldeia, e Raimundo Nonato (Flechiá) e Mirleny (Libana), *na rua*. Além destes, o pajé Armando ainda mantém sua posição de especialista ritual e referência política para a família Apako, em parte por ser neto do antigo Capitão João Gomes Apako Caramuru, responsável por liderar os Tuxá no início do século XX e assegurar seu reconhecimento frente ao Estado (Carvalho, 2011). Cabral Nasser assim expõe, ainda nos anos 1970:

> A família Gomes, também numerosa, até a década de 60 obedecia a liderança de um dos seus componentes, [João Gomes] que também era capitão da aldeia. Na atualidade, com a morte deste, um neto seu elevou-se a situação de pajé e retém o domínio da família. Na realidade, esta é a única família na aldeia que mantém maior coesão em torno de uma liderança consanguínea. Talvez isso aconteça muito mais como resultante da posição de autoridade que ele ocupa dentro da comunidade indígena, como pajé. (Cabral Nasser, 1975: 62).

Sandro, filho do cacique Doutor, atualmente preside a *associação*, como chamam o Consórcio Agropecuário Indígena Tuxá-Rodelas (CARITU), que durante muito tempo tem servido como instituição jurídica através da qual os Tuxá conseguem estabelecer contratos de cooperação e

buscar auxílios em diferentes lutas políticas. Vale ressaltar que Sandro, considerado liderança jovem à época do estudo de Salomão, atualmente é figura de destaque entre os Tuxá de Rodelas, seja por sua atuação constante no movimento indígena regional e nacional, seja por sua característica mobilizadora em diversas ações sociais que pudemos acompanhar em campo. Tendo acompanhado o movimento indígena desde há vários anos, participando de organizações como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e a Associação dos Professores Indígenas do Norte e Oeste da Bahia (APINOBA, da qual é atual presidente), Sandro é uma reconhecida liderança regional, figura de grande relevância para o entendimento da política tuxá recente. No âmbito intraétnico tuxá, também, destaca-se como referência no que diz respeito ao encaminhamento de questões políticas, bem como à mobilização dos membros da Aldeia Mãe para ações pontuais – que, observamos, iam desde reunir pessoas e peças para o conserto de uma bomba d'água até coordenar reuniões gerais na aldeia. Em setembro de 2017, a esta complexa e múltipla configuração política foi acrescida ainda outra instituição, o Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), que detalharemos no capítulo adiante.

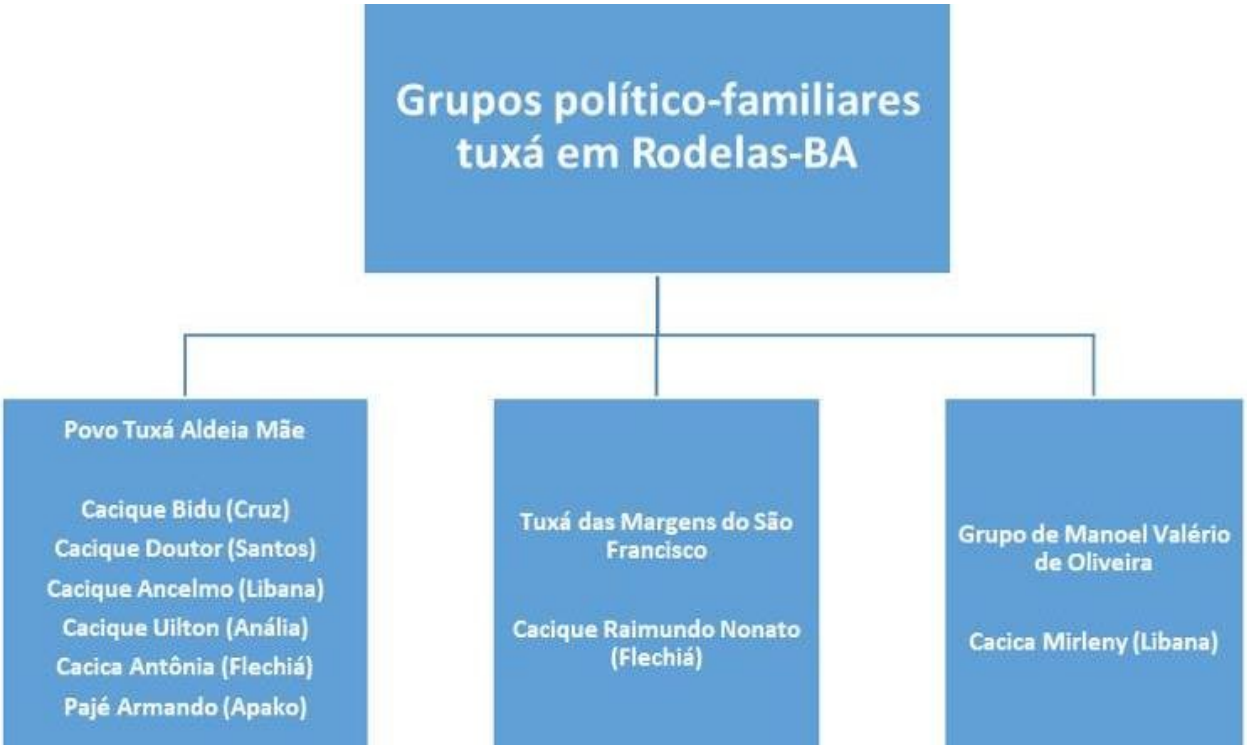


Figura 1: Organograma dos grupos políticos e cacicados dos Tuxá em Rodelas

O levantamento histórico e a caracterização geopolítica de Rodelas levados a cabo pelo antropólogo Ricardo Dantas Salomão, no começo dos anos 2000, ainda hoje se mantêm de extrema relevância. O autor foi capaz de apresentar um sem-número de documentos historiográficos e

antropológicos, numa análise bastante elaborada das trajetórias vivenciadas pelos indígenas de Rodelas – hoje Tuxá, anteriormente denominados *rodeleiros* – e pela própria cidade. Segundo ele,

> O povoado de Rodelas se torna cidade pela lei n 1768 de 30 de julho de 1962. Nesse mesmo ano ocorrem às eleições para prefeito e vereadores do município. Se inicia assim, o que regionalmente é conhecido como "tempo da política". Os interesses eleitorais e políticos dos brancos, se sobrepõe aos conflitos gerados pela disputa de terras com os índios […] Também é nesse período que são estabelecidas as divisas da área da aldeia em terra firme, que diferente das ilhas pertencem ao território baiano. (Salomão, 2006: 85-86).

A jurisdição de Rodelas e, portanto, da aldeia hoje chamada Aldeia Mãe, ficava a cargo do estado da Bahia, enquanto as diversas ilhas então existentes, muitas das quais trabalhadas pelos Tuxá, eram território pernambucano. A centralidade das ilhas, especialmente da Ilha da Viúva e do Serrote, como espaços de trabalho econômico e espiritual, ainda hoje compõe a memória do povo, desde os mais velhos até o discurso dos mais jovens. É possível que esse sentido de territorialidade insular expresso pelos atuais Tuxá seja reforçado também pelos históricos movimentos de missionação que condensaram ocupações indígenas e interétnicas nas ilhas do submédio rio São Francisco (Regni, 1988: 109-ss, 209-ss; Pompa, 2003).

Durante os anos de 1970, alguns trabalhos etnográficos foram realizados ainda na velha cidade, trabalhos cujos autores tiveram a oportunidade de conhecer a antiga geografia do lugar, tanto da aldeia quanto das ilhas fluviais trabalhadas pelo povo. Dentre estas, destacavam-se as ilhas do Serrote, ainda hoje visível da margem, embora tenha sido parcialmente submersa, e a Ilha da Viúva, então território tradicional tuxá, ocupado tão somente por índios e local privilegiado para o trabalho na terra e a execução de rituais, chamados pelos Tuxá de *obrigações, segmento* ou, simplesmente, *trabalhos da ciência*.

A Ilha da Viúva fora a única das mais de trinta ilhas da região cuja posse os Tuxá conseguiram retomar, oficialmente, a partir de sua demanda política junto ao então governador de Pernambuco, estado ao qual pertenciam as ilhas do submédio São Francisco antes da barragem de Itaparica. Entre 1934 e 1937, o então capitão João Gomes Apako Caramuru Tuxá, liderança central para o povo nas primeiras décadas do século XX, conseguiu que o governador Carlos de Lima Cavalcante assegurasse a Ilha da Viúva como terra indígena, que os Tuxá ocupavam e laboravam a partir de divisões territoriais internas ao povo, sem a ameaça de despejo por parte de não-indígenas e posseiros (Nasser, 1975: 24). O antropólogo Nássaro Nasser ressalta que os índios, à época, eram "usufrutuários das terras da reserva, e não proprietários", não podendo vendê-las ou arrendá-las a não-indígenas (Nasser, 1975: p. 100), ordenamento jurídico que ainda hoje rege a legislação sobre terras indígenas no Brasil, que se configuram como bens da União de usufruto coletivo dos povos

indígenas. Intraetnicamente, entretanto, arranjos eram possíveis, e transferências de lotes de um a outro Tuxá poderiam ocorrer – embora Nasser frise sua pouca recorrência, posta a exiguidade das terras agricultáveis na região, e mesmo na ilha: "Todos procuram manter seus lotes, pois sabem quão difícil é a aquisição de outro", mesmo que haja consciência de que "o território tribal é comunitário" (Nasser, 1975: 100).

A tensão se dava, portanto, muito mais interetnicamente do que no interior dos grupos políticos e familiares que compunham, já em meados do século passado, a coletividade tuxá. Antes da oficialização da Ilha da Viúva como território tuxá, os índios haviam tentado reivindicar a posse coletiva da Ilha do Coitezinho, outra terra fluvial agricultável defronte a Rodelas. Nasser assim nos expõe o episódio, por meio de uma sua interlocutora:

> Dona Cordolina, velha Tuxá hoje com quase noventa anos, contou-nos de forma pungente, a recuperação da ilha pelos brancos: "veio a ordem para entregar o Coitezinho aos índios, mas não entregaram. Jogaram foi o gado dentro para comer. Mamãe chorava que só criança. O milho já estava bonecando, o feijão já estava canivetando, a mandioca já estava grande e o gado comeu tudo. Tomaram a ilha a pulso." (Nasser, 1975: 107).

O antropólogo ainda nos diz que Dona Cordolina não soube precisar de onde partira a ordem para que a ilha fosse concedida aos índios, mas aventa a possibilidade de que tenha sido já uma intervenção do governo de Pernambuco, a fim de minimizar as tensões interétnicas, sobretudo porque àquela altura ainda não havia a garantia da Ilha da Viúva como terra indígena. Ademais, conta-nos Nasser, muitos índios já haviam instalado roças no Coitezinho, o que tornava aquele território um lugar ocupado pelos Tuxá.

Seja como for, a partir dos anos de 1930 – antes mesmo da criação do Posto Indígena (PI) de Rodelas, portanto, que se deu em 1944 – a Ilha da Viúva se tornou local de referência étnica para os Tuxá, tanto com relação aos trabalhos agrícolas e pastoris quanto a suas práticas rituais. Como mencionávamos acima, o *trabalho da ciência* é modalidade ritual que se diferencia de sua contraparte pública e aberta à audiência de não-indígenas, conhecida como *toré* (cf. Grünewald, 2005). Neste, formam-se filas de dançarinos bailando ao som de seus maracás e entoando cânticos tradicionais que recebiam o nome de *toantes*, termo hoje pouco usado, embora preciso – segundo comentários do pajé Armando Apako. Tornaremos a este tópico no capítulo segundo.

O toré dos índios Tuxá, bem como sua competência ritual na *ciência* e seu engajamento político na interface com o Estado, é historicamente considerado de grande relevância entre os povos da região Nordeste (cf. Grünewald, 2005) e do Submédio São Francisco (Batista, 2005a; Andrade, 2008). Isso, atrelado ao importante papel de mobilização política que o referido capitão

João Gomes empreendeu no início do século XX, garantindo o reconhecimento de direitos por parte do Estado (Carvalho, 2011), faz com que se enfatize o papel dos Tuxá como referência interétnica na região. "Segundo relato de José Bruni, quando os índios alcançaram Rodelas [fins do séc. XVIII], já sabiam dançar toré e fazer particular" (Cabral Nasser, 1975: 15, grifos da autora). Conforme Orlando Sampaio-Silva, que realizou pesquisa de campo nos anos 1970 e 1980, assim definia "um informante":

> Toré é o folguedo dos índios, porque eles antigamente não tinham sanfona, não tinham uma orquestra para dançar. Quando era dia, pegava o maracá, vestia a cataioba, seu chapéu na cabeça, que o homem toda vida gostou de andar bonito nas brincadeiras dele, aí dançavam o toré, cantando, cantando, cantando, e entonces aquilo ali era um advertimento. (Sampaio-Silva, 1997: 57, n. 63).

Não obstante, ambos os modelos rituais, se assim os quisermos chamar, eram praticados nas ilhas, especialmente na da Viúva – e também em outras localidades onde houvesse índios e nas quais estivessem presentes, ainda que de passagem, alguns Tuxá de Rodelas. Dirá Donald Pierson, sobre os rituais na "Ilha do Toré" (cognome para a Ilha da Assunção, dos índios Truká):

> Às vezes, tomam parte pessoas procedentes de reserva ameríndia de Rodelas, na Bahia. Em certa ocasião, por exemplo, a mãe e a tia de um dos moradores, que haviam chegado naquele dia de Rodelas, "aproveitaram a ocasião", como disse um informante, para dançar na cerimônia daquela noite. (Pierson, 1972c: 208, n. 161).

Sampaio-Silva dividia os ritos e cerimoniais tuxá em três tipos: "mesa", "ceia" e "toré". Para as duas primeiras, dizia poderem ser "classificadas, quanto à participação dos membros da comunidade, como rituais secretos, aos quais apenas têm acesso o pajé e seus 'discípulos' congregados em um grupo de *iniciados* nas práticas mágicas divinas e propiciatórias" (Sampaio-Silva, 1997: 56). Ricardo Salomão amplia a compreensão etnológica dessa tripartição, considerando para os Tuxá um conjunto de quatro "práticas espirituais": "'ritual dos ocultos', também chamado de 'particular' e a 'ceia' […] o Toré, uma manifestação cultural religiosa de caráter mais aberto; e o 'quartinho', que está relacionado a um espaço específico de oração e culto dos troncos familiares" (Salomão, 2006: 116).

Sobre a dimensão religiosa dos Tuxá, Elizabeth Cabral Nasser, em 1975, pontuava algo com que nos deparamos diariamente, quando nas aldeias de Rodelas: "Sempre que se referiam às crenças nativas o faziam com muito cuidado" (Cabral Nasser, 1975: 8). A autora, juntamente a seu marido e também antropólogo Nássaro Nasser, esteve entre os Tuxá na velha cidade e defendeu, em 1975, dissertação em Ciências Humanas na UFBA, intitulada "Sociedade Tuxá". Nássaro, por sua vez, defendeu no mesmo ano dissertação de nome "A Economia Tuxá". O casal é até hoje lembrado

com bastante afeto pelos índios, que os acolheram durante a estada em campo e compartilharam com os pesquisadores uma série de informações que formam base bibliográfica para o estudo deste povo.

No contexto do Nordeste indígena, os Tuxá figuram como um dos povos cuja relevância interétnica é mais citada quando falamos da memória étnica na região. Como atestam os trabalhos antropológicos realizados junto a eles (Nasser, 1975; Cabral Nasser, 1975; Sampaio-Silva, 1997; Salomão, 2006; Cruz, 2017), o povo de Rodelas desde há muito habita a margem baiana do rio São Francisco, bem como suas ilhas, hoje submersas, tendo conquistado um posto indígena do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no ano de 1944. Embora a literatura sobre eles tenda a conferir o ano de 1945 como fundação do PI (Cabral Nasser, 1975: 27; Nasser, 1975: 123, n. 10; Carvalho, 2011: 346), sabemos que ela ocorreu efetivamente em 1944, o que nos dá conta tanto um relatório elaborado na década de 1980 pelo Setor de Documentação do Museu do Índio, órgão vinculado à Funai (Gomes, 1986: 12), quanto os relatórios do extinto SPI, que Salomão (2006: 75) também referencia.

Essa conquista resultará fundamental para os desdobramentos históricos relacionados aos Tuxá. Teremos oportunidade, quando de nosso quarto capítulo, de refletir mais detidamente sobre os caminhos abertos aos Tuxá a partir da fundação do PI de Rodelas. Isso porque ele foi e continua sendo fundamental para o estabelecimento de políticas indigenistas de apoio à manutenção dos índios – através das cestas básicas asseguradas contemporaneamente e dos atendimentos jurídicos/administrativos que desde sua fundação foram importantes mediadores entre índios e o Estado – mas também à sua formação educacional que, iniciada em 1944 com o "Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento Felipe Camarão", hoje se reflete na notável inserção de índios dessa etnia em cargos administrativos relacionados ao sistema de educação do Estado, bem como na possibilidade atual de serem, muitos Tuxá, estudantes e pesquisadores em níveis de ensino superior e pós-graduação. É importante ressaltar, entretanto, que tal posto de alfabetização não se manteve ininterruptamente até o presente, e nos anos de 1970 já teria sido extinto, com os índios passando a frequentar escolas não-indígenas da cidade (Salomão, 2006: 79).

O PI em Rodelas se insere num processo de institucionalização do campo indigenista no Nordeste que, nas primeiras décadas do século XX, legaram à região seus primeiros postos (junto aos povos Fulni-ô e Pankararu de Pernambuco, Potiguara da Paraíba e Tuxá, na Bahia). Nesse contexto, buscou-se através da agência reguladora do Estado, o SPI, uma mudança no modo indígena de lidar com a terra, com o poder, e com as relações com o próprio Estado (cf. por exemplo Souza Lima, 1995). Essas mudanças visavam integrar os indígenas à sociedade nacional como força de trabalho, tanto que o nome original do SPI, quando de sua fundação em 1910, era

justamente Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), passando a SPI apenas em 1918. Havia, portanto, uma lógica de civilizar os índios a partir de sua inserção no quadro funcional do indigenismo de Estado, como ademais se evidencia ainda no Estatuto do Índio de 1973: "O órgão de assistência ao indígena propiciará o acesso, aos seus quadros, de índios integrados, estimulando a sua especialização indigenista" (Brasil, 1973: Cap IV § 3º).

A instalação do PI por parte do SPI indica, seguramente, o reconhecimento oficial do povo Tuxá a partir do estabelecimento dessa instituição tutelar no espaço indígena. A partir disso, reforça-se a legitimidade interétnica dos Tuxá, cujo toré e demais práticas étnicas são vistos como elementos definidores da condição de indianidade. Tal movimento também conferia ao povo Tuxá certo estatuto de coletividade, senão jurídico, ao menos reconhecidamente organizado de modo público e comum. Essa organização comunal, ainda que não homogênea, favorecia as relações interétnicas do Estado com as famílias então consideradas componentes do povo Tuxá. Marcos Messeder (2000) aponta como o vínculo de algumas famílias politicamente hegemônicas entre os Tuxá – que ocupavam funções de lideranças tradicionais e cargos administrativos no órgão tutelar (neste caso, a Funai dos anos 1980) – desempenhou papel significativo na cisão entre os grupos políticos atingidos pela barragem de Itaparica. Segundo o autor, foi por meio de "interações mais sistemáticas com o universo das relações políticas regionais" (Messeder, 2000: 109) que alguns Tuxá encontraram alternativas socioeconômicas a um contexto regional cada vez mais constragedor de suas práticas tradicionais de subsistência – sobretudo a falta de acesso à terra na qual trabalhar. Por isso, continua Messeder, quando da barragem de Itaparica e da necessidade de remoção da velha cidade de Rodelas, dois grupos iniciais se formara: de um lado, as famílias que detinham hegemonia política interna à organização tuxá e também ocupavam cargos no PI e em outras instâncias da Funai se mobilizou para permanecer em Rodelas, agregando em torno de si outros Tuxá seus aliados. De outro lado, famílias que não detinham tais posições de poder político ou acesso à estrutura tutelar optaram por seguir para Ibotirama, como vimos.

Já na década de 1970 iniciou-se uma dispersão de professoras tuxá por diversos outros postos indígenas da Funai, a fim de que ensinassem língua portuguesa e outros conteúdos a índios de diferentes grupos étnicos. Também será pela consolidação de um PI em Rodelas que outros Tuxá passarão a trabalhar em postos da Funai como assistentes administrativos, auxiliares de enfermagem e em outras funções não relacionadas à educação escolar, mas que os levou desde meados do século XX a conviver com povos de estados tão distintos quanto Maranhão (sobretudo os Urubu Kaapor e Guajajara) e Minas Gerais (Maxakali, por exemplo). Segundo o que pude ouvir de alguns interlocutores, dentre os quais alguns desses primeiros funcionários do órgão indigenista, a

condição de índios *civilizados*, isto é, acostumados à convivência com não-indígenas devido ao histórico de expansão colonial da região do submédio São Francisco, favorecia que fossem enviados para trabalhar na mediação entre povos indígenas e Estado, a partir da metade do século XX.

Talvez seja também por isso, bem como pelas viagens de alguns Tuxá para terras de outros povos, a fim de lhes transmitir conhecimentos rituais e mesmo estimular o (re)aprendizado do toré e dos *trabalhos da ciência* (cf. Nascimento, 1994, para os Kiriri; Andrade, 2008, para os Tumbalalá; Batista, 2005a, para os Truká; Carvalho, 2011, também para os Atikum), que a memória indígena no Submédio São Francisco se remeta aos Tuxá como notáveis representantes de uma etnicidade na interface com o Estado, e também grandes conhecedores rituais, referência incontornável quando tratamos de uma *ciência do índio*. Essas relações interétnicas também nos permitem vislumbrar as noções de *regime de índio* (Grünewald, 1993; Sampaio-Silva, 1997: 64), bem como a de *índios regimados* (Carvalho, 2011), isto é, categorias que elaboram a existência sempre movente de fluxos e trocas político-rituais entre povos indígenas. Retomaremos tais classificações adiante, ao tratarmos da reorganização política dos Tuxá em um momento inicial da *autodemarcação*, mas tê-las em mente desde já poderá auxiliar no entendimento dos processos que detalharemos.

Em seu "Toré: regime encantado do índio do Nordeste", coletânea em que diversos antropólogos apresentam o toré e outros rituais associados em contextos etnográficos distintos, abarcando variados povos, o organizador Rodrigo Grünewald já na introdução lamentava a ausência de contribuições "sobre os Tuxá, que tiveram importante papel no ensinamento do toré a grupos como os Atikum, Truká ou Kiriri" (Grünewald, 2005: 18). As relações entre alguns desses povos também se reforçam, historicamente, pelo destacado papel que os Tuxá desempenharam, na figura do capitão João Gomes, no auxílio ao reconhecimento étnico dos Truká pelo Estado brasileiro (Batista, 2005a), por exemplo, bem como por suas redes de reconhecimento e coparticipação em muitos contextos rituais, sobretudo toré e *trabalhos da ciência* (cf. Pierson, 1972c: 198-ss).

Além de grandes conhecedores rituais (cf. Andrade, 2008: 190), os Tuxá também marcam forte presença nas relações interétnicas no que diz respeito à educação formal. Diversas professoras tuxá passaram as décadas de 1980 e 1990 trabalhando junto a povos indígenas como os Urubu-Kaapor e Guajajara, no Maranhão, ou os próprios Kiriri, na Bahia (do que também nos dá testemunho Marco Tromboni Nascimento, 1994: 151), fazendo parte da primeira turma de Magistério Indígena na Bahia (Messeder, 2013). Essa atividade educacional deu-se inicialmente no âmbito institucional da Funai, que primeiro contratou tais docentes, mas hoje se mostra evidente na participação ativa de diversos professores tuxá em outros órgãos e instituições, como a Secretaria de Educação da Bahia (com sua Coordenação de Educação Indígena, já assumida por uma Tuxá, e também com o Núcleo Territorial de Educação 24, referente ao norte do estado, cuja coordenação

atual está a cargo de uma Tuxá). A presença tuxá em redes de relações rituais e educacionais na região, portanto, se consolida cada vez mais quando seguimos as dinâmicas políticas nas quais este povo, juntamente a outros grupos indígenas, está envolvido.

Os trabalhos que até o presente se debruçaram sobre os Tuxá de Rodelas, por força das circunstâncias em que este povo se encontra, tenderam sempre a focar o empreendimento da CHESF e seu impacto desestabilizador em sua vida. As primeiras etnografias feitas junto aos Tuxá de Rodelas, ainda nos anos de 1970, deram-se no âmbito do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro – PINEB/UFBA, então coordenado pelo antropólogo Pedro Agostinho. À altura, os trabalhos de Nássaro Nasser (1975) e Elizabeth Cabral Nasser (1975) versaram sobre economia e sociedade tuxá, em um período marcado pelas expectativas dos regionais quanto à construção do empreendimento. No correr da década, a CHESF, subsidiária da estatal Eletrobras, executou uma série de estudos e procedimentos para a construção e inauguração de uma barragem próxima às terras tuxá, conhecida então como hidrelétrica de Itaparica (Scott, 2009; Salomão, 2006). Quando o casal Nasser desenvolveu seus estudos, assim, o cenário de Rodelas e da vida tuxá eram flagrantemente outros com relação àquele que encontramos em anos recentes, sobretudo após o enchimento do lago em 1988.

Como antes da mudança para a nova cidade de Rodelas os Tuxá viviam tanto na margem baiana do rio quanto em suas ilhas fluviais, a noção de pertencimento territorial aplicava-se não apenas à faixa costeira que abrange o município, mas também às ilhas onde viviam parte substancial de seus dias. Lá, trabalhavam nas roças, na criação de animais e, como veremos pela memória dos mais velhos, também no *trabalho* da *ciência*, isto é, na lida com as *obrigações rituais* e na conexão com "ancestrais e com as entidades chamadas 'encantados' que guiam a nossa experiência do presente e do futuro" (cf. Cruz, 2017: 56, n. 17).

Nássaro e Elizabeth Nasser, portanto, viveram junto aos Tuxá num período em que as ilhas existiam não apenas na memória e no discurso do grupo, mas puderam conhecê-las efetivamente. Também Orlando Sampaio-Silva (1997) esteve na região durante os anos de 1975 e 1976, com um retorno a campo em 1985, quando assessor do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário. Diferentemente dos Nasser, entretanto, a motivação inicial de Sampaio-Silva foi executar um trabalho técnico e "prático" (Sampaio-Silva, 1997: 17) contratado pela CHESF/Hidroservice, estudo este que subsidiasse o projeto de construção da barragem. Posteriormente, já em 1984, o pesquisador elaboraria uma dissertação de mestrado com o material excedente de sua pesquisa para a CHESF, titulando-se mestre em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP).

Independentemente das motivações, os três pesquisadores puderam percorrer as terras que

assomavam em meio ao rio, antes da inundação, e nos legaram estudos que hoje embasam a bibliografia sobre este povo. O período marcado por expectativas, não obstante, tinha na iminência da barragem um tom que perpassava todos os textos. Dizia Sampaio-Silva, por exemplo:

> Os índios Tuxá, além de perderem sua agricultura e suas casas residenciais, também perderão seus lugares sagrados, onde realizam seus rituais e onde convivem com os "encantados". Para os índios não há nenhuma lógica nesta destruição, mesmo que se lhes apresentem as razões da sociedade inclusiva.[3] Tudo não passa de mais um "dilúvio", que se aproxima, e que inundará as terras em que vivem, forçando-os a abandoná-las. (Sampaio-Silva, 1984: 101).

Já Nássaro Nasser, em sua dissertação, encerra o texto com o seguinte:

> Por conseguinte, esses índios, em estágio final de integração e aldeados numa reserva, cujas condições materiais de sobrevivência tornam-se a cada dia menos efetivas, caminham para soluções outras que não a permanência como cultivadores autônomos. Suas necessidades vitais aumentam e, a permanecer sem poder atendê-las, é possível que maciçamente ocorra a sua inserção noutros setores da economia nacional. Talvez não decorra muito tempo para que isso aconteça. Mormente agora, que se sentem ameaçados de ter seu território submerso nas águas do São Francisco, pela barragem que será construída pela CHESF. Quem sabe, o último e definitivo golpe que lhes dará a sociedade envolvente. (Nasser, 1975: 119).

Se considerarmos o impacto causado pelo empreendimento da CHESF, cuja primeira etapa se encerrou em 1988 com o enchimento do lago e a inundação de uma série de cidades – e cuja última etapa jamais se encerrou, já que a empresa ainda hoje não cumpriu com todas as contrapartidas sociais, como a asseguração de uma terra demarcada para os Tuxá (Salomão, 2006; Cruz, 2017; Jesus Vieira, 2017) – podemos compreender as expectativas e pesares que transparecem nos trechos acima. O receio prévio e o lamento posterior à perda da velha aldeia, bem como das ilhas em que se trabalhavam, especialmente a Ilha da Viúva, aparecem ainda hoje em muitos espaços de enunciação. Os anos de 1980 e 1990, na sequência do impacto da barragem e do desalojamento dos povos que ali residiam, demonstram como foi pensada de forma técnica o problema da desterritorialização. Conforme o antropólogo tuxá Felipe Sotto Maior Cruz, existiram "estudos pontuais realizados por antropólogos a respeito do reassentamento tuxá, como os escritos por [Sheila] Brasileiro (1996), para o Ministério Público, e o de [Mércia] Batista (2000)" (Cruz, 2017: 25, n. 7). O autor se refere especialmente aos trabalhos técnicos de cunho "oficial, portanto,

[3] Aqui, citamos a dissertação de mestrado de 1984. No livro publicado posteriormente, o texto é levemente editado, e onde a dissertação lê "sociedade inclusiva", o livro opta por "sociedade dominante" (Sampaio-Silva, 1997: 177). Tal variação, a despeito dos poucos anos que separam um texto do outro, decerto dizem respeito a perspectivas teóricas de integração e fricção interétnica (cf. Cardoso de Oliveira, 1964, constante nas referências de Sampaio-Silva). Tais perspectivas, possivelmente sopesadas quando da edição do livro, deram espaço para a noção de sociedade dominante que, se não radicalmente distinta, mostra-se ao menos mais atenuada que a ideia de "integração".

àqueles estudos realizados pela CHESF e àqueles que estão diretamente associados com a empresa" (Cruz, 2017: 25, n. 7).

Em 2007, a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia concedeu a Pedro Vieira Cruz, cantor e compositor tuxá, filho do finado conselheiro Antonio Vieira, um prêmio intitulado "Prêmio de Cultura Indígena". Tal incentivo foi captado por Pedro Vieira e pelo grupo do cacique João Batista dos Santos, de apelido Doutor, esposo de Dora Vieira e cunhado de Pedro. O projeto galardoado tinha o nome "Coletânea de Músicas e Narrativas sobre o Rio São Francisco na vida dos Índios Tuxá", e em muitas de suas letras, composições de Pedro Vieira, observamos os mesmos receios e lamento pela história de desterro devido à CHESF. Em composição intitulada "Adeus Rodelas, Itacuruba e Tarrachil", cidades afetadas pelo lago, o cantor nos mostra seu entendimento quanto à inevitabilidade do megaempreendimento. Diz a letra: "terra querida, Rodelas, minha flor/ tu és a mais linda que já vi/ se eu pudesse, faria alguma coisa/ mas eu não posso, é o progresso do Brasil" (Vieira Cruz, 2007).

Claro está, entretanto, que tal inevitabilidade assume coerência apenas dentro de um discurso desenvolvimentista, de um projeto nacional cujos parâmetros bem definidos já eram ressaltados por Sampaio-Silva. Sobre as hidrelétricas, tais quais a de Itaparica, reflete:

> São fruto da política desenvolvimentista oficial do governo brasileiro, a qual, neste setor, parte do pressuposto de que há uma relação direta ou um nexo de causalidade entre a produção de energia elétrica e o progresso, o desenvolvimento capitalista e, consequentemente, a solução dos problemas sociais. Este pressuposto está comprovadamente equivocado, uma vez que, após tantos anos de construções e funcionamento de hidrelétricas no Nordeste do país, a grande massa da população permanece no imobilismo social, estagnada na pobreza. Aquele pensamento permeia o discurso de técnicos da CHESF, com os quais mantivemos contato, ao longo da pesquisa de campo. Porém, os custos sociais da execução destes grandes projetos de engenharia são extremamente altos, não só no que se refere ao custo financeiro das obras em si mesmas, como também e principalmente pelas repercussões sobre as populações não indígenas e indígenas que são diretamente (e indiretamente) atingidas pelas inundações. (Sampaio-Silva, 1997: 176).

Os impactos sociais que tais empreendimentos geram em grupos mormente marginalizados nos contextos de políticas públicas, grupos quase sempre impossibilitados de participar das tomadas de decisão, já foram extensamente estudados, mesmo no caso de Itaparica (Suassuna, 2005; Scott, 2009; Araújo, Gomes, 2017). Com relação aos Tuxá, desde os anos 1970 observamos trabalhos acompanhando esses impactos, tanto os que precisaram lidar com a iminência do empreendimento (Nasser, 1975; Cabral Nasser, 1975; Carvalho, 1982; Sampaio-Silva, 1984; Gomes, 1986; Melo, 1988) quanto aqueles que analisaram seus efeitos (Messeder, Martins, 1989; Batista, 1996; Salomão, 2006; Costa, 2008; Santos, 2008, 2010; Cruz, 2017; Jesus Vieira, 2017).

Neste sentido, esta tese propõe uma atualização singular sobre a realidade dos Tuxá em Rodelas. Ainda que o histórico da barragem seja inolvidável mesmo hoje, com suas implicações na perda de terras produtivas e nas dissensões entre famílias tuxá, nossa investigação amplia certos sentidos da experiência desses atores em seus engajamentos políticos, reivindicações étnicas por demarcação territorial e processos de produção e circulação de conhecimentos, sejam rituais, sejam escolares. Ademais, será notável a especificidade da atual reivindicação pelo território de Dzorobabé, que acompanhamos: diferentemente do histórico de lutas pela asseguração fundiária pós-barragem, cuja demarcação propunha-se ser realizada num modelo de Reserva Indígena (RI) como contrapartida pela remoção e inundação da Ilha da Viúva, de posse indígena, a reivindicação de Dzorobabé se estabelece inicialmente a partir de pressupostos de ocupação tradicional, nos moldes da Constituição de 1988. Assim, os Tuxá acionam distintos instrumentos jurídicos e políticos pelos quais *autodemarcar* esse *território ancestral*, com isso pressionando o processo de demarcação a partir do órgão indigenista responsável.

Para além do impacto da barragem, o envolvimento dos tuxá com movimentos sociais e indígenas, regionais e nacionais, abre também outros palcos de atuação. É assim que teremos, por exemplo, a tese recente de Carla Souza de Camargo (2017), cujo título abrangente oculta a importância tuxá de seu percurso etnográfico. Em "A água e seus fluxos: ação coletiva, conflitos territoriais indígenas e povos indígenas na transposição do São Francisco", a autora percorre uma rede de atores envolvida com impactos deste grande empreendimento, e uma parcela relevante desta rede é composta por Tuxá, sobretudo nas figuras de Dipeta Flechiá, Raimundo Nonato Flechiá e Ancelmo Libana, que apresentaremos com maior detalhe no próximo capítulo.

A tese de Camargo vem se somar aos relativamente poucos trabalhos sobre os Tuxá que focam temáticas distintas das da barragem e subsequente deslocamento. Entre elas, pode-se mencionar a dissertação de Nilma Carvalho Pereira (2013), no programa de pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Sociambiental da UNEB de Paulo Afonso, intitulada "Etnobotânica das plantas medicinais do povo indígena Tuxá de Rodelas-Bahia". Por sua orientação etnobotânica, bem como pelo quadro etnobotânico a que chega sua inquirição (Pereira, 2013: 110), tal pesquisa torna-se também relevante para pensarmos múltiplos modos de lidar com uma territorialidade tuxá em Rodelas. A autora, em grande medida, circula por um grupo político-ritual distinto daquele do pajé Armando Apako, autoridade ritual de referência para múltiplos grupos tuxá na cidade. Por tal especificidade etnográfica, a dissertação conferirá a determinado especialista ritual, que não apenas a Armando, o título de pajé (nomeadamente "Pajé Marcelino", cf. Pereira, 2013: 68, n. 6; também denominado "Pajé Tim Juntá" por André Souza, 2018).

Por nossa experiência junto aos Tuxá de Rodelas, ficou claro que Armando Apako

hegemoniza as prerrogativas do cargo de pajé, assumido ainda em sua mocidade, e que tal cargo conta com o reconhecimento dos diferentes grupos político-rituais, sobretudo aqueles com quem travamos contato também em Dzorobabé. Por mais que haja variados especialistas rituais entre os Tuxá, a posição de pajé em Rodelas – e certamente em Dzorobabé, que aqui nos interessará mais diretamente – ainda hoje permanece centrada em Armando Apako, mesmo que tensionamentos e certos enfrentamentos de outros indivíduos, como o referido Tim, possam existir, com este se apresentando – e sendo apresentado pelos pesquisadores – publicamente como pajé. Em nosso segundo capítulo retomaremos a discussão sobre grupos político-rituais e suas inter-relações, pelo que retornaremos a este ponto.

Desde já, entretanto, fica estabelecida uma das dimensões mais peculiares ao trabalho etnográfico, qual seja, a colocação do antropólogo em campo de acordo com as relações, inclusive interpessoais, que este estabelece. Pereira e Souza terão acessado os Tuxá de Rodelas a partir de contatos com o grupo político-ritual de Tim, componente do *grupo familiar* Juntá, como descreveremos no próximo capítulo. Minha entrada em campo, por outro lado, foi mediada tanto pelos professores – membros de diferentes *grupos familiares* – quanto por lideranças tradicionais, caciques e anciãos. Essa multiplicidade de sujeitos políticos com os quais tratei desde o início, com seus múltiplos vínculos familiares, interesses e pertencimento a *grupos familiares* e político-rituais, decerto estabeleceu trajetos de circulação mais e menos acessíveis à pesquisa desta tese. Talvez por isso eu não tenha sido capaz de observar, no cotidiano tuxá de Rodelas, a atuação de um outro pajé entre o povo, muito embora tenha sabido dos grupos político-rituais e de suas dinâmicas certamente específicas, com especialistas rituais de carizes variados. Ao estabelecer os *grupos familiares* mais diretamente envolvidos na *autodemarcação*, no próximo capítulo, buscaremos definir, em alguma medida, também nossa circulação mais ou menos frequente com relação a cada um deles.

Também sobre a lida com as águas do rio, mas agora no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco (CBHSF), o trabalho atualmente em curso de Gustavo Moreira Ramos, mestrando no programa de Antropologia Social da UFSCar, busca "realizar uma etnografia das práticas de representação indígena do cacique Uilton Tuxá no CBHSF, mais especificamente na Câmara Consultiva Regional do Submédio do Rio São Francisco (CCR Submédio), na qual o cacique é coordenador" (Ramos, 2016: 1). Como no caso acima mencionado, das lideranças tuxá Dipeta, Raimundo e Ancelmo, pontuaremos alguns dos diversos vínculos que estabelecem a rede organizacional tuxá no presente, explicitando o papel de Uilton Anália como cacique e militante no movimento indígena.

Mais recentemente, encontramos a dissertação de André Pereira de Souza (2018) sobre a *Ecologia sonora tuxá*, como a intitula. Através de uma "cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá

de Rodelas", o pesquisador procura compreender modos de relacionamento indígena com suas composições musicais, bastante presentes enquanto "linguagem *transespecífica*" (Souza, 2018: 50) que articula o conhecimento de linhas de toré e outras cantigas com a dimensão dos *encantados* e da *ciência*. Pela coincidência desta pesquisa com nossa tese – coincidência tanto temática quanto temporal, pois o pesquisador efetuou suas incursões a campo no período em que eu lá residia – encontraremos nela referências diretas à "'autodemarcação' do território sagrado de *Dzorobabé*" (Souza, 2018: 51), num primeiro registro acadêmico a tratar deste novo momento de organização tuxá. Além disso, também é capaz de registrar as significativas mudanças na terminologia, toponímia e nominação tuxá de que aqui trataremos, por observar em Rodelas um processo ativo de atualização sociolinguística *da língua* no panorama político tuxá, bem como da presença do Dzubukuá como projeto de política linguística, que delinearemos.

Também fundamental será a presença crescente de pesquisadores tuxá na bibliografia relacionada à barragem, ao desterro e à memória da velha aldeia e das ilhas outrora habitadas e trabalhadas pelos índios. Três trabalhos recentes que, cada qual a seu modo e em sua área de atuação, parecem traduzir um movimento de envolvimento indígena com a academia e os projetos de pesquisa acadêmica são a monografia de Élton Fábio Santos Vieira (2016), em Engenharia Civil (UEFS), intitulada "Povo Tuxá Aldeia Mãe: Impactos geoambientais e culturais decorrentes da implementação da barragem de Itaparica"; a dissertação de Felipe Sotto Maior Cruz, em Antropologia Social (UnB), de título "Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência"; e a dissertação de Antônio Fernandes de Jesus Vieira (2017), conhecido pelo nome indígena Dinamam, em Desenvolvimento Sustentável (UnB), intitulada "Os índios Tuxá na rota do desenvolvimento: violações de direitos".

A dimensão das ilhas nas quais historicamente viveram, e que hoje se encontram inundadas, jamais deixou de fazer parte do entendimento tuxá sobre seu lugar, sua territorialidade. Tal entendimento é ampliado a partir da *autodemarcação* de Dzorobabé, unindo ilhas da memória a projetos políticos em curso no presente. Com isso, talvez pela primeira vez em trinta anos, desde sua remoção da Ilha da Viúva e da velha cidade, os Tuxá de Rodelas encontrem novos espaços de luta política a vitalizar seu engajamento.

É mister pontuar que, com relação à aldeia de Rodelas e ao processo de múltiplos deslocamentos ocasionados pela hidrelétrica de Itaparica, nos anos 1980, o povo Tuxá se encontra, atualmente, "disperso por diferentes localidades do território nacional" (Cruz, 2017: 35). A primeira divisão ocorreu logo quando da mudança da velha para a nova Rodelas, ocasião em que três grupos se formaram: um em Rodelas, outro em Ibotirama-BA e um terceiro em Inajá-PE.

O grupo de Rodelas se manteve como referência justamente pela eleição do lugar em que

se estabeleceu, conquanto sem terras produtivas devido ao descumprimento contínuo de obrigações compensatórias que a CHESF deveria atender (Jesus Vieira, 2017). Outro grupo seguiu para Ibotirama, no oeste do estado, tendo sido razoavelmente atendido no quesito das terras produtivas. O terceiro grupo, de Inajá, compreendia famílias tuxá que, embora originárias da aldeia baiana e trabalhando terras na Ilha da Viúva, então território tuxá, à época residiam em Itacuruba, na margem pernambucana, segundo nos contaram alguns anciãos da Aldeia Mãe. Por conta disso teriam aceito a mudança para Inajá, tendo sua Reserva Indígena (RI) também demarcada sob o nome de Fazenda Funil, em território pernambucano.

Segundo dados da Funai, os três grupos encontram-se hoje habitando Reservas Indígenas, mas não há, para Rodelas, informações transparentes quanto à regularização fundiária dos Tuxá no município. Em Ibotirama, a RI já regularizada conta 2.019 hectares, tendo em 2010 uma população de 430 pessoas. A RI Tuxá de Inajá, também regularizada, contava com 36 pessoas em 2010, ocupando uma área de 140 hectares. Já os Tuxá de Rodelas ocupam uma aldeia urbana de aproximadamente 50 hectares, que para todos os efeitos não se configura como RI ou TI, embora em seu interior haja um posto de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e a CTL da Funai para o município. Apesar disso, as informações atualizadas do site da Funai definam para os Tuxá de Rodelas uma terra não regularizada, mas "encaminhada", ou seja, "em procedimento administrativo visando sua aquisição (compra direta, desapropriação ou doação)." (Funai, s/d, s/p). Ainda, a página do órgão confere à RI de Rodelas a extensão de 0 hectares, pelo que podemos considerar tal desatualização como reflexo presente do complicado histórico de reassentamento dos Tuxá em Rodelas depois da hidrelétrica (Jesus Vieira, 2017). Valerá notar que tal RI "encaminhada", com seus atuais 0 hectares, corresponde não à atual Aldeia Mãe, aldeia urbana construída na nova Rodelas como contrapartida mínima pela CHESF, mas à RI prevista a partir de um decreto presidencial renovado pela então presidenta Dilma Rousseff em 2014 (Cruz, 2017: 63; Jesus Vieira, 2017: 17).

Quanto a esta primeira divisão motivada pela barragem, e para as pretensões desta tese, cabe identificar o agrupamento que permaneceu em Rodelas como aquele que hoje se denomina Aldeia Mãe pelo claro vínculo com o *território ancestral* do qual se orgulham – vínculo que se fortalecerá quando da *autodemarcação* de 2017, pela nominação informal da nova aldeia de Dzorobabé como "aldeia vó". Existem na cidade mais outros dois grupos tuxá, um que permaneceu em Rodelas, mas não integrou a nova aldeia, e outro que deriva de famílias que inicialmente foram para Ibotirama, mas retornaram. Estes também não puderam se fixar na Aldeia Mãe, pela eleição que fizeram seus ascendentes, mas atualmente os três grupos mantêm relações políticas de algum modo equilibradas, embora tensas pelas rupturas geradas nos anos 1980. Os dois grupos

domiciliados fora da aldeia de Rodelas correspondem aos cacicados de Raimundo Nonato Flechiá (Tuxá das Margens do São Francisco) e de Mirleny Libana (Tuxá descendentes de Manoel Valério de Oliveira).

Talvez seja plausível compreender a divisão política dos Tuxá como bastante influenciada pelo acontecimento da barragem e da mudança. É certo que havia desentendimentos entre famílias dentro da aldeia mesmo à época da velha cidade, e que as disputas por cargos políticos (cf. Salomão, 2006: 85-88) e os diversos interesses com relação a assuntos envolvendo o povo fizessem dos Tuxá um grupo com constantes disputas políticas entre lideranças e grupos político-familiares. Sampaio-Silva, nos anos 1970, apontava entre os Tuxá uma série de dinâmicas de eleição de seus representantes políticos, em subitem que nomeou "A chefia" (Sampaio-Silva, 1997: 49-53). Nestas páginas temos indicações de que os Tuxá em Rodelas, mesmo antes da dissensão causada pela barragem, obedeciam a lógicas distintas com relação ao seguimento de lideranças e chefes políticos e rituais. O autor sumariza a eleição de Armando Apako como pajé, por exemplo, como sendo devida a sua relação de parentesco com o antigo capitão da aldeia, seu avô João Gomes Apako Caramuru Tuxá. Nos capítulos primeiro e terceiro veremos esta afirmação ser complementada por outros procedimentos relativos à transmissão de chefia e maestria na *ciência*. Também indica a assunção de lideranças políticas após a morte de João Gomes, lideranças que assumiram em diversos momentos o cargo de capitão da aldeia, como Manuel de Souza (Sampaio-Silva, 1997: 51) e, posteriormente, João Miguel, mas também o cargo àquela época recente de capitão, assumido por João Marcelino (Sampaio-Silva, 1997: 51, n. 54).

Já na iminência da barragem e da remoção para a nova cidade de Rodelas, três grupos se formaram, cada qual seguindo para um destino, como exposto acima. Salomão (2006) explora a ideia de que a demora da CHESF em assegurar terras demarcadas para as famílias removidas ofereceu oportunidade para que os grupos político-familiares já presentes na velha Rodelas seguissem caminhos distintos, em uma dinâmica bastante faccional. Segundo o autor, amparado em Brasileiro (2000), a permanência de determinadas famílias na região de Rodelas, capitaneadas pelo cacique Bidu, da família Cruz, e pelo pajé Armando, da família Gomes, era em parte motivada pelos vínculos que tais lideranças e famílias tuxá mantinham com políticos locais, não-indígenas. "Desse modo um grupo de famílias Tuxá que tinha alianças com o grupo dominante e politicamente ligado à FUNAI e ao poder público local, resolveram se estabelecer na nova cidade de Rodelas, criando uma aldeia junto à sede municipal" (Salomão, 2006: 145).

As famílias que seguiram para Ibotirama eram lideradas por Manoel Novaes e Raul Valério (Salomão, 2006: 146), e tal deslocamento se deu, segundo o autor, porque tais lideranças esperavam encontrar terras de maior produtividade onde serem assentados, diferentemente das

terras que, àquela altura, eram oferecidas para reassentamento dos Tuxá em Rodelas. Se as famílias que seguiram a Ibotirama tinham na possibilidade da terra produtiva um horizonte a ser seguido, as que permaneceram em Rodelas, em grande medida, o fizeram pela experiência histórica e pelo vínculo afetivo que mantêm com aquele trecho do Submédio São Francisco desde os antepassados rodeleiros. A compreensão nativa de tal vínculo será muito semelhante àquela atualmente acionada quando da reivindicação de Dzorobabé como *território ancestral*.

Um dos efeitos dessa cisão pós-barragem terá sido a perda de contato entre famílias de um e de outro lado, cujos efeitos ainda hoje se percebem entre os mais velhos de Rodelas. Na época da mudança, os que permaneceram na nova cidade estabeleceram que apenas aqueles que ali ficaram teriam direito a viver no interior da aldeia, pelo que muitas famílias hoje residem *na rua*. Estas são famílias que num primeiro momento seguiram para Ibotirama, mas após um tempo retornaram a Rodelas, e também seus descendentes, como a própria cacica Mirleny.

Aqui temos uma questão fundamental para nossa etnografia, tanto no que toca à dimensão política (a ser descrita no capítulo 1), quanto ao que diz respeito a uma cosmopolítica indígena (capítulos 2 e 3, sobretudo). A heterogeneidade dos Tuxá, evidenciada por esses múltiplos grupos político-familiares, distintas circulações por espaços políticos e territoriais, bem como presente no histórico de dissensão e eventuais convergências (como a *autodemarcação*), implica pensar uma política também heterogênea que pode ser replicada na dimensão da cosmopolítica. Será por meio dessas dinâmicas várias que entenderemos, em nosso segundo capítulo, os modos distintos de lidar ritualmente com a *ciência* em Dzorobabé, ritualidades heterogêneas ainda que comunicáveis a partir da própria noção de *ciência*.

Ainda sobre os desdobramentos políticos e fundiários derivados da barragem, assim comenta o antropólogo tuxá Felipe Cruz:

> No convênio de 1987, o reassentamento Tuxá já aparece como dividido entre duas escolhas: a primeira havia sido tratada no primeiro convênio – o deslocamento para Ibotirama, mediante a aquisição 2.050 hectares para 96 famílias; o outro processo era das 82 famílias que optaram por permanecer em Rodelas, cabendo à CHESF adquirir 4.000 hectares no Riacho do Bento, situado a 20 km de distância do local de construção da Nova Rodelas. Seguindo o padrão de dupla morada, Riacho do Bento correspondia ao território para a Reserva Indígena, sendo que as famílias seriam imediatamente reassentadas juntamente na Nova Aldeia, na nova cidade, numa área de 78.660 m² e 30 hectares adjacentes. As obrigações acordadas pela CHESF eram muitas, tais como a implantação de projetos irrigados nas terras adquiridas e o pagamento de uma ajuda de custo (VMT) para cada família cadastrada até 9 meses depois de terem sido implantados os projetos. Cabe mencionar que os reassentamentos deveriam estar concluídos dentro do prazo estipulado de 30/12/1987. (Cruz, 2017: 101).

Ainda hoje, como as literaturas antropológicas e técnicas nos fazem saber (Cruz, 2017; Jesus Vieira, 2017), não houve conclusão do caso tuxá, sobretudo pelo descumprimento das obrigações relacionadas ao assentamento de Rodelas, como sumariadas na citação acima. Muitas vezes ouvi do cacique Bidu, o mais antigo líder político em atuação na aldeia, que a CHESF foi responsável pela divisão do povo. O pajé Armando Apako, da mesma idade de Bidu, costuma dizer o mesmo: a CHESF teria assumido tal postura e estabelecido tais condições de negociação para dividir o povo. Ninguém ali sabe dizer exatamente por que a empresa teria deliberadamente descumprido suas obrigações para com os Tuxá que permaneceram em Rodelas, visto que os não-indígenas (brancos e *morenos*, como costumam ser chamados os negros em Rodelas) tiveram seus reassentamentos e indenizações concluídos.

Em 2016, segundo o pesquisador tuxá Élton Fábio Santos Vieira, a configuração geral da dispersão de seu povo era resumida da seguinte forma:

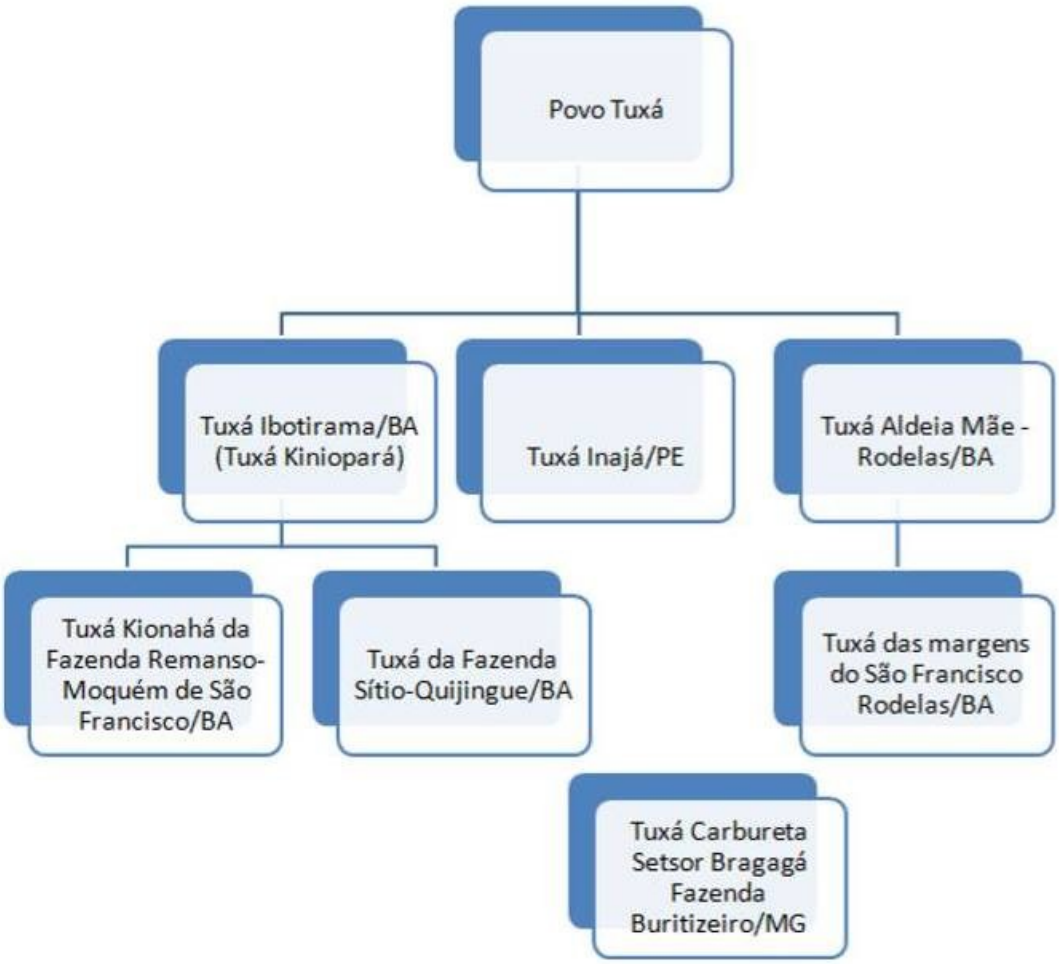


Figura 2: "Fragmentação das aldeias do Povo Tuxá em função do processo de Desterritorialização" (Santos Vieira, 2016: 51)

No organograma, nota-se a ausência do grupo político de Mirleny Libana, que mencionamos acima como o grupo de Manoel Valério e que deveria figurar na mesma posição dos Tuxá das Margens do São Francisco. A despeito disso, o trabalho de mapeamento feito pelo autor, atualmente liderança local, professor da escola tuxá e conselheiro do CONTAM, foi o primeiro, senão único, que estabeleceu explicitamente os processos de desterritorialização dos Tuxá, incorporando referências a grupos que não os de Rodelas ou Ibotirama. Por desterritorialização designamos, de modo mais preciso, o deslocamento forçado que se inicia a partir da hidrelétrica de Itaparica, e que conduz à divisão inicial em três núcleos populacionais (Rodelas, Ibotirama e Inajá). O mesmo processo se prolonga nos anos seguintes, como se vê pelo organograma, quando duas novas aldeias são constituídas a partir de famílias que primeiro partiram para Ibotirama: em Moquém de São Francisco e Banzaê (acima, nomeada a partir da cidade contígua, Quijingue).Também notável é a inclusão dos Tuxá Setsor Bragagá, atual aldeia oriunda de uma ocupação territorial no estado de Minas Gerais. Apesar de não se constituírem a partir das mudanças acarretadas pela barragem, mas sim pelo estabelecimento de um renomado Tuxá em Pirapora-MG, nos anos de 1950, em décadas mais recentes os Tuxá de Minas Gerais começam a atuar constantemente no movimento indígena regional. A cacica Anália, atual liderança política da aldeia mineira, e a pajé Analice, sua irmã, são descendentes de Roque Moisés, da mesma família Anália da qual Uilton, hoje, é cacique em Rodelas. Roque retornará às páginas desta tese quando de nosso capítulo terceiro, sobre modos de conhecimento e possibilidades de aprendizado *da língua* por meio da *ciência.* Já Uilton possui uma trajetória política bastante consolidada nos âmbitos regional e nacional, tendo sido coordenador geral da APOINME, e sendo atual responsável pela CTL da Funai em Glória-BA, cidade vizinha a Rodelas. A atual inserção dos Tuxá de Minas Gerais nos circuitos políticos do movimento indígena nacional e regional, segundo os próprios nos contaram, deu-se em grande medida pela relação de proximidade também familiar com o cacique Uilton de Rodelas.

No mapa a seguir podemos comparar geograficamente a dispersão que o organograma apresenta:

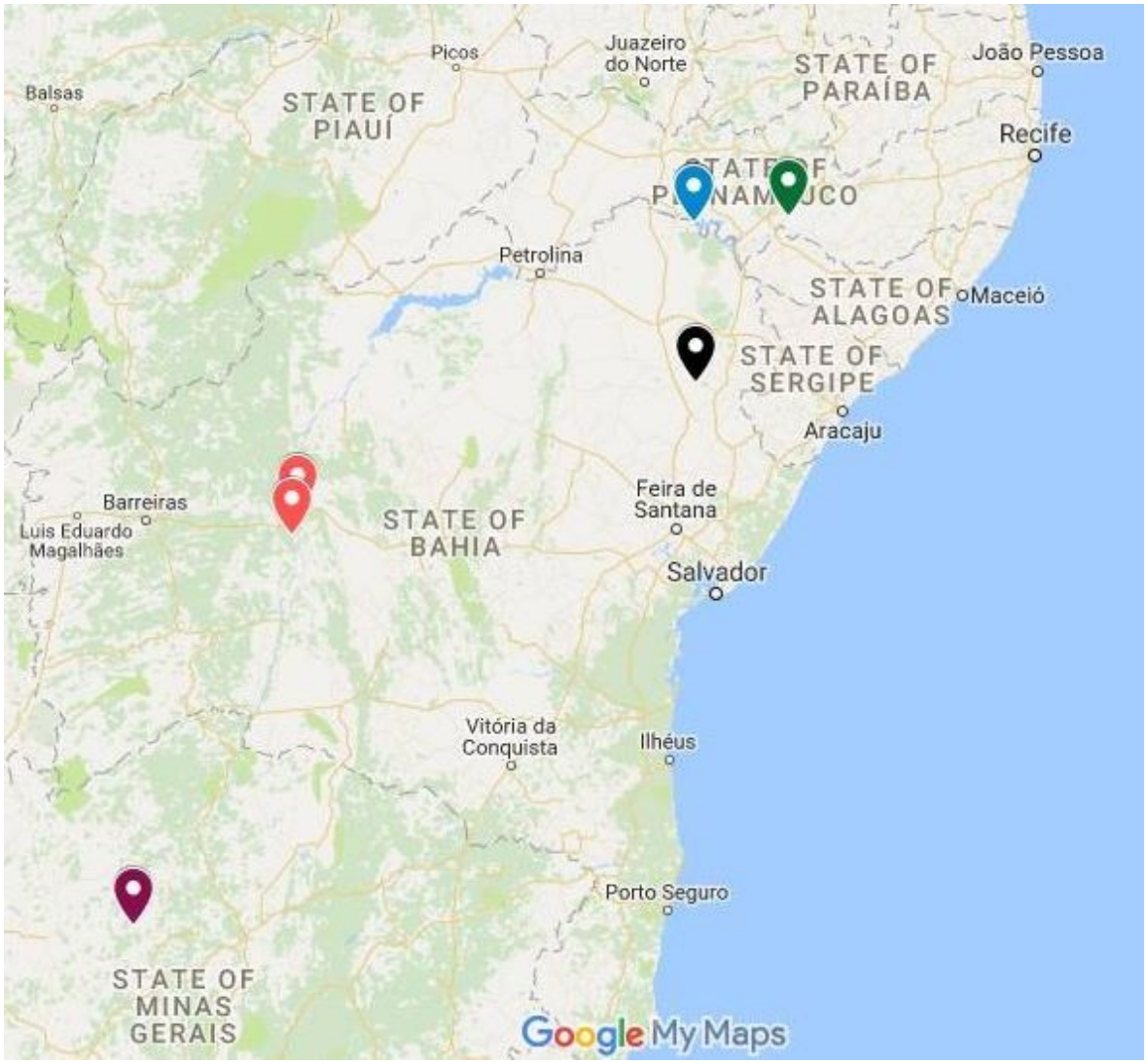


Figura 3: Mapa das aldeias e terras indígenas Tuxá nos estados da Bahia, Pernambuco e Minas Gerais

Historicamente, entretanto, os Tuxá hoje dispersos por regiões tão diferentes correspondem aos descendentes de indígenas habitantes do Submédio São Francisco, onde se encontra a cidade de Rodelas. Apesar da atual política de identificação do povo Tuxá com os antigos Dzubukuá, para fins de projeto linguístico pelo manejo consciente das referências históricas e de um passado reelaborado, o povo de Rodelas não se coloca explicitamente como descendente ou continuador daqueles – algo que ocorre entre os Tingui-Botó de Alagoas, por exemplo (Santos, 2008: 96). Na verdade, a atual vinculação entre Dzubukuá e Tuxá se explicita apenas no plano de uma política linguística tuxá, e nem mesmo professores e jovens lideranças reivindicam sua ascendência até os Dzubukuá, grupo dos outrora chamados "Kariri do Rio de S. Francisco" (Nantes, 1709: s/p). Antes, a ênfase no idioma Dzubukuá parece dizer respeito a uma identificação linguística regional, relacionada a um dos grupos que habitavam aquele trecho do rio, e também à autoconsciência de professores, pensadores e, sobretudo, jovens lideranças tuxá de serem, isto sim, herdeiros dos

indígenas da região que, no período colonial, eram chamados de rodeleiros.

Este nome é devido à relação com um antigo chefe indígena que lutara junto aos portugueses nos episódios de expulsão dos holandeses do Nordeste, batizado Francisco Pereira Rodelas – talvez por portar um colar de rótulas dos inimigos (Fonseca, 1996: 56), talvez por um ornamento labial que, assim como os "Beiçudos", os "Rodeleiros" utilizavam (Pompa, 2003: 229, n. 15). Salomão ainda levanta outras possibilidades etimológicas:

> Para Nelson Barbalho (1982), quando escreve para Ariston de Souza Ferraz na Cronologia Pernambucana, assinala que o motivo do nome foi o "*formato de um escudo circular usado pelos tapuias como arma de guerra*". Barbosa Lima Sobrinho acrescenta além da versão do escudo usado como arma, a hipótese do uso de "*um disco de madeira que colocavam nos lábios como ornamento*" (Sobrinho 1950) [E ainda] Trujillo (1957) faz menção que os índios Kiriri do rio São Francisco usavam o "Beba", um colar feito de osso, que mais tarde seria substituído por contas. (Salomão, 2006: 22).

De todo modo, alçado a capitão após o auxílio prestado, Francisco Rodelas teria ampliado seu renome e a adscrição de seu epônimo aos índios da região, àquela altura já habitantes do que hoje se entende pelo município de Rodelas. Além da atual cidade, o antepassado teria estendido sua chefia para outras aldeias próximas, cuja evidenciação historiográfica pouco figura na bibliografia etnológica da região. Marcos Galindo menciona que

> O etnônimo 'Sertão de Rodellas', tem sido associado historicamente aos tapuias Rodeleiros aldeados no rio São Francisco. Aparentemente estes índios se dividiam em dois assentamentos. Os mais conhecidos foram os aliados históricos dos portugueses, chefiados pelo Índio Francisco Rodella, cujas aldeias se situavam próximas à Ilha de Tacuruba na margem baiana do rio São Francisco. Os outros eram aqueles, notados em 1697 pelo padre Miguel do Couto – hostis e indomáveis, aguerridos combatentes dos Paulistas – habitantes dos territórios situados entre as barras dos rios Grande e Negro, afluentes da margem esquerda do rio São Francisco. Segundo Pereira da Costa, este Rodeleiros (sic) foram batidos junto com os *Acroás* e *Mocoases* no ano de 1698. Infelizmente não encontramos ainda elementos que nos permitissem um estudo mais acurado destes dois grupos de Rodeleiros, que parecem ter uma origem comum. (Galindo, 2004: 75-76).

Em 1674, quando nomeado capitão, Francisco Rodelas recebe a "chefia da aldeia dos Rodella, e Cabrobó" (Barbalho apud Galindo, 2004: 135, n. 133). Por uma série de evidências documentais, Galindo reconstitui certo quadro histórico das missões no Submédio São Francisco, evidenciando os circuitos de trânsito e trocas – de pessoas, grupos humanos e esforços coloniais – entre localidades hoje autonomizadas. Rodelas, terra dos atuais Tuxá, no século XVII já aparecia como relacionada a Cabrobó, dos atuais Truká: primeiro pela chefia de Francisco Rodelas; depois, pela expansão das missões e curatos derivadas da ampliação de territórios conquistados pelos

latifundiários da Casa da Torre e de Domingos Afonso Sertão (Galindo, 2004: 215).

Se Francisco Rodelas recebia, em 1674, a patente de chefe das aldeias de "Rodella, e Cabrobó", em 1696 o encontraremos como "sargento-maior" da aldeia de Curumambá, defendendo o padre residente contra índios da aldeia de Acará que haviam chegado ali para expulsar os jesuítas em favor dos latifundiários da Casa da Torre (Leite, 1945: 302). Tal aldeia ficava "entre Rodelas e Sorobabé" (Edelweiss apud Pompa, 2003: 305), o que aponta certa inconstância histórica nos nomes oficiais das missões e aldeias, bem como sua variação de registro quando em diferentes fontes – coloniais ou posteriores. O trabalho de Salomão já apontara tal variação entre os nomes Rodelas e "Curumbambá" (Salomão, 2006: 32), que Serafim Leite (1945) e Edelweiss (1955) grafam Curumambá, e Pompa concorda com a dificuldade em estabelecer precisamente os locais e nomes das missões e aldeamentos do período. Segundo a autora:

> Além da sobreposição de nomes de aldeias, de grupos e de chefes […], há também outros problemas: algumas aldeias foram abandonadas pelos índios, ou mudaram de lugar, ou foram anexadas a outras, ou, finalmente, passaram para a jurisdição capuchinha depois de terem pertencido aos jesuítas e aos carmelitas descalços, ou vice-versa. (Pompa, 2003: 302).

Essa inconstância de nomes e localidades, que o quadro sintético de Pietro Regni (1988: 209-231) auxilia a compreender, importará a esta tese em função do processo de reivindicação linguística que os Tuxá têm empreendido, e que veremos desaguar, no quarto capítulo, em um projeto político-pedagógico específico para a escola de Rodelas, com a existência da disciplina de Língua Indígena em que se busca ensinar o Dzubukuá. O idioma dos "Kariris do Rio S. Francisco" – como os chamou Bernardo de Nantes, missionário capuchinho que com eles viveu e nos legou um catecismo no idioma (Nantes, 1709) –, também chamados Abacatiara, Abacatuara, Obacatiara, Obacoatiara e Dzubucua-kariri (Hohenthal, 1960: 50; Pompa, 2003: 238), era língua certamente falada em distintas localidades, fossem aldeamentos, fossem ilhas fluviais sem jurisdição missionária. Como veremos no capítulo quatro, o Dzubukuá é idioma da família kariri, compartilhando semelhanças com outras variantes encontradas na Bahia e em Pernambuco. Seus primeiros falantes, como registrado em documentos e estudos mais contemporâneos, teriam sido grupos habitantes das ilhas do São Francisco, com destacada concentração em sua região submédia. Também por ser enclave de grupos curraleiros e missionários, que fazem do sertão de Rodelas seu "quartel-general" para as ações de expansão colonial (Dantas, Sampaio, Carvalho, 1992: 438), a região do submédio terá ainda mais dinamizadas suas redes de trocas e contatos interétnicos, certamente existentes desde antes da invasão europeia.

Hohenthal assim dirá sobre os Dzubukuá (em seu verbete para os "Abacatiara"):

> Os Abacatiara moravam em certas ilhas do médio São Francisco perto da atual cidade de Cabrobó […]. Baseado em informações manuscritas, que lhe forneceu Nimuendajú, Lowie indica que esses índios habitavam as ilhas de Pambu e Oacarapá, no ano de 1702, e as de Cavalo, Iraquá (Irapuá ou Arapuá), e Inhamun, no ano de 1746. (Hohenthal, 1960: 50).

A Ilha de Pambu, próxima a Cabrobó, era nome da atual Ilha da Assunção, onde se encontra a Terra Indígena Truká (Batista, 2005a: 48). Veremos adiante como os Truká possuem relações múltiplas e antigas com os Tuxá. Ainda sobre os Abacatiara, temos com Hohenthal que aqueles aldeados na Ilha do Cavalo (também chamada São Félix) "foram identificados de modo geral como Carirí, *e mais especificamente como Tuxá*" (Hohenthal, 1960: 51, grifo nosso). Donald Pierson, baseando-se em Taunay, dirá que Frei Martinho de Nantes estabeleceu, provavelmente "perto de Cabrobó", "uma missão conhecida por 'São Félix' entre os Tushá na Ilha do Cavalo" (Pierson, 1972a: 258), ilha que Taunay conjecturaria ser a atual Ilha da Assunção (Taunay, 1930: 248).

Robert Lowie, antes de Hohenthal, sugeriria que os Tuxá – ou "Tushá", segundo sua grafia inglesa – não fariam parte das famílias linguísticas conhecidas como jê ou kariri (Lowie, 1946: 535), fato que também Nimuendaju ressaltaria em seu atlas etno-histórico e linguístico (Nimuendaju, 2017). Inclinamo-nos a concordar com Hohenthal, neste aspecto: os Tuxá, sejam de Rodelas, sejam da Ilha do Cavalo, sejam ainda de Pambu ou Sorobabé, compõem-se quase certamente de grupos que, durante o período colonial, foram aldeados em missões multiétnicas e, por força das imposições colonizadoras e catequéticas, fizeram convergir filiações linguísticas das quais os idiomas kariri são grandes expoentes.

É plausível que a região do submédio São Francisco possuísse pelo menos três grandes grupos étnicos e linguísticos, a saber, Kariri, Proká e Brancaruru (antepassados dos atuais Pankararu de Pernambuco), alguns, se não todos, passíveis de identificação com os antigos rodeleiros. Se pensarmos nas fontes elencadas por Hohenthal, encontraremos os Tuxá inicialmente próximos aos atuais Truká, rio acima e na fronteira com grupos designados por Cariri (Pompa, 2003). Os índios da Ilha da Assunção seriam, eles próprios, "identificados como índios Carirí, Rodeleiros, Tuxá da ilha da Assunção, Aldeados da Assunção" (Batista, 2005a: 58), identificação que também encontramos em Darcy Ribeiro (1977: 55) e, sobretudo, nos relatórios técnicos do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Note-se que em 1950 o inspetor Tubal Viana, enviado pelo SPI à Ilha da Assunção, certifica o órgão da existência de uma "tribo Tuchá do Tronco Juremal" (cf. Gomes, 1986: anexo 16; também Batista, 2005a: 245). Ainda, Mércia Batista explicita a tese de que também

os Tumbalalá comporiam, hoje, um grupo étnico de passado rodeleiro (Batista, 2005a: 7), algo que Ugo Maia Andrade é capaz de identificar junto aos próprios Tumbalalá (Andrade, 2008).

Também Maria Rosário de Carvalho sublinhará a compreensão de Hohenthal, segundo a qual os Tuxá teriam vivido, "em outros tempos, nas ilhas onde as antigas missões de Assunção e Santa Maria foram fundadas" (Carvalho, 1982: 120), a montante da atual Rodelas. Ou, para retomar a definição mais alargada de Tubal Viana, a "tribo Tuchá" é "família indígena que, segundo dados históricos […] habitou em quase todas as ilhas do rio São Francisco, mui principalmente no arquipélago pertencente ao município de Jatinã e na Ilha da Assunção" (cf. Gomes, 1986: anexo 16). Jatinã, à margem pernambucana do rio, é localidade presente desde o período colonial. Quanto à assim chamada missão dos rodelas, ou "aldeia dos cariris, em Rodelas", como define Lima Sobrinho em seus comentários à *Relação* de Martinho de Nantes (1979: 106-107), mesmo que não seja possível precisar sua localização, o fato de estar nas imediações de Jatinã a colocaria historicamente na região apontada por Gomes. Guardemos a especificidade étnica aqui citada: "aldeia dos cariris", diz-nos o estudioso, correlacionada à "aldeia dos rodelas", oferece desde já elementos para contestar a suposta independência etnolinguística dos atuais Tuxá, que não seriam nem jê, nem kariri, segundo Lowie (1946: 535). A relação tuxá com os antigos Kariri-Dzubukuá, de Pambu, e Kariri-Abacatiara, da ilha do Cavalo, ganham assim novas dimensões de plausibilidade no que concerne a um vínculo étnico e histórico, atualizado quando do projeto linguístico tuxá, que estudaremos.

Caberá, aqui, levantar outras hipóteses históricas que reforçam a tese de um trânsito múltiplo entre aldeamentos, missões e grupos indígenas relacionados a Assunção, Rodelas e aos índios rodeleiros:

> Sobre a localização da aldeia principal dos Rodelas, nos relatórios e crônicas encontra-se a referência a uma missão vizinha à da ilha da Assunção, provavelmente em terra firme, próxima à fazenda de Quebrobó ou Cabrobó. No lado baiano, em frente à ilha de Sorobabel onde havia a missão jesuíta de N. S. do Ó, foi instalada uma nova aldeia para os Rodelas, tendo como patrono São João Batista, que daria origem à cidade de Rodelas, a velha, onde até a construção da barragem "Luiz Gonzaga", subsistia a aldeia de remanescentes indígenas atualmente denominados Tuxá. A nova aldeia-missão, deve ter substituído a de Cabrobó, anterior e mais antiga, que ao se transformar em núcleo populacional florescente fora elevado a vila. O que poderia ter determinado a fundação da nova aldeia distante da fazenda Cabrobó e próxima de uma outra missão jesuíta, seria a escolha pelos religiosos de locais distantes dos centros urbanos para situar as aldeias-missões, como estratégia que tentava evitar o fracasso da experiência no litoral […] Outra hipótese é a de que tenha sido criada paralelamente à missão da ilha de Sorobabel, da qual recebeu posteriormente os habitantes quando a última foi destruída por uma enchente em 1792. (Silva, 2003: 90).

A identificação entre Tuxá, Truká, Tumbalalá, Rodeleiros e Cariri ganhará maior relevância quando de nossa consideração acerca das políticas linguísticas recentes, sejam tuxá, truká e mesmo tumbalalá, que estudaremos no capítulo quarto. Por ora, basta-nos enfatizar a histórica, embora nem sempre clara, rede de relações entre povos indígenas da região, para que tenhamos a possibilidade de compreender suas reivindicações atuais de *ancestralidade*, isto é, uma elaboração de seus vínculos históricos e territoriais com antigos habitantes da região, seus *ancestrais, antepassados* e *antigos*, termos quase sempre intercambiáveis. Se territorialidade é uma elaboração presente de aspectos tradicionais de ocupação, habitação e circulação pelo espaço, com a ideia de *ancestralidade* teremos uma elaboração também presente de um passado significativo para os índios atuais: por *ancestral* os Tuxá designam não apenas seus vínculos étnicos – históricos, mas certamente mediados pelos mais variados processos sociais – como também a condição basilar de sua terra tradicional em Dzorobabé – chamada *terra ancestral* – e mesmo da língua Dzubukuá, chamada *língua ancestral*. Por tais reelaborações de vínculos entre passado e presente, compreenderemos essa *ancestralidade* como atualização contemporânea de sentidos históricos a partir de documentos e relatos do passado.

Ainda sobre a etnonímia do antigo capitão, temos evidente seu impacto e ressonância, inclusive, sobre o nome da cidade onde realizamos este trabalho. Conta-nos Salomão:

> Francisco Rodela, para os Tuxá, é o fundador da aldeia Rodela. Segundo a história oral, contada por todos os índios, e também registrada por Silva e Nasser, os Tuxá habitavam em primeiro lugar na ilha de Sorobabel e na aldeia em terra firme defronte a ilha. Após uma grande enchente do rio São Francisco, sob a liderança de Francisco Rodela teriam se mudado cerca de "seiscentas almas", no tempo em que ainda não havia brancos na região, para o local onde hoje é conhecido como Rodelas. (Salomão, 2006: 24).

Surubabel (que Salomão, no trecho acima, grafa "Sorobabel", assim como o faz Jacionara Silva na citação anterior), ou *Dzorobabé*, como os índios hoje se referem à localidade, reforçando o processo político linguístico através da tradução do topônimo, é território tuxá extensamente documentado como lugar de habitação e circulação dos índios da região, desde antes de sua emergência étnica com o atual etnônimo (cf. Gomes, 1986). A retomada de Surubabel ou, melhor dizendo, a *autodemarcação de Dzorobabé*, iniciada em finais de agosto de 2017, hoje centraliza grande parte dos esforços políticos do grupo de Rodelas, fazendo convergir para este processo famílias tuxá de outras aldeias (como Ibotirama e Banzaê, dissidências originadas a partir da barragem), além de redefinir as relações sociais dos diversos grupos políticos e familiares residentes na cidade.

Entre os Tuxá, costuma-se dizer que os antigos índios rodeleiros foram conduzidos para a

área da atual Rodelas desde um ponto anterior de morada, situado à margem baiana do rio, algo que teria ocorrido por volta do século XVIII (Silva, 2003: 90). É comum ouvir na Aldeia Mãe a afirmação de que a habitação dos antigos índios não era inicialmente a praia de Surubabel, mas sim a ilha de mesmo nome, agricultável até o advento da barragem em 1988.

Sampaio-Silva anotava, em 1976, uma fala do pajé Armando Apako que dava a dimensão dessa antiguidade:

> A primeira geração dos Tuxá foi gerada daqui arredado uma légua, que nós conhecemos, que é uma fazenda por nome Surubabel. Naquela época houve uma enchente muito grande no rio São Francisco, que chegou a inundar o local onde eles viviam. O "capitão", que se chamava Francisco Rodelas, reuniu na triba, chamou em linguagem: "Aruá quá! Januá qui quáru", quer dizer, era o rio que vinha inundar o local onde eles moravam. Saiu de lá com 600 índios […] Subindo aqui sobre o centro da caatinga, chegando aqui, nessa imediação onde nós hoje habitamos, ele, pela sua ciência, achava que ali devia demorar dias, para ver até onde o rio ia. (Pajé Armando Apako apud Sampaio-Silva, 1997: 30-32).

O autor faz ainda um levantamento sobre possíveis enchentes do rio que concordam com a narrativa do pajé. Segundo ele, as fontes que consultou atestam uma enchente registrada em 1792 que teria atingido a ilha de Surubabel "(Sorobabé ou Zorobabé)" (Sampaio-Silva, 1997: 31, n. 26), destruindo "a capelinha de Nossa Senhora do Ó, da ilha de Surubabel" (Sampaio-Silva, 1997: 31, n. 27). Não seria plausível, entretanto, pensar em tal enchente como sendo aquela que motivou Francisco Rodelas e seus seguidores a buscarem morada na margem do rio, posto que o índio Rodelas era, já em 1674, das aldeias de "Rodella, e Cabrobó", como vimos. Talvez essa memória étnica, narrativa constantemente reiterada pelos Tuxá, aponte não para a mudança absoluta que teria havido entre ilha de Surubabel e sua margem, mas para um indicativo de que, efetivamente, os grupos étnicos da região são compostos por distintos movimentos de migração e trânsito. Antes, a ideia de uma migração a partir da ilha de Surubabel faz com que aos índios Kariri – Dzubukuá e Abacatiara, como visto – venham se juntar, potencialmente, índios de outros grupos, dentre os quais o Proká.

> Conta-se na aldeia que os Tuxá viviam na ilha de Sorobabel. Ali existia uma igreja com a imagem de Nossa Senhora do Ó e muitas casas. Numa época que não sabem precisar, pois isso é "história que os antigos contavam", veio grande cheia e derrubou tudo. Só escaparam da inundação os caboclos e a imagem da santa. (Cabral Nasser, 1975: 15).

Sabemos que os Tuxá devem ter sido encontrados em 1759 junto aos Periá, como sugerem Hohenthal (1960) e o mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú (2017), não apenas "na região

imediatamente oposta à confluência do Rio Pajeú, o que os coloca nas redondezas de Rodelas" (Hohenthal, 1960: 46), mas precisamente na região de Surubabel, que se estende, segundo o pajé Armando e outros antigos navegadores daquele rio, até a barra do Pajeú. A despeito da variação terminológica, Periá seriam os mesmos Proká que em breve veremos desempenhar um relevante papel na afirmação identitária de povos como os Tuxá e Truká. Periá, Porús, Borcás, Poriá, Porcáz, Procázes, Procães ou Progez, teriam sido "reduzidos juntamente com os Pancararús […], associando-se aos índios Tuxá" (Hohenthal, 1960: 56).

Na "Ilha de Sorobabé" teria havido a nação "Takarúba", ainda não identificada em suas filiações linguísticas, mas também os "Kararúzes (Carará)", que Hohenthal supõe poderem ser identificados como "um grupo Camarú Carirí, localizado em Pedra Branca entre 1740-1865" (Hohenthal, 1952: 36, tradução nossa[4]). Não parece haver muitas referências aos índios "carurus", para além de alguma localização e de sua etnonímia ligada também ao nome de um centro missionário (Pompa, 2003: 306). Pedra Branca, por sua vez, era localidade muito mais ao sul, ainda no estado da Bahia, mas já distante do submédio São Francisco. Talvez essa correlação intrincada e tentativa possa indicar ainda outros elementos: além do Dzubukuá, outras três línguas são conhecidas como pertencentes à família kariri, do tronco macro-jê. São elas Kipeá (dos antigos Kariri das Jacobinas, atuais índios Kiriri, cf. Mamiani [1699] 1877, [1689] 1942; Nascimento, 1994), Sabuyá (Sabujá ou Sapuyá, cf. Rodrigues, 2012: 239) e Kamurú ou, justamente, Pedra Branca (Adam, 1897). Que tenha havido "Camarú Carirí" na missão de Sorobabé, como aventa Hohenthal, apenas reforça a tese da convivência interétnica e multilíngue de grupos no Submédio São Francisco.

Haverá ainda, entre os atuais Kiriri mais distantes do São Francisco, a memória de uma dança/folguedo/ritual de nome *cururu*, que teria sido completamente abandonado quando da participação indígena no conflito de Canudos (Nascimento, 1994: 204-ss). Tal ritual, assim como o toré e outras formas de ação cosmopolítica kiriri, estaria relacionado ao que Nascimento chamou de "complexo ritual da jurema", e que veremos presente também entre os Tuxá, se bem que de outro modo – que preferiremos chamar de complexo ritual da *ciência*, embora Sampaio-Silva (1997) já o tenha chamado de "complexo sociocultural da jurema", abrangendo a região do Submédio e adjacências.

Seja como for, o *caruru* dos índios Kiriri poderia ser parte de tal complexo da jurema – pelo uso que se faz desta planta considerada sagrada – ou, ainda, parte de uma reconfiguração de práticas performáticas e rituais colocada em movimento no contexto das missões jesuíticas, com

[4] No original: "The «Takarúba Nation» of Ilha de Sorobabé are also as yet unidentified, but there is a strong possibility that the Kararúzes (Carará) of the same island can be identified as a group of the Camarú Carirí, who were at Pedra Branca from 1740-1865."

contrapartes observadas mesmo entre os Tupi e os Guarani de outras partes do país (cf. Câmara Cascudo 1994: 334, entre os primeiros haveria o *curuça*, e entre os segundos, *curuzu*). Ou, para aventarmos hipóteses, o *cururu* poderia ser tanto um ritual do complexo da jurema quanto uma reconfiguração de práticas a partir dos eventos missionários. O mesmo Câmara Cascudo oferecerá uma hipótese, não sabemos até que ponto confiável, de que *cururu* (e suas contrapartes tupi e guarani) viriam de uma corruptela da palavra portuguesa *cruz*, "que o gentio pronunciava *curuce curu*" (Cascudo, 1994: 334). No idioma Dzubukuá, segundo o catecismo do frei Bernardo de Nantes (1709: 21), a palavra cruz é vertida ao idioma indígena como *crudza*. Já no catecismo em Kipeá, preparado pelo padre italiano Luiz Vincencio Mamiani ([1689] 1942: 25), cruz é traduzida por *cruçá*, e esta seria a língua mais aproximada, se não a mesma, que os atuais Kiriri reivindicam para si como língua ancestral.

Ainda, pela ausência de maiores fontes etno-históricas específicas sobre os "carurus" (aldeados em Sorobabé, também cf. Pompa: 302), pela similitude de sua grafia e pela variação fonética presumida, talvez pudéssemos de fato considerá-los como "cariri", o que indicaria redes potenciais de contato com os antigos Dzubukuá, os "Kariri do São Francisco", falantes de uma variante do mesmo idioma (Adam, 1897: I). A historiadora Jacionara Coêlho Silva já indicara a similitude fonética para aventar tal hipótese. Diz a autora que, possivelmente, "Cariri e Caruru são um mesmo etnônimo com grafias diferentes e homofonia igual na língua francesa, por exemplo. Cariri, do ponto de vista lingüístico, constitui uma família reduzida. Pela dificuldade em identificá-los, estão provisoriamente inseridos no tronco Macro-Jê" (Silva, 2003: 172).

Serafim Leite (1945: 302) transcreve documento jesuítico do período que diz haver em 1696, na "ilha do Zorobabé", índios "Caruruses", e Estêvão Pinto (1956: 44 n. 68) comenta o estranhamento do próprio Hohenthal sobre essa identificação. Afinal, na primeira metade do século XVIII a ilha de Surubabel era habitada por grupos Procazes e Brancararus (Proká e Pankararu), e o registro de "Caruruses" na mesma localidade torna as redes potenciais de relações interétnicas ainda mais emaranhadas.

Questões etnonímicas, sobretudo em cenários de missões e reduções a aldeamentos, não necessariamente definem trajetórias históricas e étnicas, justamente pelas sucessivas sobreposições e entrecruzamentos de povos e grupos nativos que tal conjuntura acarreta.[5] Certo é que os atuais

[5] Jacionara Silva aventa outra hipótese, considerando o grande fluxo entre aldeamentos e missões do período colonial, que poderia associar os "carurus" não aos "cariris" – com os quais Francisco Rodelas pode ser identificado (Silva, 2003: 88) –, mas com os "cararus", registro que os relacionaria aos antigos "Brancararus". Citamos: "Nas missões da Bahia foram acolhidos após a rápida passagem por Sorobabel, podendo ser Cararu o nome original de Brancararu, Pancararu e Pancararé antes da divisão e transferência para Tacaratu, e também corresponder à grafia Cajurús, tribo histórica da região pouco referenciada, que Hohenthal (1960) considera Cararu. Documentos dessa época não mencionam os Brancararu, apenas os *cararus*. Se *cararus* e Brancararu são um mesmo grupo, a passagem por Sorobabel não foi tão rápida assim, pois permaneceram na missão por quase um século. Significativamente a margem

Tuxá figuram como históricos habitantes da região e, talvez por isso, continuadores de diversos trajetos étnicos. Claro está que tais trajetos e circulações em muito se devem aos movimentos dos índios, mas também às imposições missionárias e pressões oriundas da atuação expansiva do empreendimento colonial. Nesse movimento entre Sorobabé, Rodelas e mesmo Ilha da Assunção, rio acima, não é difícil supor que elementos étnicos e linguísticos kariri e proká tenham se aproximado, convivido e possivelmente se desenvolvido conjuntamente.

Daí derivaria, talvez, uma das fórmulas tuxá mais frequentes e encontrada em toda a bibliografia sobre o povo. Esta diz: "Tribo tuxá, nação Proká, caboclo de arco e flecha e maracá. Malacutinga Tuá, Deus do Ar", e a ideia de uma "nação Proká" os situa em relação com os Truká da margem pernambucana, cujos esforços pedagógicos atuais também dizem respeito a uma valorização da *língua ancestral* no mesmo idioma Dzubukuá. Apenas para adensar as possibilidades linguísticas e etnonímicas, vale considerar que alguns elementos do idioma Yathê, bem como da história de seus falantes, os índios Fulni-ô de Águas Belas-PE, encontram-se presentes em distintos materiais sobre os Tuxá.

Por exemplo, o antropólogo Felipe Tuxá registra a fórmula que acima mencionamos de um modo ligeiramente diferente, também amplamente encontrável entre o povo: "Tuxá, nação Proká Pragaga do Arco e Flecha e Maracá Malacutinga Tuá, Deus do Ar" (Cruz, 2016: 35). *Pragaga*, por vezes *bragagá* – como vimos para o nome da aldeia tuxá em Minas Gerais – ou *bragadá*, assemelha-se a um etnônimo que surge na história fulni-ô como pertencendo a um grupo seu adversário. Conforme Estêvão Pinto, entre os Fulni-ô "há notícias de outra fação, de dialeto diferente, a dos Brogadá ou Brogradá":

> Dizem os índios de Águas Belas que, por motivo do casamento de um rapaz da cabilda dos Foklasá com uma donzela fulniô, surgiu séria desavença, que degenerou em guerra. Os Fulniô derrotaram todos os adversários, inclusive os Fola, que intervieram da luta; ainda hoje há remanescentes dos Fola incorporados aos Fulniô. Os Brogradá parece que não faziam parte da família lingüística dos Fulniô, pois êsse nome é estranho à língua yathê. (Pinto, 1955: 9).

Não temos elementos para afirmar que os Brogadá de Estêvão Pinto sejam os Bragagá que compõem a fórmula de enunciação étnica dos Tuxá, embora tal conjectura não nos pareça uma extrapolação de todo infundada. A única referência que obtivemos diretamente de um Tuxá, neste caso o pajé Armando Apako, foi a de que *pragagá* significaria "arco e flecha". Se considerarmos a fórmula, veremos que a *pragagá* segue-se efetivamente a denominação dos artefatos indígenas,

pernambucana ao lado da ilha de Sorobabel era denominada Carurus Velhos" (Silva, 2003: 172). Por outro lado, *cararu* talvez fosse variação gráfica que, no século XVII, designaria certo prato da culinária indígena – e que depois iria para a África, regressando então ao Brasil sob a forma de *caruru* (Cascudo, 1999: 252).

"arco e flecha e maracá". Isso, ainda que não confirme nenhuma hipótese etimológica, ao menos indica que o entendimento do pajé sobre a enunciação étnica faz ressoar uma lógica consistente: à vista do vocábulo linguisticamente desconhecido, *pragagá*, considera-se que seu sentido está expresso no enunciado transmitido desde os antigos, e por isso mesmo prenhe de uma autoridade dita tradicional (Bauman, 2004: 151-ss).

Também segundo Estêvão Pinto, o etnônimo "Tuxá" teria sua origem no idioma Yathê – e embora eu jamais tenha ouvido a mesma explicação vinda dos Tuxá, parece haver certa plausibilidade em pensar tais mobilidades das línguas e dos contatos interétnicos na região. A própria nomenclatura da aldeia tuxá de Buritizeiro-MG, *Setsor Bragagá*, parece ser composta desse misterioso "bragagá" não-yathê, mas que com ele compartilha certo histórico, e de uma primeira palavra efetivamente yathê: *setsor*. Em Yathê encontramos os vocábulos *setso* (índio, cf. Pinto, 1956: 274), *sẽtso* (caboclo, cf. Pinto, 1956: 273) e *setsô* ("gente de outro grupo", cf. Pinto, 1956: 122). De acordo com a cacica Anália Moisés Tuxá, da aldeia de Minas Gerais, *Setsor* significaria *indígena*, enquanto *Bragaga* seria o nome de sua família, oriundo de seu pai, Mestre Roque Moisés, Tuxá que deixou Rodelas por Pirapora na década de 1950 (Santos Júnior, s/d: 4 n. 6).

Já ao elencar os Postos Indígenas existentes no Nordeste nos anos 1950, Estêvão Pinto faz referência ao de Rodelas, de "índios Tushá ou melhor Txaledô" (Pinto, 1956: 22). Em nota correspondente, prossegue: "*Txale* ('rio grande') é o nome dado pelos Fulniô ao São Francisco; *Txaledô* significa 'os do rio São Francisco'" (Pinto, 1956: 22 n. 29). Considerando a distância entre Águas Belas e Rodelas, isto é, o rio São Francisco, não é de todo impossível pensar que o etnônimo *Tuxá*, nome de registros difusos e poucas explicações êmicas, possa ter vindo – senão completamente, ao menos em parte – da relação com os Fulni-ô e com outros povos. Hipóteses, apenas, mas que nos colocariam no cerne de uma teia multiétnica e multilinguística, à qual acorreriam – e a partir da qual se desenvolveriam – linhas aparentemente tão distintas quanto o Kariri-Dzubukuá, o Proká e algo dos Fulni-ô.

Ainda sobre Dzorobabé, cabe precisar que em 1986 o Setor de Documentação do Museu do Índio encaminha, à sua administração, relatório sobre os índios Tuxá de Rodelas solicitando que esta o faça chegar à Superintendência Regional da Funai em Recife, que no mesmo ano havia solicitado tal documento. O relatório é assinado pela antropóloga Jussara Vieira Gomes, que salienta ter recebido um memorando do órgão indigenista diretamente em mãos, por intermédio do Tuxá Antonio Vieira Cruz e de Ronis Alves. Antonio Vieira foi durante muitos anos o conselheiro da aldeia, recentemente falecido, mas cuja atuação em prol dos Tuxá permanece muito viva na memória e nos causos contados pelos índios, sejam seus familiares ou não.

A antropóloga diz ter "realizado um levantamento bibliográfico sobre o grupo indígena

Tuxá e a região ocupada por ele. A bibliografia apresenta dados históricos repetitivos, baseados em informações recolhidas e fornecidas, fundamentalmente, por Serafim Leite, Edelweiss e Hohenthal" (Gomes, 1986: 1), repetição que já pudemos depreender do material utilizado tanto por Nasser (1975), Cabral Nasser (1975), Sampaio-Silva (1997) quanto por Salomão (2006) e Cruz (2017). Além das fontes bibliográficas, Jussara Gomes e a equipe do Setor de Documentação pesquisaram, ainda, "cinquenta e quatro rolos de microfilmes contendo Relatórios dos Presidentes das Províncias da Bahia e de Pernambuco (do século XIX), mapas e documentos originários dos antigos SPI e CNPI" pertencentes ao acervo do setor (Gomes, 1986: 1).

O relatório nos interessa sobretudo por sua natureza técnica e pelo razoável desconhecimento que o manteve ausente das referências utilizadas pelas pesquisas sobre os Tuxá. Apesar de preparado em 1986, antes do enchimento do lago e da mudança definitiva para a nova cidade, e a despeito de ter sido elaborado por setores competentes da Funai, nenhum dos trabalhos de que temos notícia o referencia. Entretanto, Ricardo Salomão foi capaz de averiguar alguns dos mesmos documentos referenciados pelo relatório de Jussara Gomes, possivelmente através do acesso direto ao acervo do Museu (cf. Salomão, 2006: 87-88).

A cópia a que tive acesso nos chegou em pleno território de Dzorobabé, já no mês de setembro de 2017, pelas mãos de um Tuxá funcionário da Funai, de nome Anacleto. Sua versão, já cópia dos originais mantidos na Funai do Recife, tem muitas das páginas apagadas pelo tempo, e nossa própria versão, cópia da cópia, não se encontra em melhor estado. Ainda assim, é possível constatar uma série de documentos e argumentos favoráveis aos Tuxá no que diz respeito a seu território, que não apenas estabelecem ainda mais suas bases históricas e antropológicas, mas atestam os descumprimentos de órgãos reguladores que vieram desaguar na recente sentença judicial de 2017. No relatório, lemos que

> As terras dos Tuxá nunca chegaram a ser efetivamente demarcadas, apesar das inúmeras tentativas, *desde a última década do século XVII*. A documentação que encaminhamos tem o propósito não só de esclarecer aspectos mencionados no ítem anterior [sobre a caracterização étnica e localização geográfica do povo], como também de demonstrar e comprovar a longa luta destes índios pela manutenção de suas terras e qual o território que vem sendo ocupado e pleiteado por eles. (Gomes, 1986: 14, grifo nosso).

Como antecipa o título desta seção, e também a imprecisão com que vimos grafando o nome de Surubabel (também Zorobabé e Dzorobabé, Sorobabé ou Sorobeba, ou ainda Dzorobabé, como os Tuxá por vezes grafam seu nome, numa convenção linguística ainda incerta), o topônimo surge como questão demarcatória. Oficialmente denominada Surubabel, a praia que hoje é de competência municipal de Rodelas fica a poucos quilômetros da sede do município. Os registros

mais antigos, como vimos pelas citações acima, grafam-na como "Zorobabé", palavra de pronúncia quase idêntica àquela falada constantemente pelo pajé Armando, dos mais antigos moradores da aldeia.

Segundo Marcos Galindo, "Zorobabé é o nome de um antigo chefe tapuia, aliado dos portugueses desde a época das guerras contra os holandeses, de quem a ilha na barra do rio Pajeú, onde se assentara uma das missões dos jesuítas, herdara o nome" (Galindo, 2004: 178, n. 89). Também pude ouvir hipótese semelhante, em algum momento de minha estada na *autodemarcação*, embora quem a mencionou tenha dito ser "Zorobabé" o nome de um guerreiro potiguara que lutara junto às tropas de Francisco Rodelas – algo confirmado pela bibliografia sobre os Potiguara (Gonçalves, 2005) e também pelo rico levantamento histórico-arqueológico de Silva (2003: 89, 140).

Anedoticamente, entretanto – e para que encerremos a já densa revisão etnonímica e topológica, que em tudo serve aos Tuxá como elemento de reivindicação étnica e política –, poderíamos encerrar esta introdução com a versão que o pajé Armando nos dá para o nome de Dzorobabé:

> Aí tinha uma cachoeira muito grande. E lá embaixo tinha um rebojo, uma panela. A gente chamava rebojo e chamava panela, né? A água papocava assim e abria aquele buracão no meio, era fundo. E aí… pegava muito surubim. Era bom de surubim. E eles tinha uma isca, ela era mais ou menos desse tamanho assim. Era tipo de uma cobra. Mas era uma isca. Aí chamava suruí. A isca chamava suruí. E era atraída pra pegar o surubim. Aí eles iscava no anzol, quando era noutro dia tava… Aí eles juntaram o nome de surubim com suruí. Aí como foi que disseram? *Surubabé!* (Pajé Armando Apako, Dzorobabé, 26 de novembro de 2017).

A essa explicação junta-se outra, em tom de adivinha mais do que anedota, também contada pelo pajé. *Surubabé* – no atual idioma ancestral, Dzorobabé – "vem de uma coisa que pega, mas não come." O que seria "uma coisa que pega, mas não come"? Uma isca. Mas também outras potências, supomos, outras agências que permanecem ativas, apesar das violências coloniais, apesar das tentativas de apagamento e deglutição. O território, por exemplo, poderia ser entendido como algo que não-indígenas esbulham, transformando-o em "terreno" ou "lote", cuja posse alienam aos índios – no longo processo colonizador deste país –, mas que, não obstante, permanece ali. À vista ou na memória indígena. Território de terra boa, caatinga e dunas, mas também território de ilhas inundadas, da memória das ilhas inundadas e das vidas que foram vividas lá. E da potência de vidas a serem novamente vividas, especialmente aquelas em processo de reorganização política e reafirmação étnica em busca de seus direitos territoriais. E, como veremos adiante, tanto mais potentes quanto forem *fortes*, cosmológica e politicamente, o lugar em que se dá a *autodemarcação*

do *território ancestral*. Como ocorre em Dzorobabé.

1. *Autodemarcação* territorial e organização política

Acompanhando um contexto de intensa mobilização política pela *autodemarcação* de uma área reivindicada como terra indígena, este capítulo busca evidenciar alguns mecanismos de negociação política, dissensões e convergências entre os Tuxá de Rodelas. Tais negociações, eminentemente políticas e organizacionais, deságuam na constituição de um Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), responsável por distribuir a participação política entre representantes de coletivos familiares – relacionados às famílias residentes na aldeia, mas também aos Tuxá que vivem na área urbana de Rodelas. Interessa-nos, sobretudo, apresentar algumas instâncias organizacionais dos Tuxá que, no início de nossa estada em campo, viram-se forçadas a se alterar: por conta da *autodemarcação*, bem como pela premência política de buscar projetos minimamente comuns, diversos grupos político-familiares convergiram para a composição de certa "comunidade política"[6], com todos os atritos, desencontros e tentativas que tais processos implicam.

A *autodemarcação* de Dzorobabé teve início em finais de agosto de 2017, após os Tuxá de Rodelas serem informados de uma sentença decretada pela Justiça Federal em seu favor, reconhecendo danos morais coletivos a serem indenizados tanto pela Funai quanto pela União.[7] O texto da sentença explicita a tradicionalidade tuxá do território de Surubabel, bem como indica a presença potencialmente conflituosa, na mesma área, de outro grupo indígena (Atikum) e de interesses privados de não-indígenas "por estarem estes realizando empreendimentos como a construção de casa populares e a realização de projetos de irrigação e criação de peixe" (JFBA, 2017: 1).

O documento registra que desde 2010, por meio do MPF, os Tuxá de Rodelas já aguardavam pelos procedimentos jurídicos e técnicos cabíveis ao caso, isto é, as etapas de estudos conducentes à efetivação demarcatória nos termos legais. "A despeito de a demarcação do território Tuxá ter sido formalmente solicitada à FUNAI desde 2010, quando do ajuizamento da presente ação, em 2014, sequer tinha sido dado início ao procedimento demarcatório, com a constituição de um Grupo de Trabalho (GT) para a realização dos estudos sociais" (JFBA, 2017: 2).

É importante ressaltar, como o faz o próprio texto da sentença de 2017, que a decretação de uma multa às partes rés, Funai e União, já havia sido prevista em 2014, quando o mesmo tribunal deferia pedido liminar para que a Funai procedesse à composição de um GT no prazo máximo de

[6] Para Max Weber, parte da noção de "comunidade política" indica "uma comunidade cuja ação social é dirigida para a subordinação de um território e da conduta das pessoas dentro dele à dominação ordeira por parte dos participantes." (Weber, 1978: 901).

[7] Processo de número 0001777-40.2014.4.01.3306 movido como Ação Civil Pública pelo Ministério Público Federal (MPF).

três meses. Em 2014, portanto, previa-se o prazo máximo de dois anos para conclusão de todo o processo demarcatório de uma TI Tuxá em Dzorobabé, inclusive com a desocupação da área pelos não-índios, mas passados três anos nada havia sido feito. Ademais, desde 2014 o TRF da 1ª Região já orientava as rés a alterarem o local de "distribuição de medicamentos para a comunidade Atikum, no prazo de 02 (dois) meses, através de consulta com a comunidade interessada, a fim de evitar conflitos com a etnia Tuxá", na aldeia de quem o posto de saúde está instalado (JFBA, 2017: 2).

A luta tuxá pelo *território ancestral* possui bases na extensa documentação historiográfica e antropológica, mas também em demandas formalizadas junto aos órgãos competentes, como o MPF. Cabe ressaltar, antes de proceder a um maior detalhamento do processo histórico da reivindicação de Dzorobabé, que a presença dos Atikum na localidade, em uma aldeia situada entre a margem do rio e a margem da rodovia, é causa atual de bastante polêmica.

Os Atikum, em sua maioria, habitam a Serra do Umã, em Pernambuco (Grünewald, 1993), embora haja atualmente "povoados na cidade" de Rodelas (Camargo, 2017: 97, n. 58). Ao longo das duas últimas décadas, algumas aldeias de diferentes grupos indígenas (Atikum, Kambiwá e Pankararé) foram sendo estabelecidas em áreas do município rodelense, dentre as quais se encontra a aldeia atikum referida no texto da sentença. Pelo menos desde 2007 há uma organização indígena dos Atikum em Rodelas[8], mobilizando expedientes jurídicos e ocupação territorial em favor de um projeto político para a asseguração de seus direitos.

No município, além da aldeia erguida em Dzorobabé, alguns Atikum também habitam a cidade, pelo que se nota a ressalva do MPF quanto à distribuição de cestas básicas e atendimento à saúde: como o posto médico da SESAI e a CTL da Funai se encontram na aldeia tuxá, o fluxo de indígenas de outras etnias para acessar tais serviços públicos pode acarretar maiores atritos. Sendo assim, a liminar expedida em 2014, determinando que a Funai criasse um GT para identificação e demarcação da terra tuxá, reforça a necessidade de realocação dos pontos de atendimento ao povo Atikum, a fim de atenuar os potenciais conflitos. Como não houve cumprimento de tais determinações, a sentença de 2017 reforça a liminar de 2014 e multa União e órgão indigenista para que o processo seja encaminhado.

Já em junho de 2017, durante as festas municipais de São João que tradicionalmente duram uma novena, o nome "Sorobabé" figurava em destaque nas blusas confeccionadas pelas mulheres tuxá. Vale lembrar que nesse momento ainda não havia a notícia da sentença favorável à causa tuxá, de modo que a convergência de bandeiras políticas apenas reforça o processo histórico de lutas pela

[8] Cf. ICP N° 1.14.006.000055/2007-01 (JFBA, 2014). Este Inquérito Civil Público (ICP), instaurado em 28/08/2007 mediante representação do cacique atikum Fausto Jesus de Souza, requereu informações sobre a situação do atendimento médico e odontológico, via FUNASA, aos indígenas Atikum situados em Rodelas, além de pedir outras providências relacionadas às condições fundiárias do referido grupo.

asseguração territorial. Excepcionalmente em 2017, a prefeitura de Rodelas resolveu homenagear o índio Francisco Rodelas, figura histórica, e o povo Tuxá, parte significativa da história do município. Assim, os Tuxá foram convidados a falar no palco do evento, preparado pela prefeitura, e também dançar seu toré na primeira noite de festejos públicos.

Figura 4: Sandro, Dinamam e Diego Tuxá, à frente da fila do toré que iniciou os festejos da cidade (Foto de André Souza)

Figura 5: Toré na abertura do São João de Rodelas, 2017. Notem-se as camisetas das mulheres, estampadas com a imagem de Dzorobabé (Foto de André Souza)

Figura 6: Cartaz de divulgação da festa promovida pela prefeitura de Rodelas em 2017. Note-se, na terceira coluna, a inclusão da Alvorada dos Índios Tuxá (e a Alvorada dos Morenos para alguns dias depois)

A "primeira noite", aliás, corresponde tradicionalmente à "noite dos índios", momento em que os Tuxá conduzem até a igreja a imagem de São João Batista, padroeiro da aldeia e do município. São os Tuxá que abrem a novena de São João, desse modo, ao que se sucedem diferentes noites, cada uma patrocinada por diferentes grupos sociais (como os "morenos", mais recentemente denominados negros, num movimento de adequação do discurso municipal com vistas a pautas de igualdade racial) ou famílias rodelenses (cf. Cabral Nasser, 1975: 132-ss).

Na primeira noite de 2017, após o dia intenso desde a alvorada – quando se dá a procissão desde a aldeia e a primeira missa, na igreja da cidade – as Tuxá envergavam camisetas uniformes. Nelas, com golas e mangas em padrões vermelhos, reproduzindo o grafismo étnico atualmente assumido pelos Tuxá como identidade visual, via-se também uma estampa da praia de Surubabel. Ou, mais precisamente, "Sorobabé", cuja legenda dizia ser aquele um *território ancestral* do povo Tuxá.

Figura 7: Tayra Jurum e cacica Antônia Flechiá fumam seus cachimbos rituais, chamados *malacos*, no barracão coletivo da Aldeia Dzorobabé, em dezembro de 2017. Note-se a camiseta de Tayra, confeccionada para a performance na alvorada dos índios

A insistência pela variante do registro nominal, sobretudo em contexto de *ancestralidade* reivindicada, não deve ser desconsiderada. Como a linguista Maria do Socorro Pimentel (comunicação pessoal) assevera, a assunção de palavras específicas não corresponde a palavras quaisquer. Em situações de enfrentamento político, e político-linguístico, cada palavra assume dimensões insuspeitas. Dizia-me a linguista que uma palavra, nessas situações, "não é só uma palavra. Há todo um significado, um peso, as dores dos avós…". E, contra minha consideração de que talvez essas palavras doridas não se inserissem em campos semânticos ou sintáticos mais amplos, muito embora possuíssem sua carga simbólica significativa, a professora foi taxativa: "Talvez não sintáticos, mas semânticos sim". Ou seja, talvez não haja um corpo sintático consolidado para a língua indígena que hoje os Tuxá elaboram, mas a precisão e o empenho de sentidos – políticos, linguísticos, simbólicos, subjetivos – a cada palavra, a cada item lexical, já é um posicionamento político incontestavelmente marcado.

Por ora, a afirmação de uma ação política por meio da língua, ainda que imprecisa, deve

bastar para que entendamos a ênfase recente em *Dzorobabé* (grafia preferencial dos Tuxá de Rodelas e, portanto, desta tese): a *ancestralidade* do território, como já apontamos, alia-se ao projeto político-pedagógico de uma *ancestralidade* linguística em vias de revitalização, e ambos se desenrolam num contexto político de reforço identitário e reconfiguração de âmbito organizacional, que agora descreveremos.

1.1. Entre retomadas e *autodemarcação*

Dzorobabé tornou-se, em meados de 2017, um catalisador para as ações e atividades dos Tuxá de Rodelas, conquanto estes continuem vivendo e trabalhando na cidade e em suas roças. Mas, a despeito da dupla – ou múltipla – frente de atividades políticas tuxá, a catálise da *autodemarcação* ofereceu a nossa estada em campo um espaço de evidenciação que poucos outros momentos ofereceriam. Já em outubro do mesmo ano, um documento – doravante *manifesto* – assinado por diversas lideranças reafirmava a identidade étnica e o pertencimento ao território então autodemarcado, apresentando um histórico resumido das relações do povo com o lugar[9].

O contexto mais específico de elaboração desse documento, entretanto, dizia respeito a uma primeira investida de não-indígenas proprietários de terrenos na região de Surubabel, que nas primeiras semanas de reorganização política e *autodemarcação* começaram a veicular informações *pela rua* a fim de minar a legitimidade da reivindicação de uma terra tradicional tuxá. Encampada sobretudo por um branco da cidade, irmão do prefeito de Rodelas à época, a veiculação de tais informações foi recebida pelos Tuxá com "indignação" e "repúdio". O principal ator responsável por tais informações, então secretário municipal de Agricultura e Meio Ambiente, confeccionara uma nota pública que passou a ser divulgada pela internet, em *blogs* e redes sociais.

A nota pública manifestava – desde o título – um "repúdio à recente invasão das terras dos reassentados de Rodelas", e buscava deslegitimar a demarcação do território tradicional pelos Tuxá antes mesmo que as competências legais, via Funai e União, dessem procedimento ao caso por meio de identificação e posterior regularização. Importa evidenciar a elaboração textual dessa nota de repúdio, à qual o manifesto tuxá virá se contrapor. Após introduzirem certa conjuntura regional em que, pelas dificuldades oriundas sobretudo da seca no sertão do São Francisco e pela falta de investimentos federais aos projetos irrigados onde foram reassentados depois da barragem, os

[9] Caberá desde já estabelecer que nossa utilização da ideia de *lugar*, como será melhor desenvolvida no capítulo dois, corresponde conceitualmente ao que a etnologia ameríndia tem considerado *territorialidade* (Vieira. Amoroso. Viegas, 2015). *Lugar*, que na literatura anglo-americana corresponde ao termo *place*, possui já certo histórico lusófono de tradução para *territorialidade* (Surralés, Hierro, 2005; Viegas, 2012; também Vieira, Amoroso, Viegas, 2015: 28, n. 2), mas esta tese por vezes considerará a tradução *lugar*, que nos parece mais localizável, para tratar dos processos de *territorialidades* indígenas.

subscreventes não-indígenas afirmam viverem "momento de maior união já existente entre todas as comunidades da região de Itaparica" (Nota…, 2017: s/p). Na sequência, declaram:

> alguns membros da honrosa e querida comunidade indígena Tuxá, de Rodelas, resolveu, de forma mui equivocada e infeliz, ressalva-se, antecipar toda uma complexa situação política e jurídica que é o fato da escolha da nova área de terra a ser destinada à referida população indígena, invadindo de forma arbitrária e ilegal as terras dos reassentados pela CHESF da Cidade de Rodelas. (Nota…, 2017: s/p).

Há aqui uma interessante sobreposição discursiva, decerto estimulada por interesses particulares dos não-indígenas ocupantes de terrenos na área de Dzorobabé. Por tal sobreposição, vemos a nota de repúdio à "invasão" – termo carregado de caráter ideológico e, de partida, legalista (Fontoura, 2017: 74-ss) – reconhecer o caráter processual e legítimo de uma identificação de terra indígena e, ao mesmo tempo, estabelecer seus próprios marcos judicializantes ao contestar a presença indígena em supostas "terras dos reassentados pela CHESF". Em que pese sua argumentação com laivos jurídicos, tal nota de repúdio falha, talvez conscientemente, em compreender processos de ocupação e uso tradicional das terras indígenas. Mais que isso, faz uso de mapas e croquis para ratificar o que considera "invasão", reforçando inverdades sobre os limites e objetivos da *autodemarcação* de Dzorobabé naquele momento. Vejamos:

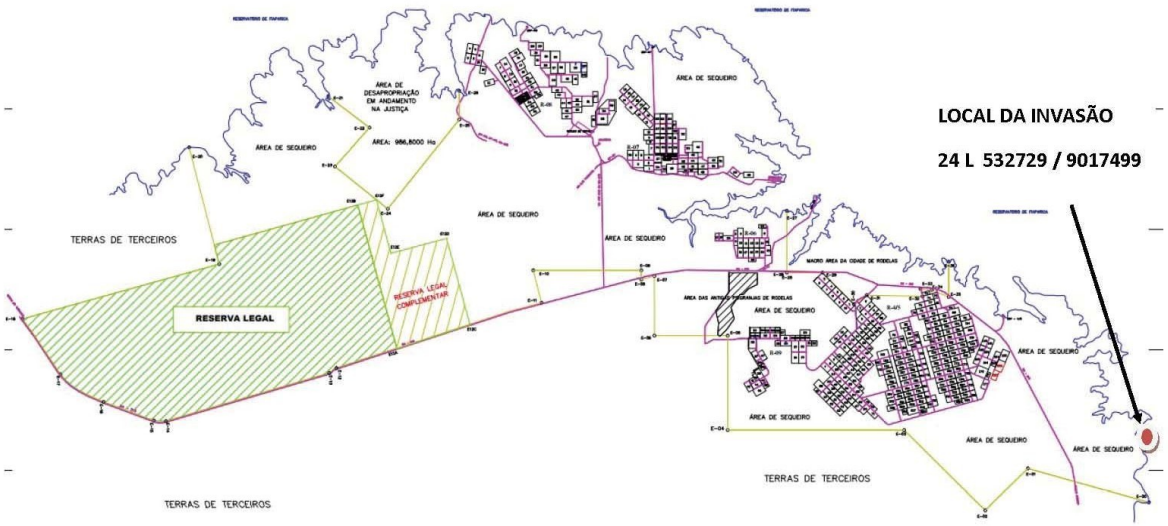


Figura 8: Mapa anexo à Nota de Repúdio, 2017. Notem-se as identificações a partir de categorias jurídicas: "reserva legal", "terras de terceiros", "área de sequeiro", bem como a evidenciação de uma categoria criminalizante: "local da invasão"

A nota prossegue:

> A malsinada invasão está a causar grande constrangimento não apenas aos produtores e reassentados de Rodelas, que foram tolhidos da posse de parte de suas propriedades, mas também por todos da região de Itaparica, na medida em que tal conduta e situação, se não for corrigida o mais rápido possível, poderá provocar o incentivo para que inúmeras outras invasões ocorram nas áreas de sequeiro de toda a região. (Nota…, 2017: s/p).

Ao se manifestar contrariamente aos Tuxá em *autodemarcação*, a nota de repúdio apela não apenas aos supostos direitos de eventuais posseiros e proprietários de terras, mas de uma considerável parcela da população rodelense que fora igualmente afetada pela remoção desde a velha Rodelas, nas figuras dos "produtores e reassentados". Também impactados pela barragem e pela hidrelétrica em 1988, os produtores e reassentados não-indígenas de Rodelas foram atendidos pelo plano de desocupação da empresa de formas específicas, que contrastava grandemente com o projeto de realocação dos Tuxá. Através de uma proposta de mitigação dos impactos por meio de "uma postura de maximização do Estado" (Cruz, 2017: 94), aos reassentados seriam garantidas terras irrigadas e projetos de produção com o acompanhamento da empresa estatal. Aos Tuxá, pela condição jurídica diferenciada da terra indígena, o processo de reassentamento se daria de modo também diferenciado – o que acabou por não se efetivar.

Cabe lembrar que esta compensação viria sob a forma de RI, viabilizada por meio de aquisição de imóvel rural e de sua posterior doação à União pela própria CHESF, como ocorreu em Ibotirama e Inajá. Diferentemente das alternativas mitigatórias concedidas a não-indígenas, e mesmo a famílias indígenas que tenham, individualmente, optado pelo reassentamento fora dos parâmetros jurídicos que competem aos povos indígenas, a terra prometida aos Tuxá, coletivamente, seria processo fundiário em tudo específico. Diferentemente dos reassentamentos não-indígenas, também, a terra devida aos Tuxá se configuraria não como lotes de partida alienáveis, mas como bens da União e de usufruto do povo em tela, de modo coletivo e inalienável – conforme rezam os instrumentos legais cabíveis, como por exemplo o Estatuto do Índio (Brasil, 1973). Seja como for, a nota de repúdio confunde as motivações tuxá: baseada em argumentações relativas ao empreendimento da CHESF e ao histórico da barragem, a nota faz parecer que Dzorobabé passa por um processo de *autodemarcação* com vistas à regularização de uma contrapartida que a CHESF jamais cumpriu. Entretanto, Dzorobabé é processo político dos Tuxá empenhados em uma reivindicação de terra tradicionalmente ocupada, nos moldes constitucionais, e que não se confunde com a ainda pendente reivindicação de uma RI regularizada pela CHESF como compensação histórica pelo deslocamento de 1988.

A fim de esclarecer a situação a partir de suas premissas, os Tuxá de Rodelas, tanto da

Aldeia Mãe quanto os grupos de Raimundo Flechiá e Mirleny Libana, divulgam o manifesto de outubro de 2017 – mais de um mês após o início da *autodemarcação*, portanto. Por terem sido alvos de uma nota de repúdio manifestada em grande medida por um servidor público, ainda que não oficialmente através de canais da administração municipal, os Tuxá marcam sua posição de enfrentamento político como segue:

> O Senhor Secretário, revelou em sua ação, ser uma pessoa despreparada para traquejo da coisa Pública, agindo de maneira particular, colocando os seus interesses pessoais acima dos direitos do Povo Tuxá, adotando uma estratégia, colonizadora, preconceituosa e com um discurso comprado, vendeu as mesmas ideias do agronegócio e da Bancada Ruralista do Congresso Nacional, bancada essa, que tem atuado de maneira radical (valorizando mais um pé de soja do que propriamente os filhos da Mãe Terra) contra os Direitos das Populações Tradicionais e Indígenas.
>
> Entendemos que a justiça é a salvaguarda dos governantes, ela é precursora da ordem e da paz, por essa razão, não aceitamos que seja propagado um falso discurso, cheio de vícios e erros, para tanto, é preciso elucidar alguns fatos e desmistificar as suposições apresentadas pelo Senhor Secretário, que de alguma maneira induz os cidadãos de Rodelas a se levantarem contra um Povo Indígena Originário do lugar, que são os primeiros habitantes de Rodelas. (Manifesto…, 2017: s/p).

Na sequência desse preâmbulo, o manifesto tuxá explicita não apenas sua presença historicamente comprovada no lugar, como também os processos legais que, pelo menos desde 2003, vêm impetrando a fim de assegurar seus direitos sobre o território tradicional de Dzorobabé. Não será demasiado recordar que tais pedidos de reconhecimento de um território tradicional encontram-se, presentemente, na esteira de um longo processo de espera pela regularização de reservas indígenas após o empreendimento da CHESF nos anos 1980. Essa atual situação histórica (Pacheco de Oliveira, 1988: 57; 2012) reforça, em nosso entender, a urgência de processos de reafirmação étnica e engajamento político dos Tuxá de Rodelas, bem como torna-os mais sensíveis a ataques a eles dirigidos por outros setores da sociedade, sobretudo não-indígena, como o enunciado na nota de repúdio.

No manifesto, os índios situam a maior objetividade de sua reivindicação territorial no ano de 2003, ao solicitarem à Universidade do Estado da Bahia (UNEB) acompanhamento com vistas a repatriação de achados arqueológicos que as equipes de prospecção contratadas pela CHESF, ainda na década de 1980, teriam encontrado e remetido a museus (também cf. Santos, 2008). Na época, as "lideranças Tuxá preocupadas com o resguardo de sua história ancestral, resolveram trabalhar na busca de criar um memorial de sua própria história, e com isso, trazer a tona, a verdade ocultada, invisibilizada, calada, reprimida sobre quem é o verdadeiro dono do Território Sagrado D'zorobabé" (Manifesto…, 2017: s/p).

O histórico de construção de uma pauta para reivindicação territorial de Dzorobabé continua em 2008, quando se realiza o primeiro Encontro dos Povos Indígenas da Bahia (E-14), em Rodelas. Nesse evento, "as principais lideranças Indígenas do Estado, realizaram um ato ritualístico em celebração pela União dos Povos Indígenas, em um toré coletivo na praia de D'zorobabé, consagrando assim o primeiro manifesto em apoio aos Tuxá pelo seu Território" (Manifesto…, 2017: s/p).

Já em 2010, ocorre uma primeira "ocupação (retomada) do Povo Tuxá da Aldeia Mãe" no território de Dzorobabé. Por cerca de meio ano os Tuxá da Aldeia Mãe se empenharam em ocupar a faixa de areia e dunas do lugar, em disposição distinta da atual *autodemarcação*. Ademais, vale notar a diferença de denominação dos processos políticos de 2010 e 2017: se hoje encontramos uma *autodemarcação* em Dzorobabé, a ocupação de 2010 ainda era enunciada como *retomada*. Sobre *retomadas*, é importante pontuar desde já que ainda nos anos de 2007 e 2008 o grupo Tuxá das Margens do São Francisco, liderado pelo cacique Raimundo Flechiá, empreendia uma retomada em terreno próximo ao território de Dzorobabé, sem por isso vincular a ele sua ocupação. Ainda, a retomada do grupo de Raimundo não se colocava politicamente afinada aos grupos da Aldeia Mãe – de quem, aliás, vemos ter sido nominalmente a "ocupação (retomada)" de Dzorobabé em 2010, segundo o Manifesto.

O grupo do cacique Raimundo Flechiá, hoje chamado Tuxá das Margens do São Francisco, à época do processo de retomada ocorrido em 2007 era denominado, para efeitos jurídicos e de atendimento da Funai e da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), Tuxá/Retomada. Diferenciavam-se, desde ali, as articulações de grupos tuxá por atendimento do poder público e asseguração de direitos específicos, posto que a Aldeia Mãe, àquela época designada pelo nome "aldeia Tuxá/Rodelas" nos documentos oficiais (como em notícias e processos do Ministério Público, como visto em MPF, 2008), mantinha em seu interior os postos de serviços básicos, fosse de saúde, fosse a CTL da Funai.

A ocupação levada a cabo pelo então grupo Tuxá/Retomada, ocorrida em 2007, deu-se em uma área cuja contestação veio por meio de reintegrações de posse e processos movidos contra o cacique Raimundo, segundo o próprio nos contou diversas vezes. Por não se situar estritamente na área pública de Dzorobabé, algo que a retomada de 2010 e a *autodemarcação* de 2017 buscaram fazer, a retomada do grupo de Raimundo enfrentou alguns processos judiciais, em grande medida direcionados ao próprio cacique como réu. Sobretudo por não contar com o respaldo oficial dos grupos da Aldeia Mãe, àquela altura bastante distantes das articulações políticas de seu grupo, Raimundo e os demais que o acompanhavam dizem ter enfrentado um duplo obstáculo, pelo confronto com os não-indígenas e pelos desencontros, atritos e mesmo conflitos abertos com os

Tuxá da aldeia, que jogam grande peso nas decisões relacionadas ao acesso a serviços no interior da aldeia (como o próprio atendimento da então FUNASA, hoje SESAI, cf. MPF, 2008).

Teremos oportunidade, em um momento posterior do primeiro capítulo, de traçar algumas dinâmicas políticas de aproximação e distanciamento, articulação e disputa entre grupos político-familiares em Rodelas, desde a cidade velha anterior à barragem. Nesse momento, algumas dimensões das divergências observadas quando das retomadas de 2007 e 2010 ficarão mais claras, assim como quedará mais contextualizado um evento etnográfico ocorrido nas primeiras semanas da *autodemarcação* de 2017, qual seja, a altercação entre Sandro, liderança fundamental para a Aldeia Mãe, e Dipeta, irmão do cacique Raimundo Flechiá e um reconhecido ativista do movimento indígena regional, hoje residente na margem pernambucana do São Francisco.

A retomada de 2010, atribuída no Manifesto ao "Povo Tuxá da Aldeia Mãe", possuía ainda um diferencial diacrítico, por ter sido uma resposta a ações não-indígenas da administração municipal. Havia, então, um projeto legislativo que visava ao tombamento de Dzorobabé como terra pública do município, ao que os Tuxá se contrapuseram frontalmente. Em audiência realizada em 2010 na Câmara de Vereadores de Rodelas, segundo o manifesto dos índios, o então presidente da casa pronunciou-se em favor dos Tuxá, recordando o que lhe dizia seu pai: que a "Capela construída na Terra de Surubabel foi erguida pelos Indígenas de Rodelas" (Manifesto…, 2017: s/p). Arquivado o projeto, no mesmo ano foi expedida a primeira orientação para que a Funai procedesse aos estudos de identificação e demarcação de Dzorobabé, como vimos pelo processo corrente do TRF.

O manifesto também se refere pontualmente ao processo decorrente da Ação Civil Pública do MPF e da atual sentença em favor dos Tuxá, ao esclarecer a decisão política tomada quando da *autodemarcação*:

> Tendo como único objetivo de dar celeridade na aplicação da sentença, o Povo Tuxá da Aldeia Mãe, se organizaram e resolveram fazer a sua alta demarcação, congregando com todos os Tuxás de Rodelas, foi eleita uma área estratégica que fica de fronte, com a Ilha de D'zorobabé e com a capela que foi erguida pelos antigos Índios **Kroderas/Rodelas/Tuxá**, essa referida área simboliza o reencontro com o passado, com a ancestralidade, com o sagrado que é inerente a origem do Povo Tuxá, dessa forma, não podemos aceitar que essa área venha ser configurada como Terra meramente **produtiva.** A aldeia erguida pelos Tuxá da Aldeia Mãe, não fará agressão significativa ao meio ambiente, pois o espaço que está sendo utilizado é para a construção de algumas moradias que será feita de acordo com os Clãs dos Tuxá, no tocante de quatro barracas por cada clã, somado a isso, temos que recordar e/ou informar ao Secretário Municipal da Agricultura e Meio Ambiente do Município de Rodelas e às entidades que apoiaram o mal fadado documento contra a autodemarcação da Terra Mãe dos Tuxá, que o local da ocupação em questão, é configurado com Área de Proteção Ambiental Permanente – **APP**, como está prevista no **Novo Código Florestal**, dessa forma, não pode ser

> caracterizada como área produtiva, logo o Povo não está sobrepondo direito de ninguém, por essa razão, os Tuxá estão pedindo apoio aos parentes Indígenas Pankararu, que se comprometeram em doar através de sua organização denominada **Tronco Velho**, muda de arvores nativas da mata ciliar do São Francisco e do Bioma Catinga para que os Indígenas Tuxá possam corrigir o passivo ambiental existente na área. (Manifesto…, 2017: s/p, grifos no original).

Pelo atrito entre nota de repúdio e manifesto tuxá em resposta, os primeiros dias de outubro de 2017 foram marcados, na Aldeia Mãe, em Dzorobabé e *na rua*, por insinuações em torno do assunto. A fim de apaziguar os ânimos e exigir uma resposta oficial da administração municipal, pelo envolvimento de seu secretário de Agricultura e Meio Ambiente na polêmica, foi realizada uma sessão especial na Câmara dos Vereadores dia 09 de outubro, em que Sandro Tuxá leu o manifesto supracitado e contou com o apoio dos vereadores da casa. A sessão foi requisitada por uma vereadora tuxá, Ivany Libana, e contou com o apoio de seus pares. Em 2017, Rodelas contava com dois vereadores indígenas – Ivany Libana e Joedson Ribeiro – além de outros três não-indígenas casados com Tuxá. Destaque-se que o próprio prefeito de Rodelas na gestão referente a 2017 era, também, casado com uma indígena Tuxá.

A história da política recente em Rodelas, isto é, desde sua emancipação no ano de 1962, quando deixa de ser povoado pertencente ao município de Glória-BA, conta com uma considerável participação institucional de indígenas do povo Tuxá. Já na primeira gestão municipal, nos anos 1960 – que Salomão (2006: 85) chamará de "tempo da política"[10] –, é eleita vereadora a Tuxá Carmelita Cruz, filha de uma importante liderança de nome Eduardo Luiz da Cruz, o Mestre Eduardo (Salomão, 2006: 86). Uma série de outros Tuxá vem, desde então, ocupando ou buscando ocupar cargos no legislativo, e também em cargos comissionados na prefeitura municipal, nos mais variados setores.

Assim, no dia da sessão pude acompanhar cerca de cem pessoas se reunindo na praça da Aldeia Mãe, por volta das 19h30, trajando seus *atavis*, isto é, os atavios compostos por cocares, cataioba (saiotes de caroá) e outros elementos diacríticos e performáticos, como maracás e bordunas. Vejo um índio jovem perguntando a outro mais velho se o que ele leva na mão é "um assobio". Diz: "Que é isso? É um assobio, é?". "É", responde o mais velho. "Pra chamar os *guia*. Os irmãos de luz." Não satisfeito, o mais jovem completa: "Os *mestres encantados*, é?", ao que o outro responde: "É. Os *mestre.*"

Teremos oportunidade de discorrer mais sobre a cosmovisão tuxá e seus *encantados*, no capítulo segundo. Por ora, fiquemos na noite da sessão especial na Câmara de Vereadores. Dentre a multidão tuxá que se encaminhou para a praça da Câmara de Rodelas, a maioria era composta por

[10] Para uma reflexão mais detida sobre a noção de "tempo da política", analisado em distintos campos etnográficos, cf. Palmeira, Heredia, 1995.

jovens, alunos da escola, mas diversos idosos e adultos também se juntavam ao grupo que partia pela rua Beira Rio, uma das que liga a Aldeia Mãe ao centro administrativo do município. Ao passarmos pela imagem de São João Batista, que fica num alto pedestal do lado de fora da igreja na mesma praça, a maior parte dos índios se benze. São João Batista é, além de padroeiro da cidade, considerado protetor dos Tuxá, e se diz que a imagem exposta no pedestal, dentro de uma cúpula de vidro, foi encontrada em meio à mata por antigos índios Tuxá – o que torna a relação com o santo ainda mais fundamental. Dali, fomos seguindo para a Câmara dos Vereadores, onde o manifesto do CONTAM e das lideranças foi apresentado na tribuna, esclarecendo a posição dos Tuxá com relação à retomada e à nota de repúdio acima mencionada. A maior parte das pessoas permaneceu na praça, próxima às entradas da Câmara, devido ao espaço limitado de seu interior – que rapidamente ficou lotado de índios na assistência.

Inicialmente, há a leitura de informes e notas sobre outros assuntos, por parte dos vereadores, mas logo a pauta especial é chamada. Ivany Libana, a vereadora tuxá, preparara uma nota em repúdio ao que era considerado, pelos Tuxá, como um processo de difamação e disseminação de inverdades sobre a luta do povo, e sobre o estatuto jurídico em que o processo demarcatório se amparava. Tal nota é lida pela mesa da sessão, e pouco depois chamam Sandro à tribuna para que leia o manifesto do CONTAM.

Após a leitura do manifesto tuxá, o pajé Armando vai à tribuna e fala sobre o território passado pelos antigos, que ia desde a Barra do Pajeú até as Cabaças. Em vários momentos, maracás são agitados na assistência em sinal de apoio. Depois, quatro vereadores fazem uso da palavra: os dois indígenas, outros dois não-índios. Todos se manifestam em apoio aos Tuxá, à demarcação, à asseguração das terras tradicionais dos indígenas e contrariamente ao uso particular e interessado que o secretário fez de sua função pública. Dentre as pessoas assistindo à sessão, pronunciou-se também um representante de um sindicato de trabalhadores que fora mencionado na nota de repúdio como entidade apoiadora do documento. Na ocasião, após a fala dos vereadores, esse representante também se manifestou contrário à nota de repúdio, que disse ter sido feita de má-fé.

No fim da sessão, após os aplausos e maracás, os índios deixaram a Câmara cantando e dançando ao som de seu toré. Ainda na praça, tiraram algumas linhas e entoaram meia dúzia de cantos, depois do que seguiram outra vez até a imagem de São João Batista. Uma viatura da Polícia Militar acompanhara, à distância, a movimentação, e diziam que o secretário esteve na praça durante a sessão, mas não teria arriscado se aproximar demais. Sob a Imagem, Sandro fez um breve discurso depois do qual os Tuxá prosseguiram, de volta pela Beira Rio, em sentido à Aldeia Mãe, ainda sob o som de maracás e no passo do toré.

Na referida sessão especial de 2017 não houve maiores explicações da prefeitura

municipal, cujo prefeito é irmão do secretário mencionado, pelo que não se estabeleceu claramente se a nota de repúdio que iniciou a contenda representava ou não uma posição oficial dos gestores. Em conversas informais, pelo que soubemos, o prefeito da cidade afirmou não concordar com o teor da nota. Pela falta de posicionamento oficial, entretanto, esse episódio permaneceu por algum tempo como assunto entre os Tuxá. Depois dele, de todo modo, é seguro afirmar que durante nossa estada em campo houve pouco conflito aberto entre não-indígenas e Tuxá sobre a *autodemarcação*.

Tabela 1: Ações políticas na área de Dzorobabé e imediações

Ano	Ação política e grupos políticos a ela associados
2003	Pedido de repatriamento de achados arqueológicos da região de Dzorobabé (Aldeia Mãe)[11]
2007/ 2008	Retomada de terra à margem do rio São Francisco, alguns quilômetros a jusante de Dzorobabé (Grupo do cacique Raimundo Nonato Flechiá)
2008	Ato ritual no território de Dzorobabé, no âmbito do encontro estadual de povos indígenas da Bahia (E-14), com a participação de diversas etnias (Aldeia Mãe)
2010	Retomada de Dzorobabé, em oposição a um projeto de tombamento da área como terra pública do município (Aldeia Mãe)
2014	Decisão judicial em favor dos Tuxá, instando Funai e União a procederem à demarcação da terra indígena
2017	Sentença em favor dos Tuxá, aplicando multa às rés Funai e União, e reforçando a decisão pelo processo de demarcação de terra indígena
2017/ 2018	*Autodemarcação* dos Tuxá em Dzorobabé (Aldeia Mãe/Grupo de cacica Mirleny Libana/Grupo do cacique Raimundo Nonato Flechiá)

Durante o primeiro dia em Dzorobabé, em 2017, Dinamam já me contara sua preferência pelo termo *autodemarcação*, em contraste com o tradicional *retomada* que os índios no Nordeste utilizaram especialmente ao longo dos anos 1990 e 2000 (cf. Neves, 2005 para os casos de retomadas entre os Xukuru do Ororubá). Como Suzane Lima Costa define com precisão, atenta às potencialidades semânticas da palavra:

> Desde a Constituição de 1988, Retomada, para os povos indígenas da Bahia, em particular, é nome de origem; é o retorno à metáfora. Seja pela vontade da reconquista de suas terras, seja pela vontade de reconquista de suas línguas, e consequentemente, da sua história, em qualquer aldeia indígena da Bahia, "Retomada" é o princípio da posse. (Costa, 2011: s/p).

Caberá lembrar que, às opções positivadas *retomada* e *autodemarcação*, existe desde há

[11] Entre parênteses, grupo político de referência para a ação descrita.

muito um discurso, sobretudo anti-indígena, que opta pelo termo *invasão* para negativar de partida as reivindicações de direitos que constitucionalmente cabem aos povos indígenas no Brasil, algo que observamos na nota de repúdio acima mencionada. Portanto, será pertinente considerarmos, ainda que brevemente, o histórico de retomadas, autodemarcações e ocupações territoriais que povos indígenas no país, e em especial no Nordeste, têm empreendido desde pelo menos os anos de 1970 a fim de assegurar o reconhecimento de seus direitos – que seriam lavrados em lei na Constituição Federal de 1988, marco jurídico sobre o qual se pautam as políticas públicas do Brasil.

No final da década de 1970, em pleno período de ditadura militar e repressão aos movimentos sociais e povos indígenas, uma articulação de múltiplos atores começou a fortalecer, paulatinamente, as redes de ação política e colaboração interétnica. Aqui, claro está, não nos referimos apenas aos movimentos e reivindicações dos próprios povos indígenas, mas também de seus aliados não-indígenas que, em defesa de um horizonte democrático para o país, consolidaram suas ações de acompanhamento e apoio indigenista. Exemplos dessas organizações são o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e fundado em 1972; a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ), sediada em Salvador e fundada em 1979; e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), fundado também em 1979, inicialmente sediado em São Paulo, mas com escritórios e ações em diversas regiões do país.

A organização de tais entidades corria paralelamente a mobilizações e organizações políticas dos próprios povos indígenas, com quem passaram a colaborar. Assim, as diversas *autodemarcações* e *retomadas* que tiveram lugar nas últimas quatro décadas tanto veem-se abarcadas pela mesma pauta da garantia de direitos quanto diferenciam-se pelas experiências históricas a partir das quais elaboram suas estratégias de ocupação territorial e disputa política. Entre os Truká, ainda na década de 1970, a proximidade política de movimentos indígenas e indigenistas, sindicalistas e sociais, lega-nos outro termo para os processos de ocupação territorial em busca dos direitos de demarcação indígenas. Segundo Mércia Batista, os Truká, "sob a inspiração do Cimi e do Sindicato (pólo sindical do sub-médio São Francisco)" (Batista, 2005a: 202) procediam a *greves* contra a empresa que lhes ocupava as terras tradicionais. A concepção de *greve*, talvez influenciada pelos contatos – inclusive estratégicos – com CIMI e forças sindicais, sobretudo contra uma empresa que lhes tomava as terras, não obstante é correlacionada pela autora à categoria mais estabelecida de *retomada* (cf. Batista, 2005a: 200). É pela via da *retomada*, assim, que seguiremos.

"No final da década de 1970, atentamos para o início da luta organizada para a *retomada* da Ilha de são Pedro e da Caiçara" pelo povo Xokó de Porto da Folha, no estado de Sergipe (Santos Júnior, 2017: 73, grifo nosso). Como o autor enfatiza, é "emblemático desse período o trabalho de

Beatriz Góis Dantas e Dalmo de Abreu Dallari: 'Terra dos índios Xocó: estudos e documentos', no âmbito da Comissão Pró-Índio/São Paulo, de 1980". A Comissão Pró-Índio, como as organizações acima mencionadas, também surge na década de 1970, mais especificamente em 1978, para colaborar com as reivindicações de direitos indígenas no período de transição para uma república democrática pós-ditadura militar.

Notemos que já naquele momento se pensavam as ocupações de terras pelos índios como *retomadas* – e vale a menção de que no documento tuxá acima exposto, que se contrapunha à nota de repúdio do secretário não-indígena, *retomada* e *ocupação* apareciam ambos como termos positivados, inseridos em um campo semântico de ações valorizadas pelos indígenas em luta. Conforme nos apontou Suzane Costa (2011), *retomada* "é o princípio da posse" indígena sobre o território. A compreensão fundiária e jurídica sobre posse, propriedade, usufruto e outras modalidades possíveis de ocupação territorial certamente dará diferentes pesos e valores a termos como *retomada* ou "princípio da posse", que aqui não nos cabe desenvolver. O que julgamos necessário é compreender a semântica política do termo *retomada*, bem como de *autodemarcação*, não apenas em seus ordenamentos legais, mas também em suas potências organizacionais e de afirmação étnica.

Retomar é retornar a um local onde se esteve em outros tempos. Ou, melhor dizendo, é reassumir a possibilidade de estar em um lugar que, historicamente, cria vínculos e experiências de uma dada coletividade – com ela própria, com a história de seus antepassados, com o histórico de habitação e ocupação de determinado território etc. Por isso João Pacheco de Oliveira dirá da "viagem da volta", recordando os célebres versos do poeta Torquato Neto (Pacheco de Oliveira, 1998; 1999): "Desde que eu saí de casa/ trouxe a viagem da volta/ gravada na minha mão./ Enterrada no umbigo/ dentro e fora, assim comigo/ minha própria condução." Mais recentemente, o antropólogo assim apresentaria esse movimento de ocupação:

> A categoria "retomada" — que os Kaiowás chamam de *jaike jevy* ("entramos outra vez"), passou a ser utilizada pela imprensa e pelos indígenas de muitas outras regiões do Brasil para designar tal tipo de ação, que, embora ilegal, é a única via possível no Brasil para os indígenas conseguirem recuperar as suas terras. (Pacheco de Oliveira, 2015: 193).

Essa semântica do movimento, política de retorno e retomada do que já foi parte da experiência histórica e territorial de um povo, é o que dá à *retomada* seu caráter descolonizador – ou, ao menos, um caráter de contestação ao processo colonial. A potência desse termo se constitui sobretudo pela evidenciação de que existem, continuamente, fluxos de opressão e violência, mas também resistência e reelaboração, mesmo que a certa distância segura – mesmo que aguardando as

condições mais favoráveis para que tais reorganizações étnicas e reivindicações políticas tenham lugar.

A ideia de *retomada* também aparece explicitamente como ameaça ao então regime militar, enunciado pelos próprios órgãos do Estado. Em 1978, no "Dossiê Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor, quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis", concernente a ocorridos na Terra Indígena Rio das Cobras, no Paraná, o presidente da Funai assim se pronunciava:

> A ANAÍ e o CIMI estão trabalhando unidos, fazendo constantes incursões em áreas indígenas, apesar de proibidos, procurando conscientizar os índios a usarem de violência na luta pela *retomada* da terra. … A decisão da FUNAI, da retirada dos intrusos, contando com o apoio de Órgãos federais e estaduais, cortou o mal pela raiz, abortando os seus planos maquiavélicos de agitação. … Ao que parece, o objetivo do CIMI junto com a ANAÍ é a concretização da Federação Indígena, manobrada pelos mesmos, alijando a FUNAI, com o que teríamos agitação em larga escala em todo o país. (Bicalho, 2010: 142, grifo nosso).

Pela condição centralizadora do regime militar, mostra-se evidente o caráter conspiratório e repressor da nota acima, vinculada ao Serviço Nacional de Informações (SNI), que acusa ANAÍ e CIMI de terem "planos maquiavélicos de agitação". A referência a uma *retomada*, entretanto, está dada pelos agentes do próprio Estado nacional, isto é, pelos operadores da máquina burocrática do Estado que, de forma colonizadora, projeta sobre todos os habitantes de seu território um mesmo paradigma social e uma mesma propositura política. Ao se sentir ameaçado por uma possível "Federação indígena" – se bem que não muito plausível, no contexto de extrema opressão política – o Estado pronunciava, por meio de seu representante, o mesmo reconhecimento semântico, o mesmo potencial político que acima esboçamos: a "luta pela retomada da terra" enfatiza o movimento histórico de repressão, violência, esbulho e avanço colonizador, mas ao mesmo tempo explicita as possibilidades contra-hegemônicas da política indígena e da busca por direitos que viriam a se formalizar em 1988.

Em finais dos anos de 1970, já no estado da Bahia, teríamos o início de um conturbado processo de retomada de terras pelo povo Kiriri, que se alongou por toda a década de 1980 e apenas em 1995 chegou a termo, com a Funai indenizando as ocupações dos regionais não-indígenas que foram retirados do território (Brasileiro, 1996: 109-112). Diz-nos a autora que as sucessivas "retomadas", sendo "amplamente divulgadas na imprensa e no campo indigenista em geral — Estado, Igreja, entidades de apoio, lideranças indígenas —, trouxeram prestígio e visibilidade política aos Kiriri, sendo apontadas como um exemplo a ser seguido por outros povos indígenas no Nordeste" (Brasileiro, 1996: 113).

Já em 1979 os Kiriri, por iniciativa própria, procuram demarcar o perímetro de seu território historicamente estabelecido por Alvará do rei de Portugal, declarado em 1700. Tal perímetro forma um octágono, correspondendo a uma légua em quadra, isto é, "uma légua de sesmaria, que corresponde a uma área definida por um raio de 6.600 m, do centro a todas as partes. Conforme o costume à época, partindo-se da igreja missionária aos oito pontos cardeais e colaterais, formando um octógono regular de 12.320 ha" (Brasileiro, 1996: 148-149). O centro do território, antiga aldeia de Saco dos Morcegos, corresponde à atual Mirandela, de onde foram retirados os posseiros não-indígenas em décadas mais recentes. Cabe notar que a tentativa inicial de delimitar o perímetro se deu "segundo o conhecimento tradicional da localização dos 'marcos'", com seu sucesso tendo sido impedido "pela ação de posseiros armados. Diante do confronto inevitável, recuam, passando a investir ainda mais na ampliação de suas bases políticas de apoio" (Brasileiro: 1996: 114). Apenas anos depois, em 1994, após a série de sucessivas retomadas, "uma das duas facções nas quais se divide atualmente o povo kiriri resolve cercar o território indígena, partindo dos marcos que o delimitam" (Brasileiro, 1996: 112).

Talvez a distinção entre *retomada* e *autodemarcação* seja sutil, ou mesmo inexistente. Mas a ênfase terminológica dá pistas sobre a compreensão nativa dos movimentos políticos em que se engaja. Seria possível, talvez, pensarmos em *retomadas* que efetivamente pretendessem *retomar*, no movimento acima esboçado, um antigo território cuja experiência histórica torna vinculável aos povos contemporâneos. Ainda, a exemplo do referido sobre os Kiriri, retomadas que tenham o efeito de ampliar "suas bases políticas de apoio". Ao mesmo tempo, poderíamos pensar em uma *autodemarcação* quando tal vínculo visa enfatizar, também, a responsabilidade e jurisprudência do Estado sobre a matéria, especialmente quando o reconhecimento de tais direitos não se mostra efetivado pelo poder público – sem prejuízo da ampliação de bases políticas de apoio, como veremos ainda neste capítulo.

As distintas ênfases entre *retomada* e *autodemarcação*, desse modo, talvez assumam no Nordeste uma disposição peculiar: considerando ser esta a primeira região de expansão colonial e pastoril, com posseiros controlando vastos latifúndios desde o período colonial, *retomar* uma terra indígena passa, em certa medida, por *demarcar* lugares em que não apenas os antepassados estiveram, mas lugares em que já tenha havido políticas fundiárias relacionadas a estes mesmos antepassados. Aqui, o movimento de organização política e reivindicação territorial indígena parecem diferir, por razões históricas, do que ocorre nas autodemarcações indígenas na Amazônia. Sobre estas, Luísa Molina considera que

> o modelo de TI (seus limites próprios e particularmente construídos, sua ingerência

> sobre a ocupação da terra, a política de gestão e administração a ela ligada etc.) é alienígena às formas indígenas de habitar e às dinâmicas dos grupos locais de relacionarem-se uns com os outros e com os demais Outros da região […] Por outro lado, uma terra *propriamente* indígena não é, por definição, uma terra *qualquer* – e o problema reside, justamente, na constituição de um entendimento sobre *o que ela é*: algo que o ordenamento jurídico tenta capturar com a noção de "ocupação tradicional" e com o arsenal de procedimentos administrativos, em muitos aspectos problemáticos. (Molina, 2017: 73).

Já Dominique Gallois acentuara que a "noção de 'Terra Indígena' diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de 'território' remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial" (Gallois, 2004: 39). No Nordeste, considerada a intensa dinâmica de organização e reorganização territorial que advém desde pelo menos as missões no século XVII, torna-se mais difícil distinguir as terras indígenas estabelecidas na interface com o Estado, por um lado, e "formas indígenas de habitar", que se contraporiam àquelas. Com isso queremos dizer que áreas de antigas missões católicas, ou outras concedidas diretamente pelos poderes reais e imperiais, oferecem lastro histórico baseado não apenas na ocupação tradicional, cuja Constituição virá sublinhar, mas também na ocupação chancelada pelo poder máximo do Estado brasileiro em distintos períodos. Nos casos aqui considerados, em que *retomadas* de terras outrora ocupadas se conjugam a *autodemarcações* de perímetros e referências anteriormente instituídos pelo próprio Estado brasileiro, quer-nos parecer que o atual modelo de TI também corresponde, guardadas suas necessárias atualizações, ao que certos povos do Nordeste têm como suas "formas indígenas de habitar" e de se relacionarem "uns com os outros e demais Outros da região" – e aqui poderíamos pensar no Outro como o Estado, seu reconhecimento jurídico e político, mas também como *encantados*, antigos *brabios* antepassados que coabitam o mesmo território, como exploraremos adiante.

Há uma sobreposição de sentidos históricos e territoriais que abarcam *retomadas* e *autodemarcações*, e haverá também uma justaposição de sentidos políticos e cosmológicos, pois os movimentos de ocupação indígena da terra não se limitam a dimensões fundiárias. Como exploraremos no segundo capítulo, a relação dos povos com os territórios de seus antepassados, muitos dos quais permanecem vivos no lugar – como *encantados* e outras entidades cosmológicas –, parece apenas adensar os entendimentos sobre a vinculação histórica dos povos atuais com seus antecessores, a quem foram dadas certas posses que agora buscam retomar, autodemarcando-as.

Já entre os Potiguara, aquilo "que se passou a conhecer como autodemarcação" (Azevedo, 1986: 216) foi um processo contínuo que teve início em 1978, quando a Universidade Federal da

Paraíba (UFPB) acorreu a um pedido de auxílio do povo para restabelecer os "marcos originais" oriundos de 1859, ano em que Dom Pedro II teria concedido terras aos Potiguara (Vieira, 2012: 176-177). Assim como no caso da TI Rio das Cobras, também aqui houve uma oposição do Estado, por meio da Funai, que alegava ser a única instituição competente para proceder à demarcação de terra indígena (Vieira, 2012: 176), muito embora os Potiguara tenham prosseguido "os serviços interrompidos por ordem da FUNAI, como forma de pressionar a retomada prometida e sempre adiada" (Azevedo, 1986: 216).

Aqui também veremos a ação demarcatória como foco de aglutinação política. Segundo Ana Lúcia Lobato de Azevedo, os índios passam a abrir picadas no sentido dos marcos históricos, ao norte da terra indígena, "com o intuito de explicitar a sua posse com relação a determinadas áreas que vinham sendo ocupadas por terceiros" (Azevedo, 1996: 216). Pouco depois, em 1981 e auxiliado por um indigenista do CTI, cognominado Tiuré, o cacique Severino da aldeia São Francisco passa a trabalhar na retomada "de vários pedaços de terra", pelo que "foi ganhando adeptos, [com sua atuação agressiva no embate com os posseiros] tornando-se mais e mais significativa" (Azevedo, 1986: 219).

E, para além de demarcações de perímetro, picadas e retomadas/ocupações de terras, haverá ainda outro aspecto importante desses processos, que se mostra recorrente em diversos contextos etnográficos. Tal é o *trabalho*, em seu sentido cotidiano e produtivo – a reverberar modos de ocupação tradicional do território, talvez. Como o próprio cacique Severino conta: "'aí comecei a trabalhar no mangue, né? Na outra segunda-feira aumentou 3 [homens], fez 8, na outra segunda-feira aumentou mais 8…' Até que num dado momento havia chegado a 200 o número de pessoas envolvidas" (Azevedo, 1986: 219). A autora frisa, ainda, que essas duzentas pessoas vinham não apenas da aldeia de Severino, mas de diversas outras, reunindo-se nela apenas para tomarem o rumo da "picada".

Também para os Xukuru de Pernambuco veremos a aglutinação política – a "ampliação das bases políticas de apoio" – como importante procedimento de retomada territorial. Xicão Xukuru, cacique assassinado em 1998 justamente pela luta que empreendia para retomar as terras de seu povo, "reorganizou as aldeias em busca de um objetivo comum: *retomar* as terras que estavam ocupadas pelos fazendeiros" (Lima, 2013: 57, grifo nosso). Realizada a primeira retomada, em uma área tida como sagrada, "era nesse local que os Xukuru passaram a se reunir para traçar os próximos movimentos e pedir forças para os Encantados" (Lima, 2013: 58).

A confluência entre terra sagrada, aglutinação política e retomada de territórios esbulhados por não-indígenas mostra-se um verdadeiro complexo de relações sociais no contexto indígena do Nordeste. Ainda sobre os Xukuru, teremos com Hosana Celi Oliveira Santos a seguinte proposição:

> Considero as retomadas como lócus privilegiado para a compreensão das relações sociais e do campo político onde está inserido o movimento de luta pela terra e, portanto, destaca a principal motivação de articulação política dos Xukuru nos últimos vinte anos. Nele, pode-se perceber as relações familiares, políticas e sociais. Foi através dessa ação política que os Xukuru construíram um novo modo de vida reafirmando sua identidade étnica através de seu cotidiano de luta pela terra […] A construção da categoria retomada por parte dos movimentos indígenas do Nordeste e dos homens e mulheres Xukuru serviu como fio condutor para a análise da proposta desse trabalho. Esta categoria não surge naturalmente de uma tomada de consciência, mas dentro de um espaço de disputas, sobretudo política, bem como de posições sociais na tentativa de mobilizar recursos sociais. (Santos, 2009: 23-24).

Tanto Potiguara quanto Xukuru desenvolvem suas autodemarcações e retomadas em contextos de apoio interétnico e institucional com algumas das organizações indigenistas mencionadas. Para os Potiguara, a partir de 1978, tanto a UFPB quanto o CTI desempenharam certo papel de mediação ou, ao menos, interlocução múltipla com atores indígenas e estatais. Já no histórico dos Xukuru, o CIMI mostrou-se presente desde pelo menos os anos de 1980 (Fialho, 1992; Neves, 2005), e a participação dos indigenistas missionários talvez tenha mesmo influenciado a preferência do termo *retomada*, no Nordeste, em lugar de *autodemarcação*. Esta, contrariamente à ideia de demarcação técnica, realizada apenas pelos órgãos oficiais, carrega consigo uma "alta conotação simbólica" (Azevedo, 1986: 228). Ainda com relação aos Potiguara:

> O realismo da abertura das picadas, que iam atravessando muitas "propriedades", numa espécie de *retomada* de áreas em direção às quais tem se processado contínuas expansões de terceiros, interfere de forma profunda na conscientização do grupo do problema representado pela ocupação da terra. Possibilita a recriação da concepção de "terra indígena Potiguara" partilhada pelo grupo como um todo, para o que contribui tanto sua própria experiência histórica como o contexto político, com a participação da comunidade, do movimento indígena e entidades de apoio […] Enquanto [o processo administrativo de demarcação] se pretende um ato técnico, neutro e despolitizado, [o processo intenso de vivência da autodemarcação] é gerador de expectativas e compromissos. O trabalho na autodemarcação, o fato bastante palpável da abertura das picadas, o tempo investido, tudo isso levou a um estreitamento de laços tanto com a terra como no interior do próprio grupo que a partilha, que passou a se sentir mais motivado a se articular em sua defesa. (Azevedo, 1996: 227-228).

Nesse sentido, e tendo em vista que a *autodemarcação* de Dzorobabé se organizou desde o início de forma autônoma por parte dos Tuxá – ainda que seu pontapé inicial, de histórico mais recente, tenha sido a decisão favorável por parte do TRF –, podemos considerá-la como um evento de indiscutível conotação simbólica para esse povo. Dinamam me dizia, portanto, logo no primeiro

dia de *autodemarcação*, o que eu ouviria ser repetido inúmeras vezes nos meses seguintes, a ponto de incorporá-la a este texto: a ideia de *autodemarcação*, em lugar de *retomada*, muito embora sejam por vezes intercambiáveis, apontam para afirmações discursivas variadas. *Autodemarcação*, no contexto específico dos Tuxá em Dzorobabé, indica de partida uma ação política indígena na interface com a decisão judicial reforçando a tese do usufruto da terra. Dado não existir, até aquele momento, um trabalho institucional de demarcação pelo poder público, os Tuxá assim iniciaram os procedimentos, até como meio de pressionar Funai e União a responderem – positivamente – às determinação e sentença citadas acima.

O que parece estar em jogo no processo de (re)ocupação de áreas tidas pelos Tuxá como *ancestrais*, seus lugares *dos antigos*, é o interesse em retomar e reativar dimensões da territorialidade que foram suplantadas, ou mesmo desconsideradas, no histórico processo de esbulho de terras. Tal esbulho, que certamente ocorre desde o período colonial, tornou-se ainda mais agravado pela construção da barragem de Itaparica e pela subsequente série de descumprimentos por parte da CHESF quanto às reparações devidas (Cruz, 2017; Jesus Vieira, 2017).

Será significativo o fato de encontrarmos, na *autodemarcação* – e de forma acentuada em seus primeiros meses, como descreveremos no próximo capítulo –, a possibilidade renovada de um lugar habitável mesmo para os parentes dispersos, atualmente residentes em outras áreas como Ibotirama, Inajá ou ainda outras regiões não diretamente relacionadas às RI tuxá, mas cujas dispersões ainda assim podem ter sido agravadas pela perda das terras de Rodelas quando da barragem. Se num primeiro momento há um núcleo inicial a *autodermarcar* o território de Dzorobabé, núcleo que vai se ampliando conforme novos ajustes e articulações entre grupos político-familiares vêm somar à luta, as conversas ouvidas em muitas ocasiões, entre muitos Tuxá, não descuidavam do horizonte, em médio ou longo prazo, em que famílias tuxá hoje residentes em outras localidades poderiam retornar à terra. Justamente porque *sua* terra, pensada como territorialidade coletiva a potencializar esse engajamento situado dos Tuxá em Rodelas – mas não apenas de Rodelas.

Na *autodemarcação*, dimensões de ressignificação étnica e territorial são acionadas, trazendo à memória do deslocamento uma outra possibilidade de entendimento e relacionamento, inclusive público, com o território *dos antigos*. Confrontando as fraturas causadas pelos diversos episódios coloniais, os Tuxá em *autodemarcação* se valem da própria ação política, autogestionária e amparada por preceitos constitucionais (cf. artigos 231 e 232 da Constituição Federal em vigor; Brasil, 1988), para evidenciar à população e ao poder público o que seriam suas terras tradicionais. Para além disso, e em complementação a tal procedimento de intervenção política, os indígenas

procedem a uma articulação de sentidos e ações pragmáticas que transcendem as dimensões apenas fundiárias e demarcatórias no sentido jurídico do termo (como Daniela Fernandes Alarcon, 2013, pode indicar, por exemplo, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia). Veremos tais dimensões múltiplas serem enfatizadas sobretudo no segundo capítulo, ao tratarmos da dimensão ritual em Dzorobabé, em que *eles*, a *força da ciência* e do lugar compõem o panorama do *território ancestral* habitado. Por isso veremos entre os Tuxá de Dzorobabé processos políticos e rituais bastante intensos, sobretudo nos primeiros meses de ocupação. Veremos, ainda neste primeiro capítulo, como as primeiras ações da *autodemarcação* enfatizaram a dimensão eminentemente política da territorialidade e dos processos de territorialização dos quais resultam, tanto na divisão inicial de lotes na nova aldeia quanto na subsequente criação do Conselho Tuxá. Quanto à intensidade dos processos rituais, concomitantes e complementares à reorganização social e política tuxá, a ela retornaremos com maior detalhe a partir do segundo capítulo.

Acompanhando o processo de tensionamento e formalização judicial do território Dzorobabé, a *autodemarcação* estabelece condições para que as futuras ações da Funai já encontrem no território uma aldeia e um povo que tradicionalmente o ocupa. A reabitação do *território ancestral* pelos Tuxá, que possibilita a atualização de uma ocupação do lugar anteriormente habitado (pelos antepassados rodeleiros), também estabelece uma aproximação com a *força* (intensidade cosmológica da *ciência*) e com os *brabios*. Desse modo, dimensões materiais (como a fixação de residências, roças, espaços de sociabilidade, entre outros) conjugam-se a dimensões imateriais (como a *força* cosmológica e a constante lida com a *ciência*, para além dos *encantados* e *brabios*), permitindo que observemos o processo de *autodemarcação* como catalisador de uma reocupação de múltiplos âmbitos.

Autodemarcação, então, porque demarcação de uma pertença pela chave da *ancestralidade,* mas também pela compreensão indígena de ocupação tradicional de seus territórios, reverberando a tradicionalidade constitucional do Estado brasileiro. Vale frisar que tal constitucionalidade é pautada por um entendimento antropológico sólido, uma vez que em tal categoria encontram-se as noções de formas próprias, indígenas, de habitar e ocupar a terra (Seeger, Viveiros de Castro, 1979; Gallois, 2004). E *autodemarcação* porque *auto*demarcação: processo contínuo, cotidiano e sempre desafiador no que tange às possibilidades tuxá de lidar com ele. No segundo capítulo veremos que a aproximação ao território de Dzorobabé, pela *força* cosmológica ali presente, deu-se paulatinamente, permeada por cuidados rituais. A *força* do lugar, elemento administrativa e normativamente de pouco peso no que diz respeito à gestão estatal sobre terras indígenas, surge no caso tuxá como potência política indiscutível. Mas também cosmopolítica, porquanto os Tuxá demarcam-se a si mesmos como agentes conscientes das possibilidades de suas

ações, acompanhando um processo jurídico não-indígena e, ao mesmo tempo, reelaborando suas concepções e aproximações em torno – e no seio – de um território *forte* e *ancestral*, indígena por excelência.[12]

Caberá precisar que em processos de regularização fundiária, regidos por instrumentos legais e portarias específicas, tais potências políticas e cosmopolíticas ganham lastro a partir do estudo etnográfico do caso em questão, bem como pelos levantamentos de cunho sociológico, histórico e multidisciplinar que as etapas de identificação, delimitação e posterior demarcação previstas pela Funai buscam abranger, embora nem sempre de modo satisfatório. Justamente pela condição sempre delicada dos estudos de caráter antropológico na interface com questões administrativas de um Estado nacional, Estado nem sempre tendente a prezar pelos direitos indígenas e de outros grupos minoritários, Carlos Fausto (2015) é capaz de chamar atenção para a responsabilidade social de antropólogos e arqueólogos quanto aos estudos que realizam, que acabam por embasar políticas públicas e decisões – sempre políticas – de empreendimentos estatais e, por vezes, privados. Tal ênfase sobre a responsabilidade antropológica se justifica porque, afinal, "se os médicos têm um compromisso com a vida, o nosso compromisso é com os povos minoritários com quem trabalhamos, e a *quem apoiamos nos limites de nossos conhecimentos e nos limites que são impostos pelo nosso compromisso com o conhecimento*" (Fausto, 2015: 221-222).

Retomando o histórico de reivindicação territorial sumarizado no manifesto, apresentaremos bases para compreendermos o caráter de *território tradicionalmente ocupado* de Dzorobabé, apelo fundamental para a atual *autodemarcação*. O primeiro ponto evidenciado pelo manifesto, referindo-se ao pedido de repatriação de achados arqueológicos quando do enchimento do lago, já forneceu abundante material para pesquisa. Esta, consolidada na tese de doutoramento de Juracy Marques dos Santos (2008), buscou averiguar tópicos que seu título explicita: "Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens". De subtítulo "Um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas", a tese acompanhava o levantamento histórico e arqueológico da região que, como o próprio autor atesta, teve seu motor inicial em "uma carta endereçada à Universidade do Estado da Bahia (UNEB), feita pelo Povo Tuxá de Rodelas, solicitando o repatriamento das peças encontradas no salvamento arqueológico de Itaparica" (Santos, 2008: 15).

De acordo com Santos, "a demanda dos Tuxá, sinalizava para uma 'continuidade de natureza simbólica', estruturada numa noção de descontinuidade […], na incorporação desses

[12] Poderíamos dizer, para o caso tuxá, o que Daniela Alarcon pronunciou com relação aos Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia: "Embora não se trate, aqui, de analisar minuciosamente a religiosidade tupinambá, se tencionamos compreender com alguma profundidade o processo de recuperação territorial levado a cabo pelos indígenas, é fundamental ter em mente que ele é informado tanto por razões históricas e políticas, como por razões *cosmológicas*." (Alarcon, 2013: 110, grifo nosso).

símbolos/códigos pré-históricos nos seus atuais processos identitários" (Santos, 2008: 15). Assim, ainda que os Tuxá considerem contemporaneamente as ilhas submersas como parte de seu território tradicional, bem como a aldeia à margem do rio que também foi inundada, Dzorobabé sempre constituiu referência étnica ao passado do grupo.

O imenso território do sertão de Rodelas, cuja ocupação pelos antigos rodeleiros está bem documentada,

> situava-se mais precisamente no médio curso do rio São Francisco, no segmento compreendido entre a barra do rio Grande e a cachoeira de Paulo Afonso, confrontava-se ao Sudoeste com os sertões das Jacobinas e com o rio Itapicuru, ao nascente com o Xingó e o rio Pajeú, e ao norte com sertões do Piauí […]. (Galindo, 2004: 17)

Em nota à "Relação de uma missão no rio São Francisco", do capuchinho Martinho de Nantes, seu tradutor Barbosa Sobrinho conclui o mesmo sobre os limites da região: "podiam alcançar o Piauí" (Nantes, [1706] 1979: 107). Galindo ainda nos oferece um mapa da região, na sequência de sua delimitação topográfica:

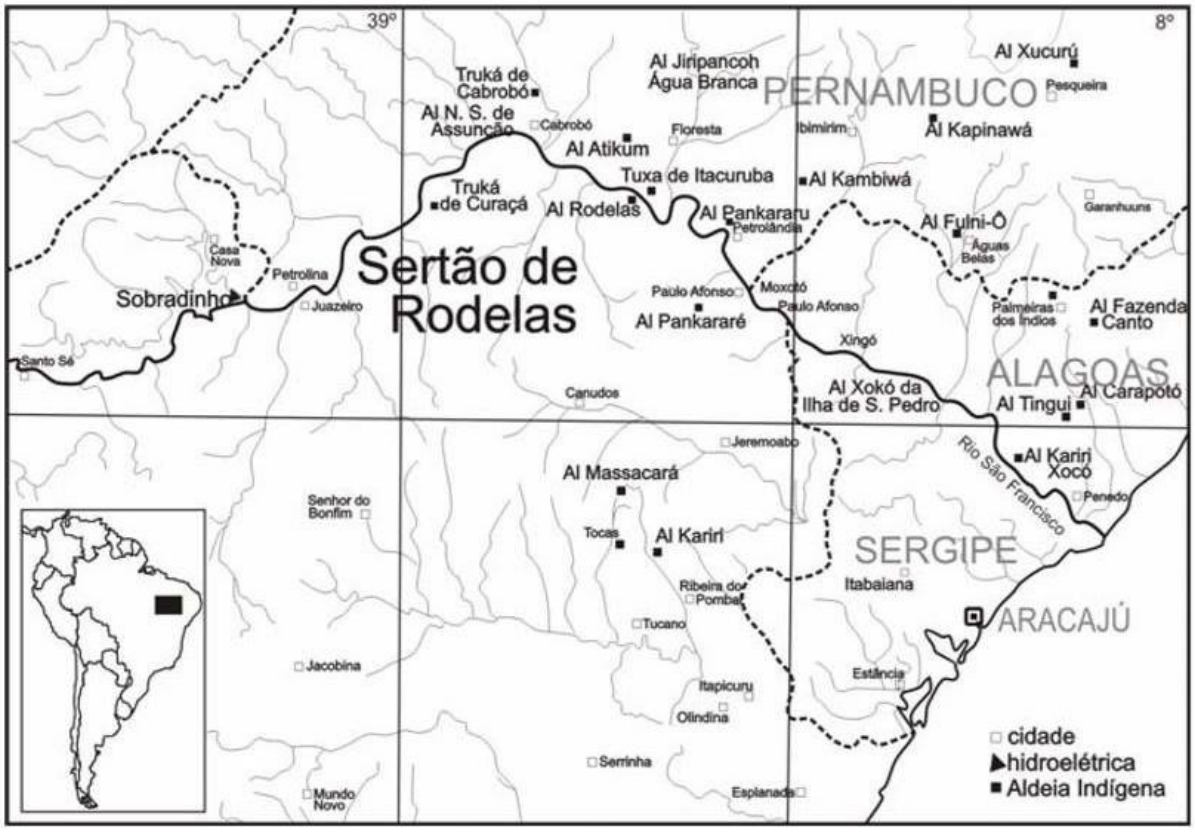


Figura 9: Sertão de Rodelas (Galindo, 2004: 17)

Quanto às *terras dos antigos*, antepassados dos Tuxá, estas abarcavam uma porção

considerável dos territórios de Rodelas e imediações. Diversas vezes ouvi, do pajé Armando Apako, considerações sobre as terras dos antigos, cujos pontos de referência ele me dizia a partir das "leis de antigamente". Tais leis, ademais, derivavam de uma concessão de terras feita aos antigos rodeleiros pelo próprio Dom Pedro I, pelo que me contou repetidas vezes o pajé – relato que encontra eco nas experiências dos Potiguara, para quem a doação foi feita por Dom Pedro II, e dos Kiriri, acima referidas, o que reforça o sentido histórico da vivência tuxá sobre o território reivindicado. Assim como outros homens mais velhos – de sua geração ou anteriores –, o pajé, à época do rio desimpedido, viajava a montante em balsas para vender madeira e carregar cargas. Segundo ele, os índios dali da aldeia andavam desde o Rudela – como Rodelas é conhecida na fala marcada dos mais velhos – até o Riacho do Tintim (hoje, município de Macururé-BA), o Raso da Catarina (no quadrilátero Paulo Afonso-BA, Jeremoabo-BA, Canudos-BA e Macururé-BA, região onde se encontra a TI Pankararé), a Serra do Tonã (Macururé-BA) e se estendendo mesmo até o Riacho da Melancia (Curaçá-BA). Para termos uma dimensão geral da abrangência deste território tradicionalmente ocupado e transitado, veja-se o mapa:

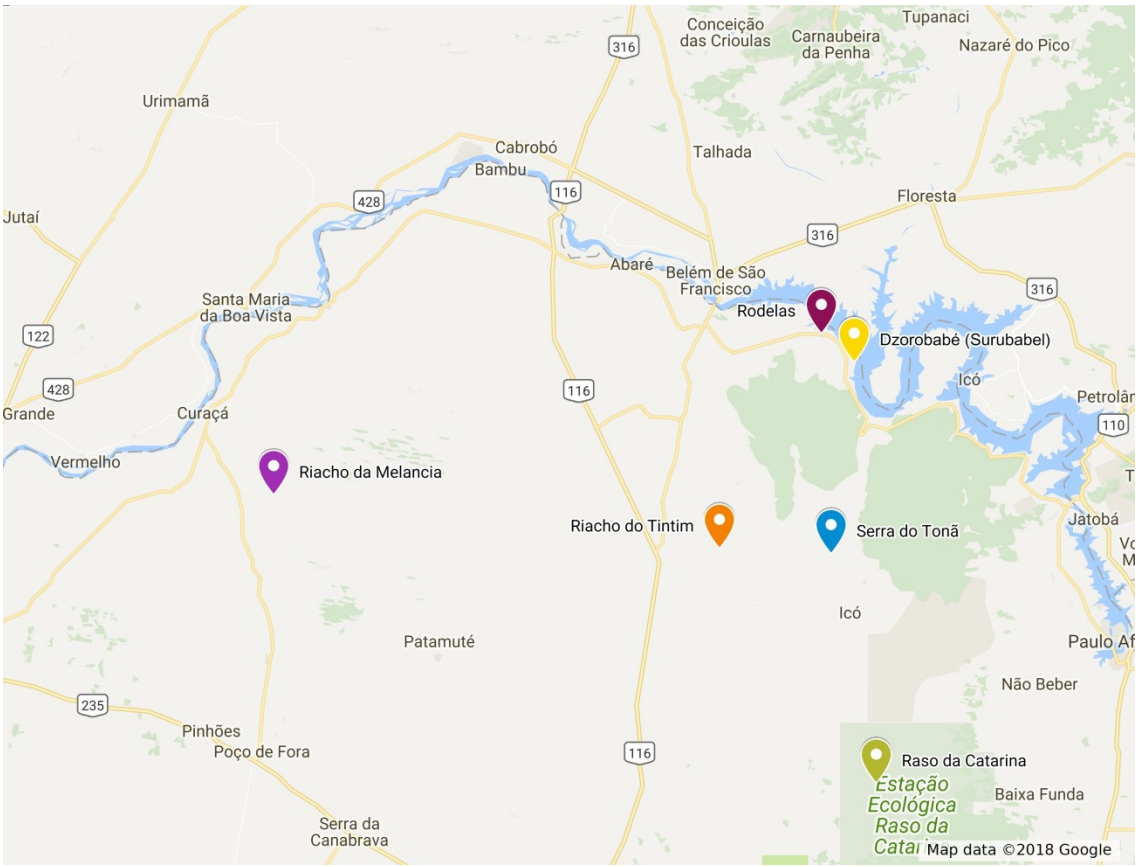


Figura 10: Terras dos índios "pelas leis de antigamente", segundo o pajé tuxá Armando Apako

Podemos ver, na dimensão do território indígena rememorado pelo pajé tuxá, em seus

trânsitos históricos e nas diversas ocupações que o percorriam, uma ideia bastante próxima daquela de terra tradicionalmente ocupada, no sentido constitucional, e também em sua dimensão de territorialidade, conforme perspectivas antropológicas (Seeger, Viveiros de Castro, 1979; Gallois, 2004; Vieira, Amoroso, Viegas, 2015). Segundo o advogado Dinamam Tuxá,

> Para que a terra seja tradicionalmente ocupada deve-se observar não o lapso temporal da ocupação: não há necessidade que a posse das terras indígenas seja imemorial, mas sim a forma como os povos se relacionam com estas, observando seus usos costumes e tradições, não se devendo prender às conceituações civis sobre a posse, uma vez que a posse indígena é muito mais abrangente e seu direito sobre ela um direito congênito, inato. (Jesus Vieira, 2017: 58).

Ainda, deve-se ter claro que a dimensão de identificação dos indígenas com seu território transcende perspectivas temporais meramente historicistas, como na tese tão questionável do "marco temporal" para o reconhecimento de terras tradicionais ou mesmo na ideia de imemorialidade presente no Estatuto do Índio de 1975. A ideia do assim chamado "marco temporal" ganha destaque quando do julgamento sobre a demarcação da TI Raposa Serra do Sol (RR), debatido pelo STF em 2009. Tal noção insere no entendimento jurídico uma interpretação que aprisiona as ideias de tradicionalidade e ocupação tradicional a uma data precisa – o marco temporal –, buscando invalidar pleitos indígenas por demarcação e reconhecimento fundiário em casos nos quais não se constatasse a presença indígena na área reivindicada na data de 05 de outubro de 1988.[13]

Ademais, as considerações do pajé sobre a territorialidade dos Tuxá e dos rodeleiros ganham ainda mais precisão se lembrarmos que, para além de especialista ritual, ele é historicamente um especialista fluvial – por sua trajetória como balseiro, comerciante de madeira e cargas que percorria o rio desde a barra do Pajeú até Pirapora-MG – bem como conhecedor da terra, pela lida agricultora a que desde menino se dedica. É o sentido forte da noção de territorialidade, portanto, e também de tradicionalidade, em que o tradicional

> deve ser aqui entendido no seu sentido forte, isto é, no sentido da historicidade da cultura, da experiência historicamente vivida, sendo assim que o "apego a seus territórios" pode implicar não apenas o que seriam estruturas e equipamentos essencialmente ameríndios, mas também aqueles que na sua origem podem até ter

[13] Tese, ademais, rechaçada em fevereiro de 2018, quando o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, decidindo a matéria em favor dos direitos quilombolas e, por extensão, prevendo por ampla maioria a inaplicabilidade do "marco temporal" às demarcações de terras indígenas. Cf. Miotto, 2018. Não obstante, pela multiplicidade dos operadores do Direito no Brasil – desde promotores até juízes federais – é plausível considerar que a tese do marco temporal prossiga sendo acionada em determinadas instâncias e processos (como, por exemplo, para o caso da TI Limão Verde, dos Terena no MS, que ainda em 2019 transita pelo STF), ainda que seu embasamento antropológico seja indiscutivelmente frágil, e ainda que algumas ações em instâncias superiores, como a ADI 3239, a desestimulem.

> sido criados para subjugação dos índios – como as próprias sedes das missões ou as igrejas. (Vieira, Amoroso, Viegas, 2015: 12).

É no reconhecimento de uma historicidade própria, portanto, através da ideia de serem "índios Tuxá, Missão Rudela" – como muitas vezes ouvi de Dora, esposa de cacique Doutor e grande conhecedora da *ciência*, que o quadro de ações políticas que tenho acompanhado ganha maior consistência.

Assim, desde minha primeira ida à aldeia, no início de 2017, Sandro me falara dos planos para a ação de retomada. Foi com ele que primeiro pisei os pés em Dzorobabé, ainda em janeiro daquele ano. Lá, pude vê-lo conversando com seu tio Pedro Vieira, filho do finado conselheiro Antonio Vieira, e seu primo Felipe, que mais acima já apresentamos como antropólogo. Conversando na faixa de areia já praticamente deserta, depois de um sábado em que a praia provavelmente estivera cheia de banhistas da cidade, eu via os planos para a retomada sendo reforçados, redesenhados e rediscutidos. Com certeza aquele tipo de preparação e debate não era novidade para nenhum dos presentes, a não ser para mim. Como o supracitado manifesto evidencia, em 2010 houve uma retomada da mesma área, que durante alguns meses se estabeleceu em enfrentamento a um projeto de caráter político intencionava tombar a área em benefício do município.

Considerando o histórico recente de atrelamento das pautas territoriais tuxá com o deslocamento promovido pela CHESF, a retomada de 2010 indicava uma nova frente de luta, se assim quisermos chamá-la. Isso porque, ainda que a presente necessidade de reivindicação do território de Dzorobabé seja uma clara consequência dos impactos causados pela barragem, não é menos verdade que ela se apresente como uma ampliação das possibilidades de ação política do povo de Rodelas. Colocando-se contrário ao projeto de municipalização de um *território ancestral*, tradicionalmente ocupado, o povo Tuxá colocava-se abertamente defensor dos direitos territoriais de que são legítimos reivindicantes, num firme posicionamento frente a interesses locais não-indígenas.

Mesmo antes de 2010, quando os Tuxá requereram formalmente à Funai o processo de demarcação do território (cf. JFBA, 2017: 2), os índios mantinham pelo lugar uma série de itinerários de ocupação. Tais dimensões de territorialidade, constantemente percorridas, configuram-se em âmbitos que podemos considerar como de ocupação tradicional, sobretudo no que toca a modos de produção (pesca, coleta de espécimes vegetais) e à preservação, manutenção e manejo de recursos ambientais profundamente necessários ao bem-estar e à reprodução física e cultural dos Tuxá, como nos dá ciência seu conhecimento etnobotânico, curativo e ritual (Pereira, 2013). Ademais, como demonstramos nesta tese, a experiência de uma territorialidade relacionada a

Dzorobabé, por sua dimensão *forte*, cosmológica e ritualmente densa, estabelece balizas antropológicas pelas quais compreender o território e a ocupação secular que nele mantêm os Tuxá (cf. também Gomes, 1986).

Quanto à *autodemarcação* de 2017, a ideia, ao que parecia, era efetivá-la já nos primeiros meses do ano, talvez no primeiro. Entretanto, quando regressei à aldeia em junho, para acompanhar a alvorada e a primeira noite do São João, Dzorobabé continuava Surubabel: as preparações ainda corriam, a organização para a retomada parecia estar no mesmo passo em que eu ouvira estar no começo do ano, e em meio à festa em homenagem ao padroeiro não observei maiores movimentações – muito embora, como mencionado, o toré de abertura da festa da cidade e as camisetas das mulheres Tuxá já apontassem para uma organização no sentido de reocupar, ainda que simbólica e politicamente, o território.

Mas naquele mesmo período era decretada a sentença referida, e pouco depois do São João os Tuxá de Rodelas encontravam-se grandemente mobilizados. Em agosto, na praça da aldeia, no centro da qual se encontra a oca principal, ouvia-se todo tipo de conversa prévia, todo tipo de preparativo e boato. Alguns pareciam considerar a sentença já como uma demarcação; outros consideravam que o clima político na cidade se acirraria e, sobretudo com relação aos *brancos*, supostos donos de terras à margem da rodovia, haveria conflitos; outros ainda, talvez a maior parte naquele primeiro momento, mal sabiam sobre o que tratava a tal decisão judicial.

Sob as árvores da praça, diversos grupos cotidianamente se reuniam para tratar dos mais variados assuntos, para fumar seus cachimbos ou apenas para observar o tempo correr. Às vezes, tudo ao mesmo tempo, como quando Dora carregava uma cadeira para a porta de sua casa e, cortando legumes, falava sobre os acontecimentos com quem estivesse também por perto. E foi na praça central, depois de uma reunião de homens tuxá no último dia de agosto, que primeiro vi a retomada acontecendo.

> Então [depois da reunião] Sandro comentou com Dona Pitiu que o pessoal estava ali resolvendo a retomada de Surubabel, e ela perguntou "E o que vocês querem na Suruba?" Sandro disse que era a decisão judicial, que finalmente tinha dado um parecer favorável às terras dos Tuxá, e perguntou se ela não havia sido informada. Ela disse que não (Sandro e André na hora brincaram dizendo que só contam desgraça; se fosse fofoca ela chegaria rapidinho). Inesperadamente, Dona Pitiu emitiu um grito e começou a cantar um toré, alegre (a linha e a própria senhora), dançando na beira da praça. Sandro, André e uma mulher que tinha se aproximado pouco antes acompanharam a pisada, e Dona Pitiu cantou com gosto, batendo palmas e abraçando Sandro, que cantou e dançou junto a ela. (Anotações de campo, Aldeia Tuxá, Rodelas, 31 de agosto de 2017).

Nesse momento de alegria e performance espontâneas, Dona Pitiu Libana, filha da finada

Maria Libana e grande conhecedora de linhas de toré, cantou uma que dizia algo notável, que Sandro já me antecipara alguns dias antes. Num dos versos da cantiga, a tradição sobre aqueles índios diz: “falam língua grande/ também falam guarani.” Nisso parece contida uma concepção bastante coerente, do ponto de vista histórico, e bastante potente, do ponto de vista político, qual seja, a de que os povos indígenas da região, canoeiros e habitantes de diversas ilhas fluviais no São Francisco, por seu caráter de multilinguismo, legaram aos atuais Tuxá uma possibilidade de elaborar políticas linguísticas de maneira bastante ativa. Veríamos outra referência tuxá ao idioma guarani meses mais tarde, quando de nossa visita à aldeia de Minas Gerais, que discutiremos no capítulo três.

Quanto à *autodemarcação* do território, na tarde daquele mesmo dia acompanhei uma das primeiras ações políticas, por assim dizer, relacionadas ao processo. Saímos na caçamba de um caminhão para derrubar, na roça de coco de Roberto Vieira, dois grandes eucaliptos. A intenção inicial era derrubá-los para, posteriormente, erguer os postes centrais de duas grandes ocas na nova aldeia Dzorobabé. Além de Sandro, que dirigia, seguíamos eu, seu tio Roberto (dono da roça), Nato (que se mostrou fundamental para a ocupação contínua da nova aldeia, chegando a ela nos primeiros dias e praticamente jamais voltando à *rua*), Rivinha e o dono da motosserra.

Coube a mim, mais leve e – talvez – ágil, subir a escada escorada nos pés de eucalipto para amarrar em cada tronco uma corda a servir de guia para a derrubada. Com todos os homens segurando a corda, distantes das árvores e direcionando a queda dos troncos, conseguimos fazer com que nenhum coqueiro fosse atingido. Pode parecer um detalhe irrelevante, mas naquele momento a segurança dos coqueiros representou, para aquele primeiro grupo de pessoas envolvidas diretamente na *autodemarcação*, uma vitória: havia sido possível derrubar dois eucaliptos de 30 metros ou mais, em meio a um coqueiral produtivo e fonte de renda de Seu Roberto, sem que nenhuma palha fosse danificada. Sandro me entregou seu celular para que eu o filmasse falando, em vídeo, sobre aquele primeiro ato, com os demais homens em segundo plano e todos sobre o eucalipto tombado. O vídeo foi prontamente compartilhado com os Tuxá da Aldeia Mãe, e talvez naquele instante a retomada tenha ganhado um primeiro nível de concretude.

Figura 11: Derrubada dos eucaliptos para a construção das ocas em Dzorobabé (Foto do autor)

Quando saí de Rodelas, em fevereiro de 2018, os eucaliptos ainda se encontravam deitados no chão de Dzorobabé, ao lado do barracão coletivo, com sua madeira sendo seca e estalada pelo sol. Ainda assim, eram parte do processo: por mais que o levantamento das ocas não tenha ocorrido nos primeiros tempos, toda uma aldeia foi construída no correr dos meses. No começo de 2018, Dzorobabé já contava trinta e sete barracas de palha, grandes, repletas de variadas estruturas arquitetônicas. E aqueles postes centrais para as ocas, se não bastasse serem mais um projeto de futuro para a ocupação do *território ancestral*, eram também um testemunho de ocupações tradicionais das áreas hoje inundadas. Segundo o que Sandro me dissera na tarde em que os derrubamos, aqueles eucaliptos eram descendentes de árvores que havia na Ilha da Viúva, último território tradicional e de propriedade tuxá até o momento.

Figura 12: Barracão coletivo, primeira estrutura construída. Em primeiro plano, Sandro, com pintura corporal tuxá, setembro de 2017 (Foto do autor)

Figura 13: Construção do primeiro barracão do *clã* Arfer, setembro de 2017 (Foto do autor)

Figura 14: Construção de barraca em formato circular, outubro de 2017 (Foto do autor)

Figura 15: Vista da via principal da Aldeia Dzorobabé, com barracões em diferentes estágios de construção, outubro de 2017 (Foto do autor)

Esta re-habitação no território de Dzorobabé pouco a pouco se conjuga a elementos tradicionalmente experimentados pela vida tuxá na Ilha da Viúva, uma das referências preferenciais de indianidade no discurso pós-Itaparica. O evento de Dzorobabé, a constituição paulatina de sua aldeia, tem sido mobilizador de uma série de novos – ou renovados – entendimentos sobre o ser Tuxá. Não apenas a dimensão material da terra os interessa, como na expectativa de reconquistar uma área onde trabalhar e assegurar sua reprodução física e cultural, mas também sua dimensão simbólica, propriamente sociocosmológica, que veremos se intensificar com o passar do tempo e com a crescente possibilidade de práticas rituais na *autodemarcação*.

Na esteira dessa coleta de eucaliptos, com as fotos e vídeo circulando pelos grupos e redes sociais dos índios, na noite do mesmo dia eu já ouvia algumas repercussões. As pessoas na Aldeia Mãe começavam a vislumbrar um movimento mais concreto no que diz respeito a autodemarcar o território, a exigir seus direitos sobre uma terra de ocupação tradicional, reivindicação motivada não apenas pela situação atual pós-barragem, mas pelo próprio caráter de tradicionalidade da área – caráter ainda mais intensificado pela noção de Dzorobabé ser uma *terra ancestral*, de evidente *força*, e pela coabitação dos Tuxá com os antigos *brabios* e com a mata.

Até então, e por muito tempo mesmo depois do início da retomada, Dzorobabé era frequentada principalmente como balneário, e não para a execução de outras práticas, como as produtivas ou rituais. Mesmo a circulação pela área atrás de plantas e raízes medicinais (Pereira, 2013: 89) se dava em ritmo bem mais atenuado, no mínimo pela distância desde a Aldeia Mãe. Também pela presença coetânea dos *brabios*, antepassados e mesmo de *mestres encantados* no território, Dzorobabé se encontrava de certo modo fora do escopo ritual dos Tuxá naqueles primeiros momentos de *autodemarcação*. Isso parecia se dar por uma questão eminentemente de *força* cosmológica e não-humana do local, pois a coetaneidade de entidades cosmológicas e índios em retomada tornava a *força* daquele lugar ainda mais forte, como veremos no capítulo segundo. É

certo que tais tensionamentos entre espaços (geográficos) sagrados para os Tuxá e suas práticas rituais também variam de acordo com diferentes grupos político-rituais: alguns, como os mais próximos do pajé Armando, evitavam o envolvimento com práticas da *ciência* no lugar, por compreenderem sua *força* como certo limite do qual se aproximar apenas cautelosamente. Outros, orientados por diferentes especialistas rituais, por vezes poderiam buscar em Dzorobabé espaços para tais práticas, embora meus interlocutores mais constantes sempre frisassem o risco de fazê-lo.

Nesse panorama, a *ancestralidade* de Dzorobabé era exatamente o sentido-limite que muitos dos Tuxá não costumavam ultrapassar: devido às mudanças acarretadas pela saída da Ilha da Viúva e da velha cidade, poderíamos dizer que a *força*, isto é, o elã sociocosmológico e ritual que o povo de Rodelas manteve consigo, sofreu impactos consideráveis que o distanciaram mais e mais de uma relação *forte* com o complexo ritual da *ciência*. Ricardo Salomão apontava algo compatível ao dizer de um "enfraquecimento da força":

> A noção de "enfraquecimento da força Tuxá", expressão usada pelos índios está relacionada com todas essas mudanças sociais, econômicas e culturais que sofreram com reassentamento. Esse processo também foi sentido na esfera religiosa, onde existe uma relação profunda entre a crença no contato com os espíritos ancestrais indígenas e a ancestralidade da terra que ocupam. (Salomão, 2009: 11).

Por conta de tal *enfraquecimento*, os Tuxá chegaram a Dzorobabé de modo bastante cauteloso, sobretudo com relação a cantos de toré, ao balançar de maracás e outras práticas cotidianas que estão comumente relacionadas à *ciência*. Apenas com a constância no território, a partir de agosto, foram encontrando possibilidades mais ou menos confortáveis para executar tais práticas, que gradualmente passaram de linhas cantadas esporadicamente a torés mais organizados. A presença do pajé Armando na nova aldeia, que se intensificou após alguns meses, também favoreceu à maior parte dos Tuxá o pensamento de que seria possível reverter o quadro de *enfraquecimento da força*, que se arrastava por três décadas desde a barragem. Em dezembro de 2017, deitado numa rede à margem do São Francisco, eu ouvia Aldenora (filha do conselheiro Antonio Vieira e uma das mais antigas professoras da Funai) e Mariane Apako (neta do pajé e bastante dedicada à *ciência*) conversarem sobre *fortalecer a força*, algo que elas, dentre outros, viam como fundamental para a manutenção da vida na *autodemarcação*.

Na aldeia de Rodelas, em novembro de 2017, o pajé Armando Apako me diria que "a fonte do saber, da *força*, da declaração é lá [em Dzorobabé]. Onde foram encontrados, *eles*. Lá onde tá toda a *ciência*, onde foram encontrados, *eles*. Os *brabio*". E continuava, afirmando que a aldeia de Rodelas "é um galho, mas lá é o pé". "A raiz", arrematava, "é lá." E a esta metáfora, ademais,

cremos poder aproximar o já mencionado cognome de Dzorobabé: “aldeia avó”.

Figura 16: Detalhe à entrada do barracão dos Aprígio, do *clã* Jurum Marcelina. Outubro de 2017 (Foto do autor)

Àquela altura dos acontecimentos, entretanto, a *força* de Dzorobabé ainda desafiava as capacidades de *fortalecimento da força* dos Tuxá envolvidos no processo. Prova disso está em uma conversa ouvida de dois indígenas conhecedores da *ciência* que, nos primeiros dias de setembro, ainda falavam sobre a temeridade de realizar *trabalhos da ciência* em áreas como aquela. Para além de Dzorobabé, há um espaço próximo a Rodelas que não foi completamente inundado pelas águas, espaço *forte* e de grande significado para os índios. Este é o serrote, situado na então chamada Ilha do Serrote e que se mantém parcialmente à mostra, acima das águas que encobriram sua base insular. Dizem os Tuxá que aquele é um local de morada dos *encantados*, de uma onça que vive sob a formação rochosa e mesmo da Mãe d’Água (Salomão, 2006: 115). Também era dali que os mais velhos colhiam ervas para suas *obrigações*. Segundo pajé Armando, no serrote “tinha a medicina da água, lá. Do rio”, assim como na Ilha da Viúva “tinha outra força e outro poder”.

Entretanto,

> Aquele lugar sagrado acabou-se. Aquele cruzeiro ali, aquele serrote ali, eu alcancei um tempo, que os índios faziam festa lá, mas festa assim, da religião deles né. Não é festa de dançar, não. Festa da religião deles, faziam lá no serrote. Hoje em dia ninguém faz mais. E também não tem mais aonde, está tudo alagado. Isso tudo já é uma coisa, que quebra uma parte da força da gente, né. No mato, nesse tempo era

> uma mata virgem. Também já está tudo destroçado, né. Isso tudo é fraqueza para gente hoje em dia. (Pajé Armando Apako apud Salomão, 2006: 165).

A conversa ouvida dizia sobre alguns índios que, considerando-se conhecedores da *ciência* e especialistas rituais,

> inventaram de fazer trabalho no serrote, no meio do rio, e que por isso estavam mexendo com as coisas "ocultas". [O interlocutor] lembra que eles já tentaram trabalhar em Surubabel também, com resultados desastrosos. Como os Tuxá têm me afirmado, nem os mais velhos trabalham nessas áreas, pela *força* dos antigos que existe aí, tanto na praia quanto no serrote. (Anotações de campo, Rodelas, 01 de setembro de 2017).

Não obstante, a derrubada dos eucaliptos no último dia de agosto e o trabalho levado a cabo no dia seguinte serviram como primeiros passos para a aproximação com aquela localidade *forte*. Após os postes para as ocas, saímos atrás de estacas e mourões para erguer a cerca no perímetro da retomada. Nesse dia, diferentemente do anterior, o caminhão ia repleto de homens jovens que Sandro convocara na saída da aldeia, jovens que estavam todos conversando pela praça. A dinâmica básica desses primeiros dias era: subir no caminhão, ir até diferentes roças e pontos da estrada, coletar estacas, mourões, palhas de coqueiro e caibros na madeireira, levar tudo para o local da retomada em Dzorobabé e começar o processo outra vez.

No dia 02 de setembro, sábado, ficáramos desde a manhã na área da retomada enquanto o caminhão voltava para a cidade. Conosco, todas as coisas coletadas para cerca e barracas, mais uma porção de ferramentas com que cavar o solo pedregoso e ressecado daquele pontal. Dzorobabé, apesar de praia com uma faixa de areia bem extensa e dunas que acompanham a margem do rio, é paisagem de caatinga. A seca de meia década que afeta a região serve também para compactar o solo, já pedregoso, tornando-o dificílimo de escavar. Por isso, no primeiro dia, mesmo com alguns homens trabalhando desde a manhã até o entardecer, poucos buracos para aterrar estacas foram cavados.

Diferentemente da retomada de 2010, os Tuxá hoje ocupam uma área mais elevada do território, num pontal imediatamente à esquerda do acesso à praia. Depois de meses de ampliação da aldeia, a cerca de arame e algumas barracas já beiram a entrada da areia, mas o povo decidiu construir suas moradias e abrigos em terreno que, quando chegamos, era apenas pedra e cacto. No mapa, seguem os pontos de construção da retomada de 2010 e da *autodemarcação* atual:

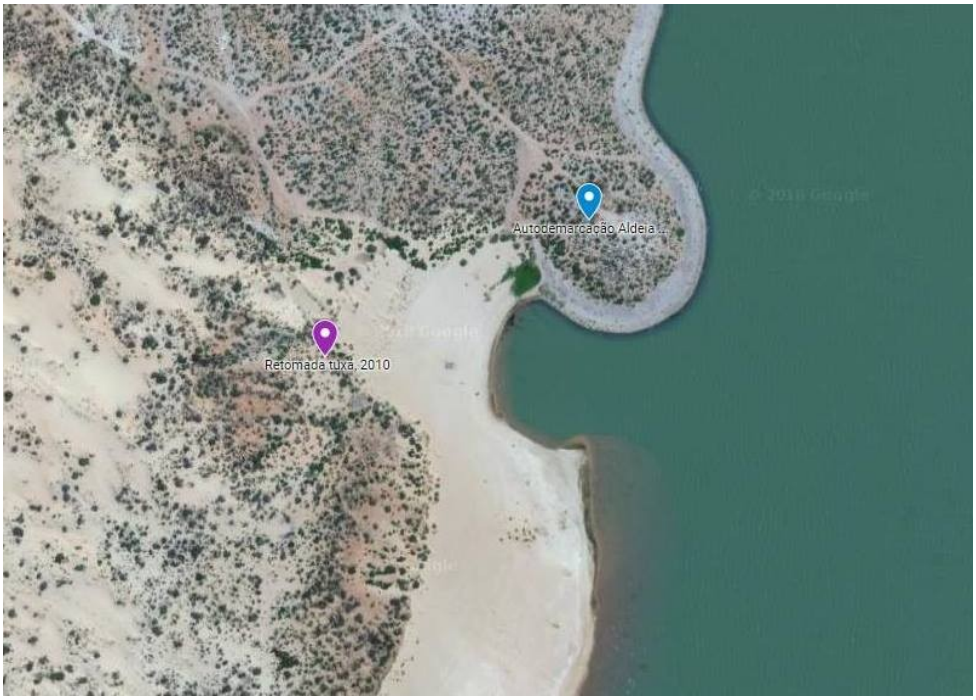


Figura 17: Pontos iniciais da retomada de 2010 e da *autodemarcação* de 2017, território tuxá Dzorobabé

Figura 18: Vista aérea da *autodemarcação* em 2019 (Foto: ASCOM/CBHSF)

Vale recordar que a ocupação da faixa arenosa, em 2010, parece-nos muito devida à

urgência que os Tuxá sentiram, naquele momento, de se contrapor a uma medida do então prefeito de Rodelas. Em 2017, dada a natureza judicial que conformava aquele contexto de "novo levante por sua afirmação Identitária e pela história de sua Origem que está ligada diretamente ao Território" (Nota…, 2017, s/p), a escolha estratégica dos Tuxá foi ocupar primeiro o pontal que dá acesso – e visão – à praia, mas que também os mantêm distantes o suficiente para que não haja surpresas quanto àqueles que circulam por suas terras autodemarcadas.

Entre 2010 e 2017, ainda, extensas áreas às margens da rodovia que liga Paulo Afonso a Rodelas e dá acesso a Dzorobabé, a BA-210, foram cercadas por não-indígenas, bem como ocupadas por indígenas de outras etnias (como Atikum, Kambiwá e Pankararé). Os Tuxá veem nisso uma clara reação à primeira retomada, dado não haver quaisquer interesses anteriores por parte dos *brancos* ou outros índios, segundo eles, naquelas terras. Com a materialização daquela primeira autoafirmação de pertencimento à terra, talvez tenha havido entre os não-indígenas a percepção de que logo se implementariam processos de identificação e demarcação territoriais, o que os deixaria sem quaisquer compensações pelas terras que supostamente possuíam às margens da pista.

Algo similar teria ocorrido a partir de 2009 quando, em decreto presidencial, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva indicou procedimentos para o reassentamento tuxá, prevendo desapropriação de um imóvel rural por interesse social. O primeiro decreto caducou sem que maiores ações fossem tomadas, mas em 2014 a ex-presidenta Dilma Rousseff assinou outro documento com a mesma finalidade, do que decorreram ações prévias para a desapropriação de uma área conhecida por "Baixa do Penedo" (Cruz, 2017: 63; Jesus Vieira, 2017: 17). À altura, segundo comentários comuns entre os Tuxá, não havia ocupação ostensiva daquela área, sobretudo não para a produção agrícola, mas devido aos decretos presidenciais e a alguns impasses legais decorrentes de mandados de segurança por parte de não-indígenas, mesmo o segundo decreto foi impossibilitado de se aplicar, desta vez por uma suspensão assinada em 2015 pelo ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Gilmar Mendes (Jesus Vieira, 2017: 16). Tal suspensão, entretanto, em meados de 2019 seria revogada, após uma oferta do juiz para que as partes buscassem conciliação. Como não houve desejo das partes em proceder à conciliação, e julgando os mandados de segurança não-indígenas como improcedentes, o ministro estabeleceu que o decreto retomasse sua validade processual.

Há, neste imbróglio jurídico e político, um elemento de especial interesse a nos servir de contraste para compreender a atual *autodemarcação*. Se todos os processos de compensação desde a construção da hidrelétrica de Itaparica apontavam para uma reparação fundiária por meio de homologações de Reservas Indígenas, isto é, territórios efetivados não pelo estatuto de sua

tradicionalidade, Dzorobabé estabelece outro marco: justamente por enfatizar o caráter de território tradicionalmente ocupado – a se formalizar em Terra Indígena – a *autodemarcação* não apenas instaura um momento político bastante preciso, mas o faz sem relegar ao esquecimento as obrigações de reparação ainda inconclusas.

Seja pelo histórico descumprimento da CHESF em conferir uma terra de uso coletivo aos Tuxá que optaram por ficar em Rodelas (Salomão, 2006), seja pelo mais recente caráter de "interesse social" que abalizava os decretos presidenciais (Jesus Vieira, 2017: 27), a reivindicação de Dzorobabé como território tradicionalmente ocupado mantém vivo o pleito por reservas indígenas que contemplem o povo desamparado pelo empreendimento hidrelétrico. Por meio dessa possibilidade de efetivação de direitos, os Tuxá vêem-se num processo de luta pela asseguração de suas terras indígenas nas imediações de Rodelas, referência histórica e cultural de pertença a seu território. A terra tradicional de Dzorobabé, mesmo quando for demarcada e homologada, não apaga ou substitui os direitos coletivos de reparação pela perda das ilhas produtivas e cachoeiras sagradas. Isto significa assumir que, a par de uma luta política legítima por identificação, delimitação e demarcação de Dzorobabé como território tradicional, o processo jurídico – e também político – de reparação pelo empreendimento da CHESF permanece no aguardo de uma resolução, o mesmo se aplicando ao decreto presidencial recentemente suspenso, mas ainda não caducado (Cruz, 2017: 64; Jesus Vieira, 2017: 16-ss).

Naquele sábado de início de setembro, o caminhão retornou por volta das 14h. Nele vinham várias das mulheres tuxá que, até então, haviam ficado pela Aldeia Mãe, e com elas várias malas, sacolas e apetrechos de cozinha. Enquanto os homens seguiam cavando buracos e tentando fincar estacas para o que seria um barracão principal, ou fumavam seus cachimbos sob a sombra tímida de um pau-pereiro, as mulheres inauguravam o primeiro fogo da retomada, uma pequena fogueira no chão onde prepararam o almoço coletivo. Seria ali que a cozinha principal do barracão coletivo se ergueria, em torno de outro pé de pau-pereiro – planta bastante presente na história e no cotidiano dos índios Tuxá.

Essa primeira divisão de trabalho que observei na *autodemarcação* prosseguiria como regra geral: aos homens, as tarefas brutas e braçais, como cavar o solo, quebrar e retirar pedras e, mais tarde, lidar com questões técnicas como encanações e reparo de motores (de carros e de água); às mulheres, o preparo das refeições e o cuidado com as barracas de palha que foram sendo, pouco a pouco, construídas. Tal divisão não era uma norma impermeável, entretanto: desde os primeiros dias viam-se mulheres retirando pedras do terreno e homens também quebrando palhas com que cobrir as barracas, mas a tendência geral da divisão permanecia.

Foi também em 02 de setembro que houve a primeira dormida no território, inaugurando

efetivamente o processo de *autodemarcação*. À noite, com alguns de nós sentados em torno da fogueira, ao lado do caminhão, Sandro tomou a palavra para discursar sobre aquele momento. Além de mim, estavam em Dzorobabé sobretudo membros de duas das famílias que historicamente centralizaram funções políticas e político-rituais em Rodelas: os Vieira, do já citado conselheiro Antonio, e os Apako, família do pajé Armando. Os Vieira são, na verdade, um grupo mais localizado dentro do *tronco* da família Cruz, a mesma do cacique Bidu, atualmente o cacique mais antigo dentre todos os rodelenses. Os Apako, por sua vez, são descendentes diretos de João Gomes Apako Caramuru Tuxá, o Capitão João Gomes ou *pai véi*, avô do atual pajé. Como mencionado, João Gomes foi responsável por grande parte das ações que permitiram aos Tuxá seu reconhecimento na década de 1940 (Salomão, 2006; Carvalho, 2011).

Antes que Sandro conseguisse falar, ainda na chamada de todos os índios dispersos pelas imediações, Carlinhos, seu primo, brincou com seu já conhecido estilo retórico ("agradeço a meu povo que tão aqui, tal, tal, tal…"), ao que todos riram, também conhecedores da dinâmica de liderança que Sandro costuma executar. Então, com todos os presentes reunidos em círculo próximo ao ponto inicial do acampamento – onde mais tarde se instalariam o barracão, cozinha e horta coletivos – Sandro assim se pronunciou:

> Bem, gente, olhe só. [Alguém atalha: "Dançar um toré amanhã", ao que Sandro responde "Não, não. Não é bem assim não"] Mas assim, hoje, ainda não virou a noite, é dia dois de… setembro de 2017. Nós estamos praticamente criando um vácuo de sete anos da primeira retomada que nós fizemos aqui nesse território denominado pelos antigo Dzurubabé, Surubabé, Surubabel como o branco batizou… E, depois desses anos, nossa comunidade fez refletir a partir da luta de alguns inocentes, de alguns que acreditaram que era melhor lutar do que aguardar. Isso ocorreu em 2010. Nós ficamos quase quatro meses, cinco meses; essa mobilização aconteceu dali daquela baixa [na praia], iniciada por jovens, estudantes, pessoas que tavam procurando informação, num momento que a comunidade achava que ia perder a sua história para o município. Passado esses anos, a comunidade entendeu que *Surubabel não era só história, mas era vida*. A comunidade entendeu que Surubabel não era só vida, mas *era também família*, *união, comunidade*. Hoje, depois desse decreto da justiça federal, há dois meses atrás, a comunidade se reorganiza e começa a *deixar as suas questões particulares* para pegar e fazer uma *comunhão como iguais.* Eu tô muito feliz porque, pela primeira vez, depois de muitos anos que eu vejo, que *a comunidade faz alguma coisa sem olhar o defeito do outro*. E é pela primeira vez, depois de muitos anos, que todo mundo tá pegando e almejando o melhor pro outro. Hoje nós consagramos, nessa lua abençoada, a *retomada* do território tuxá. E hoje nós consagramos, nessa lua abençoada, o *reavivamento* da nossa luta e da força de povo. Morta, perdida, esquecida, minada, destruída por uma geração que não acreditava na sua própria essência de ser índio. Hoje nós nos reforçamos e nos buscamos *enquanto povo indígena* a dizer "estamos vivos enquanto *povo*, enquanto *nação*". E minha tia Aldenora [Vieira] faz muito isso, por ser uma das guias da nossa tradição, está presente neste momento. Não é só um momento de jovens. É um momento de *comunidade*, é um momento de *família*, é momento de *aldeia* e é

> momento de *povo*. Hoje nós estamos retomando aquilo que é nosso. E por isso eu queria pegar e pedir a vocês que erguesse as mãos e pedir ao pai eterno, ao nosso bom Kupadzuá, rezando a oração que ele nos ensinou, para que ele nos abençoe, nos dê a graça, nos dê a benção, que aqui não saia infortúnio, que aqui não saia maldade, que aqui não saia nada de errado pra nossa nação, nem para os filho do Rudela. E aí nós pedimos ao nosso pai eterno, rezando a oração que ele nos ensinou [Seguem-se um pai-nosso e uma ave-maria] Deus pai, deus filho, deus poderoso, abençoe nossa comunidade, abençoe nosso povo. Nos dá o livramento, nos dá a coragem pra que a gente possa ser triunfante. Pra que nós seja abençoado com a vossa graça, com nossa mãe, virgem poderosa, com *nossos senhores encantados*, *senhores guias de luz*, dando livramento [ouve-se uma vocalização de algum dos presentes, como em resposta à evocação das entidades cosmológicas] de todo mal, pra que a gente possa ser triunfante nessa jornada. Em nome de Deus pai, todo poderoso, em nome da Virgem poderosa, com a graça de Deus pai, que assim seja. (Sandro, Dzorobabé, 02 de setembro de 2017, grifos nossos).

Nota-se, na fala de Sandro, uma capitalização do processo político corrente em favor de um discurso potencializador da convergência de interesses até então vistos como dissonantes, no seio da aldeia – e, pode-se dizer, também entre os Tuxá de Rodelas como um todo. Essa ideia de que, com a *autodemarcação*, "a comunidade se reorganiza e começa a deixar as suas questões particulares para pegar e fazer uma comunhão como iguais", que Sandro evoca na primeira noite, era uma constante nas falas tuxá durante aqueles primeiros dias, por mais que, certamente, houvesse ainda desentendimentos e tensões em determinados pontos. Nessa nova convergência possível estariam atenuadas todas as demandas e discordâncias anteriores, desde as divisões familiares causadas pelo processo de deslocamento quando da barragem até as disputas internas que foram acompanhando o desenrolar das negociações com a CHESF. A atualidade da organização política tuxá passará, também, pela importância da dimensão geracional. Com a *autodemarcação* e a subsequente criação do Conselho, que respeita e acolhe as lideranças tradicionais – caciques e pajé – mas oferece espaços de representação e decisão a jovens e novas lideranças, os conselheiros, a ideia de "deixar suas questões particulares", isto é, oriundas de divisões políticas de gerações anteriores, e fortalecer um engajamento com perspectivas de futuro parece mais alcançável.

Sobre essas negociações anteriores que por vezes criaram dissensões entre grupos políticos no seio da própria Aldeia Mãe, encontra-se uma sintomática, ocorrida no final dos anos de 1990. Segundo Salomão nos conta, e como pude ouvir algumas vezes dos próprios Tuxá em Rodelas, em 1999 a CHESF propôs aos índios uma indenização em dinheiro, em lugar da devida demarcação de uma terra indígena para aqueles que ficaram na cidade e que haviam perdido suas áreas produtivas, a exemplo da Ilha da Viúva. A partir disso,

> A comunidade Tuxá de Rodelas se divide em dois grupos, a saber: um a favor da implementação do projeto irrigado liderado pela autoridade tradicional Cacique Bidu, filho do Mestre Eduardo, e o outro grupo a favor do recebimento em espécie,

> liderado pelo Cacique Anselmo [Libana], constituído de advogado próprio, chamado de Grupo União. Segundo levantamento realizado pela FUNAI, o Grupo Bidu era formado por 328 índios divididos em 87 famílias residentes na aldeia, e por 118 índios divididos em 29 famílias residindo fora da aldeia; enquanto o Grupo União era formado por 129 índios divididos em 32 famílias residentes dentro da aldeia, e 120 índios divididos em 32 famílias residentes fora da aldeia. (Salomão, 2006: 155-156).

Essa divisão de 1999, no âmbito das negociações com a CHESF, certamente não será capítulo único na história dos Tuxá em Rodelas – para não mencionarmos as cisões decorrentes da própria barragem, que motivaram a ida de distintos grupos para outras localidades, como vimos na introdução. Salomão (2006: 87-ss) reflete sobre tais dissensos já desde a década de 1960, narrando um episódio em que Mestre Eduardo, à época liderança ativa entre os Tuxá, teria sido acusado de buscar acordos com o posto indígena, chefiado por um não-índio, a fim de beneficiar seu grupo familiar. Essas tensões entre grupos político-familiares são certamente constantes em todos os momentos da história política tuxá. A profusão de caciques, apontada na introdução, em parte corresponde às tentativas de lidar com tais tensões e divergências político-familiares: em se sentindo pouco representado – ou preterido – pelos cacicados existentes, determinado grupo familiar poderia se articular em torno de uma nova figura de liderança, e assim constituir, dentro da própria Aldeia Mãe ou fora dela, uma nova pessoa a representar tais interesses. Estes serão, claro está, os casos de caciques como Doutor, Ancelmo Libana, Uilton Anália e Antônia Flechiá na Aldeia Mãe e, fora dela, mas em Rodelas, Mirleny Libana e Raimundo Flechiá, como detalhamos.

Na fala de Sandro, acima citada, é claro que o plano de seu discurso político aborda os acontecimentos de forma positivada, no mais das vezes, sobretudo quando enunciados publicamente por uma liderança de fato como Sandro – alguém que age "pra mediar, pra falar a mesma língua", ouviríamos de uma liderança jovem, dias depois. As diversas instâncias de organização política explicitadas nesta fala de Sandro – mas também em outros momentos de ação política dos Tuxá, que pude observar enunciadas por distintos sujeitos – indicam de partida um projeto político. A própria concepção genérica de comunidade, ao que nos parece, é acionada pelos Tuxá como referência média de determinado coletivo indígena com pautas comuns explícitas, e também com certo nível de convivialidade intensa. Assim, será comum ouvir na Aldeia Mãe que esta seria uma *comunidade*, enquanto a relação com outros Tuxá (da rua ou de outras cidades) se daria no plano de identificação enquanto *povo*.

Do mesmo modo, começa a surgir em Dzorobabé, a partir da *autodemarcação*, uma compreensão mais alargada de *comunidade*, que envolveria relações de ação política, negociações, ajustes e diferenças entre Tuxá de distintos grupos políticos, mas que por força da *autodemarcação* se encontram juntos. As decisões da *comunidade* em/sobre Dzorobabé, assim, não se dão do mesmo

modo que as decisões da *comunidade* na/da Aldeia Mãe. Em Dzorobabé, essa referência comunitária diz respeito à luta travada pela asseguração do território, e por isso envolve Aldeia Mãe, o grupo de cacique Raimundo e o grupo da cacica Mirleny.

A ideia de *comunidade* como referência política ganha contrastes em outros espaços indígenas, como o da escola. Sendo única unidade escolar indígena tuxá em Rodelas, a Escola Estadual Capitão Francisco Rodelas situa-se na Aldeia Mãe. Entretanto, atende também a estudantes das famílias tuxá de fora da aldeia. Daí, a *comunidade escolar* ou a *comunidade tuxá* relacionada à escola acabam se configurando como categorias de referência que perpassam a distinção mais estritamente territorial que apontamos acima, diferenciando *comunidades* na Aldeia Mãe, em Dzorobabé ou nos diferentes grupos tuxá que são reconhecidos pela Funai mas residem *na rua*.

Para que se compreenda melhor o que referimos por ação política e negociações entre distintos grupos tuxá com vistas a um projeto político, alguns episódios iniciais da *autodemarcação* serão ilustrativos. Quando primeiro chegamos a Dzorobabé para cavar as fundações do barracão principal, notou-se que pouco à direita, onde depois foi lavrada a horta coletiva, algumas estacas já marcavam um perímetro, e alguém informou pertencerem ao grupo do cacique Raimundo, que no dia anterior estivera pela área para demarcá-la. Arrancadas as estacas, já que o grupo que denominamos núcleo inicial propunha-se a ocupar aquele pontal de modo coletivo, seguiu-se com o trabalho. Assim, quando o núcleo inicial da retomada, grupo múltiplo, mas centralizado na figura de Sandro, encontrou uma ação demarcatória de outro grupo tuxá, o de Raimundo, estabeleceu-se uma divisão inicial de interesses, que vimos se intensificar na semana seguinte.

Até aquele momento, os grupos tuxá da Aldeia Mãe e o grupo Tuxá das Margens do São Francisco, liderado pelo cacique Raimundo, não compartilhavam de muitos projetos sociais e políticos comuns. Como apontamos pouco acima, entre 2007 e 2008 o grupo de Raimundo ocupava uma terra próxima a Dzorobabé, em retomada, sem contar com a participação da Aldeia Mãe – algo que marca claramente os projetos políticos até então distintos dos dois grupos. Tornaremos a isto mais adiante, ao tratarmos da criação do Conselho Tuxá da Aldeia Mãe, que na esteira da *autodemarcação* veio a congregar não apenas os grupos da aldeia, mas também os de Raimundo e Mirleny, domiciliados fora da Aldeia Mãe. Por enquanto, e para que não se estabeleça a impressão de haver apenas dois grupos políticos tuxá em Rodelas, um contraposto ao outro, cabe salientar que mesmo não fazendo parte dos Tuxá da Aldeia Mãe, o grupo da cacica Mirleny já se associava aos projetos políticos dos aldeados, inclusive participando da retomada de 2010. Por outro lado, ainda que formalmente reconhecida como uma unidade administrativa – para efeitos de atuação da Funai e do SESAI, por exemplo – a Aldeia Mãe tampouco se configura como comunidade homogênea e

de lideranças centralizadas. Basta pensarmos na existência de seus cinco caciques, ainda em 2017.

Após a definição do espaço coletivo, e pela urgência sentida pelas famílias tuxá que começavam a chegar a Dzorobabé, nos primeiros dias houve uma divisão provisória de terrenos, que acompanhava a estrada de terra até o barracão coletivo. Essa primeira divisão territorial acabou por configurar uma rua principal – depois chamada de Baixa Grande – que conduzia até a área comum. Houve, imediatamente, um processo de demarcação dos lotes com preferência para as pessoas que se encontravam mais envolvidas no dia a dia desta *autodemarcação*, mas considerando também o engajamento na luta pela terra que se iniciava, como ponto de referência, na retomada de 2010. Assim, os primeiros dias foram de adequação e busca de equilíbrios no que diz respeito à divisão inicial dos lotes, tarefa certamente delicada e repleta de pequenas – e nem tão pequenas – rusgas entre grupos familiares.

Além de contemplar famílias dos mais diferentes *troncos* familiares, a primeira divisão também estabeleceu um padrão habitacional de casas praticamente conjugadas, muito similar à disposição da "rua dos índios" na velha cidade de Rodelas. Na foto a seguir, croqui inicialmente elaborado por um membro do *tronco* Jurum Vieira, vê-se a disposição da nova aldeia pouco a pouco construída: o espaço superior, "coletivo", é onde se instauram o primeiro barracão, cozinha e horta coletivas, depois do qual está o rio São Francisco. À direita, no meio dos lotes, "rua" representa a saída para a faixa de areia de Dzorobabé.

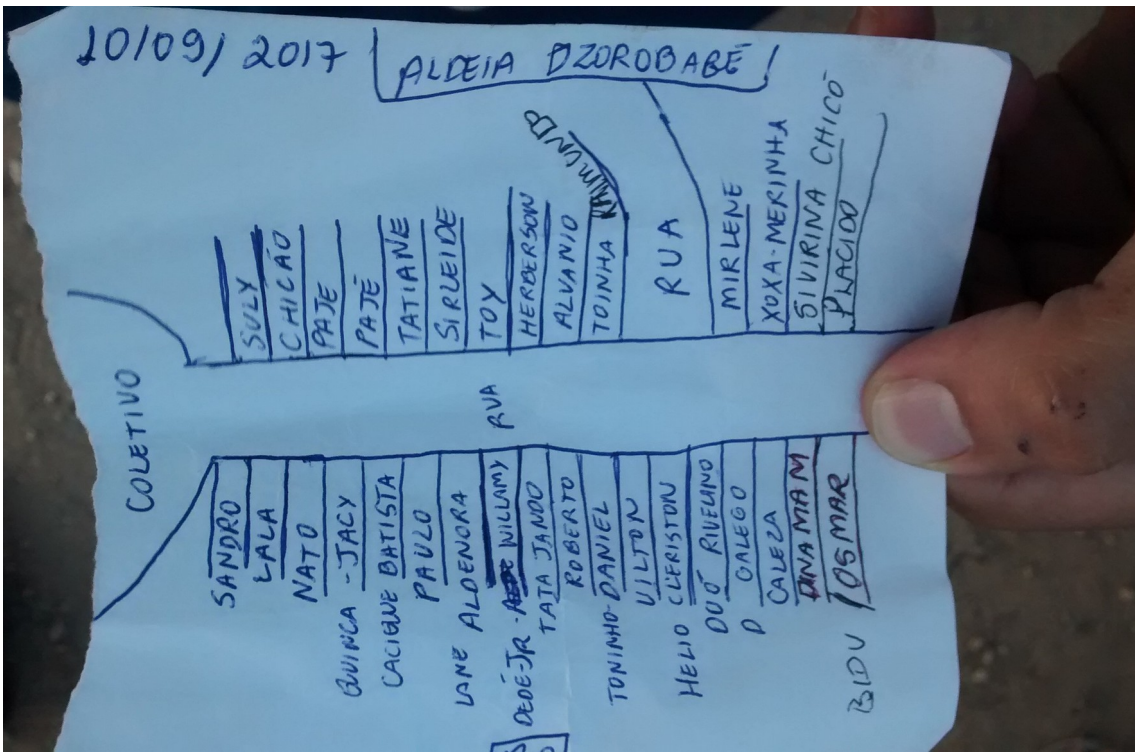


Figura 19: Croqui das primeiras divisões de lotes familiares para a construção dos barracões (Foto do autor)

Já entre os primeiros lotes designados, encontram-se espaços para muitas famílias, de *troncos* dos mais diversos – e não apenas para aqueles que chamamos aqui de núcleo inicial da *autodemarcação*. Lê-se, em sequência, nomes que passam pelos *troncos* Jurum Vieira, Libana, Apako, Padilha, Arfer, Anália, Juntá, Jurum Marcelina, Flechiá e assim por diante.

Em 10 de setembro haveria novo atrito entre o núcleo inicial da *autodemarcação* e o grupo do cacique Raimundo Flechiá, que limpava uma área por detrás dos lotes da "rua principal". O episódio pareceu-me singular pela exacerbação das relações políticas intraétnicas e pelos movimentos que desencadeou, sobretudo nas dinâmicas de convivialidade entre distintos grupos políticos e cacicados. Como já aventado, o território de Dzorobabé tem canalizado grande parte das ações políticas dos Tuxá de Rodelas, desde seu início. Por isso, esses movimentos de atrito e acomodações entre grupos indígenas parecem corresponder a um processo bastante significativo para o povo Tuxá, qual seja, sua organização política (evidenciada na criação do Conselho, adiante) e o fortalecimento de um engajamento pela asseguração da terra.

Até a *autodemarcação*, a Aldeia Mãe e os Tuxá das Margens do São Francisco não encontravam agendas compatíveis nas quais se envolver, e as reivindicações e lutas políticas pareciam divergir mais do que se aproximar. É certo que, mesmo dentro da Aldeia Mãe, uma variedade de interesses políticos também se encontra presente, sobretudo pela multiplicidade de cacicados, muito relacionados aos grupos familiares aldeãos. Mas o histórico recente de engajamentos políticos do grupo de cacique Raimundo, por um lado, e por outro o grupo mais múltiplo da Aldeia Mãe, com seus cinco caciques, parecia de mais difícil aproximação.

Os Tuxá das Margens do São Francisco têm reivindicado, através do cacique Raimundo, direitos e reconhecimentos institucionais por parte de órgãos como Funai e SESAI, pelo que têm sido atendidos ao longo dos anos. As cestas básicas distribuídas pela Funai, por exemplo, chegam a Rodelas divididas em três cotas para os Tuxá: Aldeia Mãe, Margens do São Francisco e grupo de Manoel Valério, da mencionada cacique Mirleny. Ainda, o cacicado de Raimundo Flechiá efetuou uma retomada no ano de 2007, ocupando um imóvel rural alguns quilômetros a jusante de Dzorobabé. Segundo os próprios, desde pelo menos aquela retomada os Flechiá se compreendem como um grupo forte no engajamento político – e, podemos adiantar, também na *ciência.*

Traçando certas relações de parentesco e proximidade política dos cacicados, podemos também considerar a divisão organizacional dos Flechiá, *tronco* familiar, em dois grupos: o de Raimundo, com os já referidos Tuxá residentes fora da aldeia, e o de Antônia, também professora engajada no projeto de valorização do Dzubukuá, que representa os Flechiá da Aldeia Mãe.

Cremos serem relevantes tais delimitações organizacionais, sobretudo no contexto da *autodemarcação* de Dzorobabé e da reconfiguração das lideranças políticas tuxá em Rodelas, para

não incorrermos em demasiadas imprecisões. Já pudemos estabelecer que, quando de nossa chegada a Rodelas, havia sete caciques tuxá representando sete grupos políticos, muito embora em diálogo, à exceção do grupo de Raimundo, mais autônomo até aquele momento. Isso já parece diferir do cenário encontrado no início dos anos 2000 por Salomão (2006: 160), e difere sobremaneira da organização política tuxá que Carla Souza de Camargo (2017) descreve. Esta, tendo feito sua pesquisa etnográfica em 2015, com uma série de grupos étnicos nordestinos, afirma apenas que "Os Tuxá de Rodelas têm dois caciques, Raimundo Nonato e Anselmo da Conceição" (Camargo, 2017: 46, n. 21).

Como sabemos desde Salomão, a organização política dos cacicados tuxá em Rodelas contrariam centralmente a afirmação de Camargo. Não obstante, as redes etnográficas interétnicas pelas quais a antropóloga circulou, como já enunciado acima, talvez nos permitam compreender algumas das razões de sua imprecisão descritiva: a autora não se propõe etnografar um povo indígena, mas as ações de diversos sujeitos indígenas do sertão de Itaparica, área de abrangência tanto da barragem quanto de impactos ocasionados pelo projeto de transposição do São Francisco. É nessa etnografia em rede que ela trava conhecimento com sujeitos tuxá envolvidos, de diferentes maneiras, em movimentos sociais e indígenas também diversos. O caso mais emblemático para sua tese é a aproximação inicial com Francisco Carlos Dipeta dos Santos Assis, irmão de cacique Raimundo e, portanto, parte de seu grupo familiar e político.

Dipeta era, à época do estudo de Camargo, representante da APOINME e membro ativo do movimento indígena pelas demandas políticas na Bacia do São Francisco. Casado com uma indígena Pankará e residindo em Itacuruba-PE (Camargo, 2017: 178), sua filiação política junto ao grupo tuxá de Raimundo talvez evidencie o contexto que permitiu a Camargo afirmar serem este e Ancelmo os caciques dos Tuxá em Rodelas – muito embora mencione o cacique Bidu, de certo modo historicamente e sem apresentá-lo como uma liderança ainda atuante, ao afirmar seu papel político na ocasião da mudança para a nova cidade (Camargo, 2017: 175). Torna-se compreensível, deste modo, que as possibilidades de circulação pelo campo tuxá tenham se mostrado, à tese de Camargo, muito mais próximas dos grupos de Raimundo e Ancelmo do que daqueles cacicados e grupos familiares historicamente mantenedores de posições políticas na Aldeia Mãe, como os Cruz (de Bidu), os Vieira, também Cruz, mas descendentes do finado conselheiro Antonio Vieira, ou ainda os Apako, do atual pajé Armando e do sempre lembrado Capitão João Gomes.

Dada a multiplicidade de cacicados na conjuntura tuxá em 2017, o episódio de 10 de setembro adquire destaque, sobretudo pelas oportunidades que me oferecem de observação e interlocução com diferentes grupos políticos. Assim que o grupo de Raimundo foi abordado pelo núcleo inicial da *autodemarcação*, que os orientou a não mais limpar o terreno por trás dos lotes, já

que o plano inicial era estabelecer as primeiras barracas familiares ao longo de uma rua, deu-se uma discussão significativa entre alguns índios das famílias sobretudo Flechiá de Raimundo e Cruz, dos Vieira. Ouviam-se acusações, por parte de pessoas de tais famílias de favorecimento para determinada família indígena, e também respostas de que outro grupo familiar não se inteirava dos acordos e planos coletivos, chegando à *autodemarcação* sem buscar o diálogo com o núcleo inicial que já estava no local.

Depois desse desentendimento, e com o grupo de Raimundo Flechiá abandonando o terreno por trás dos lotes e subindo a rua para limpar uma nova área, há outro atrito, agora com relação aos lotes que, desde mais cedo, já vinham sendo demarcados para famílias envolvidas mais diretamente com as retomadas (de 2010 e 2017) da Aldeia Mãe (cf. figura 16). Neste momento, duas figuras bastante presentes em distintos movimentos políticos tuxá, Sandro e Dipeta, assumem rapidamente o centro do acontecimento, até que se chegue a uma acomodação.

A discussão que se estabelece diz respeito aos entendimentos, até aquele momento, dos direitos territoriais e étnicos que envolvem a questão da *autodemarcação* e da futura demarcação de Dzorobabé a ser realizada pelos órgãos competentes. Partindo para um lote que, segundo o mapa provisório, já havia sido destinado a outra família, o grupo de Raimundo Flechiá inicia um tensionamento sobre os limites da retomada iniciada pelo núcleo que Sandro representava. Vale ressaltar, entretanto, que esse núcleo não buscava, ao menos publicamente, monopolizar todos os lotes iniciais, muito embora a centralidade de Sandro como liderança a quem todos recorriam, desde o princípio do movimento, pudesse reforçar tal impressão. Como a figura 16 evidencia, ainda que seja um croqui completado após o evento aqui descrito, a ocupação dos primeiros lotes na rua da Baixa Grande intercalava famílias dos mais diferentes grupos familiares – os *troncos* ou *clãs* que veremos se consolidar na criação do Conselho Tuxá, dois dias depois.

Por outro lado, é claro que as disputas por demarcação de lotes e afirmação de representatividade no engajamento da *autodemarcação* apontam para um tensionamento dos papéis de liderança e representação política. Embora a tendência seja *somar na luta*, como veremos abaixo, em determinadas situações o estabelecimento de limites e atribuições políticas a um ou outro indivíduo – ou grupo político – adensa o jogo de disputas, enfrentamentos e mesmo concordâncias, num processo de franca negociação. Estando presente na situação, e a fim de não perder detalhes do jogo de disputa, negociação e tensionamento protagonizado por Dipeta e Sandro, imediatamente liguei meu gravador digital para, no mínimo, ter naquele áudio um material a me refrescar a memória em momentos futuros, quando da escrita desta tese. Não obstante, a importância dessa negociação entre sujeitos políticos – e os grupos políticos-familiares aos quais pertencem e que representam – se tornou tão evidente no correr dos dias, como veremos, que os próprios atores

reconheceram a validade de transcrevê-la aqui, estendendo o consentimento que me concediam, de estar presente em situações como àquela, ao consentimento de refletir sobre o material da maneira que julgasse mais produtiva – para meu trabalho e, certamente, para seus próprios entendimentos acerca das relações políticas, atritos e acomodações que a *autodemarcação* estimulava.

Na altercação, Dipeta insiste sobre o direito que têm, sendo também Tuxá, em demarcar um lote para o grupo de Raimundo. Sandro concorda, mas retruca com veemência que esse direito deve vir atrelado à participação das decisões coletivas. O episódio é sintomático pela caracterização que oferece daquele momento inicial, bem como das dinâmicas de diálogo e progressivo comprometimento entre diferentes grupos políticos familiares, no sentido de estabelecer pautas de uma luta étnica e territorial unificada frente aos desafios que se previam para o futuro.

Há, ainda, um elemento de grande importância que, no calor da hora – tanto das divisões de lotes quanto da discussão abaixo – talvez não tenha sido considerado em toda sua plenitude: a criação do "conselho tribal", posterior Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), que organizou os Tuxá de Rodelas em grupos familiares (*troncos*/*clãs*) e que, a despeito de portar o nome da Aldeia Mãe, também se pretendeu deliberativo com relação a pautas tanto de Dzorobabé quanto dos Tuxá de Rodelas de modo geral. Naquele dia de intensa acomodação entre diferentes famílias, com os lotes demarcados inicialmente a toque de caixa, os envolvidos na *autodemarcação* preferiram não aguardar pela reunião de criação do conselho, que também disporia sobre as divisões da terra autodemarcada e os limites para construção de barracões. Veremos, na discussão entre Dipeta e Sandro, que essa reunião surge como tópico e indicativo dos processos organizacionais que aquelas primeiras semanas de *autodemarcação* exigiam dos envolvidos.

> [Sandro] Assim, eu não entendo por que vocês não têm que me ajudar.
> [Raimundo] Não, estamos aqui pra ajudar.
> [Dipeta] Não, eu queria esperar a reunião, mas eu cheguei… como você diz, é quarta-feira, terça-feira… aí ontem, devagarzinho, eu abri por aqui, já que é quarta-feira, aí quando eu cheguei hoje [aí o pessoal já foi aí, demarcando]…
> [Sandro] Mas vem cá, véi, me desculpe. Me desculpe. Eu tenho muito problema…
> [Dipeta] Eu sei.
> [Sandro] Não custa me conversar com nada, não. Sem saber se tava… Depois que fez aquela algazarra com todo mundo, comigo também: "É aqui!, é aqui!"
> [Dipeta] Não, eu não fiz algazarra nenhuma, não.
> [Sandro] "AQUI! É aqui! Eu não saio daqui!", não é algazarra não?
> [Dipeta] Não é algazarra não.
> [Sandro] Não… é o quê? Então é o seguinte, eu digo: bem, epa, peraí, tem um lugar que a gente já combinou, conversamos com o grupo, pra resolver os problemas, porque Dipeta teve aqui, demonstrou solidariedade, trouxe Xandão [Pankararu, cineasta] que faz filmagem, conversei com Raimundão, nós vamos quebrar as arestas… e assim é a respostas que cê dá? E cê diz que não é algazarra?
> [Dipeta] Não é algazarra não, não é algazarra.
> [Sandro] Tá bom, tá bom. Depois a gente conversa [começa a se afastar].

[Raimundo] Ei, peraí.
[Dipeta] Não, venha ouvir, venha ouvir […] Você tá dizendo que é algazarra, não é algazarra não. Duas vezes. Duas vezes. Uma, marcou o terreno, tirou uma, marcou o terreno, tirou outra. Aí eu… cê acha que não pode ficar chateado?
[Sandro] Você quer que eu vá lá no Pankará, marcar um terreno lá? E você vai me aceitar lá?
[Dipeta] Peraí. Você acha que não é… que a gente não pode ficar chateado, não?
[Sandro] Eu concordo com você…
[Dipeta] Então.
[Sandro] Chamei você, a atenção, disse: Dipeta, teve aqui a marcação de Raimundão, só que ele marcou… lhe falei, Dipeta! […] Ele marcou no lugar errado, que essa área é coletiva. O povo tão construindo aqui, mas é parcial. Se vocês quiserem construir, inclusive os Brune, os Flechiá, tão fazendo ali, mas não é definitivo. Nós tamos negociando pra fazer daqui, depois da oca. Menti em algum lugar?
[Dipeta] Não, não mentiu não.
[Sandro] Então por que vocês quer arrumar mentira onde a palavra é verdadeira?
[Dipeta] Mas peraí. E os que pediram a rua lá, não viram lá ontem, onde tava limpo? Não podia deixar, não? Desde ontem que o povo andou lá [atrás dos lotes], e eu marcando lá desde ontem. Oxe.
[Raimundo] Para com essa história. Vai ser decidido na reunião, quarta-feira.
[…]
[Sandro] Ontem teve uma briga porque fulano foi dizer que eu tinha conversado com Raimundo, que eu tinha conversado com Dipeta, que eu tinha falado isso, falado aquilo, e aí houve uma discussão de mãe mais não sei quem… Então assim, não é resposta boa a que vocês tão me dando. Me desculpe…
[Dipeta] Mas independente de que aceita ou não aceita, eu vou… Se me tirar, eu vou tá aqui dentro. Porque eu sou Tuxá do mesmo jeito.
[Sandro] Você é Tuxá do mesmo jeito, mas você não começou a briga. Isso tem que respeitar quem começou. No mínimo isso!
[Dipeta] Que briga?
[Sandro] Nós começamos aqui em 2010… Tenho que jogar isso pra você.
[Dipeta] Continuou? Continuou?
[Sandro] Continuamos cinco meses.
[Dipeta] Não…
[Ciça, esposa de Raimundo] Nós passamos foi um ano, lá na outra.
[Sandro] Se você vê… se você vê o processo…
[Dipeta] É território tradicional? Meu primo, meu primo, é território tradicional?
[Sandro] Você não tem que ter, pelo menos, respeito por quem começou, não?
[Dipeta] Meu primo, é território tradicional?
[Sandro] É lógico que é.
[Dipeta] Então pronto.
[Sandro] Mas quem vai começar, e quem vai pegar e negociar é o povo. Através de uma comunidade.
[Dipeta] Então pronto. Então…
[Sandro] Você pode entrar pela janela. Entre pela janela, pule pela janela…
[Dipeta] Se eu me sitiar num pedaço de terra, se eu me sitiar num pedaço de terra… Eu não vou fazer isso, certo? Eu não vou fazer isso…
[Raimundo] Vamos esperar.
[Sandro] Então o seguinte: se você quer ir pelo lugar mais fácil, que é esse aí, pega um pedaço de terra lá na frente, peça uma gleba de terra…
[Dipeta] Não… Deixa eu dizer…
[Sandro] Agora, *esse aqui*!, esse que eu marquei junto com meu povo, aí você não entra!
[Dipeta] Deixa eu dizer…

> [Sandro] Se você começar pelo problema, nós bate no problema. Vá lá na frente, marque o seu terreno, entre. Agora, esse aqui quem marcou foi nós. Daqui pra lá, que a gente botou picada, você não entra.
> [Dipeta] Mas não é isso. Se eu entro ali? Na beira do rio?
> [Sandro] Você não entra.
> [Dipeta] Eu entro.
> [Sandro] Quem marcou foi nós.
> [Dipeta] Eu vou entrar, na beira do rio…
> […]
> [Raimundo] Não adianta se exaltar, não.
> [Sandro] Eu só tô dizendo o diagnóstico meu, minhas colocações, e pedindo a Dipeta, e dizendo que tudo que foi dito com meu cacique Raimundo, que é o cacique…
> [Raimundo] Pronto. Pronto…
> [Sandro] Você é o cacique, eu me reporto a você. Dipeta não é o cacique, você é o cacique […] O meu cacique Raimundo, falei com ele, dialoguei com ele, disse que ia levar o caso pra comunidade. Tive me desabafando com minha cacique Mirleny hoje, se ela é testemunha pode sustentar a palavra agora… Disse que a gente, nessa luta, tem que abraçar todo mundo. Falei com tio Bidu, falei com a comunidade que tava aqui, falei…
> […]
> [Sandro] Agora nós precisamos de vocês para enfrentar os problemas que vão vir lá na comunidade. Nós vamos ter uma reunião comunitária, vamos ter que falar com o pessoal, vamos ter que dizer que nós vamos ter que agregar, vamos ter que aceitar todo mundo, vamos ter que esquecer passado de gente que fez isso, fez aquilo… (Áudio, *autodemarcação* de Dzorobabé, 10 de setembro de 2017).

O caráter mediador de Sandro, embora exaltado, fica evidenciado pelas tentativas de fazer dialogarem os interesses legítimos do grupo de Raimundo com as expectativas que já vinham sendo elaboradas pelo núcleo inicial da *autodemarcação*, que contava não apenas com Tuxá da Aldeia Mãe, mas também com os indígenas do grupo de cacica Mirleny. Sandro, como exposto, assume a liderança da ocupação desde o início da retomada de Dzorobabé, e por isso busca demonstrar sua autoridade nos assuntos relativos a essa nova organização, função política continuamente respaldada e reconhecida pelas lideranças tradicionais, sejam caciques ou pajé.

Mediador também se mostrou o cacique Raimundo, que ponderou a situação enquanto Sandro e Dipeta debatiam, enunciando claramente o papel que via como desejável para seu grupo: "Nós tâmo aqui pra somar, tudo pra somar […] E agora já não sabe onde é [o terreno destinado aos Flechiá]? Então pronto, acabou a zoada." Raimundo ainda elegeria este episódio como ponto de virada nas relações de seu grupo com a Aldeia Mãe: na noite do Natal de 2017, enquanto conversávamos junto aos eucaliptos, o cacique recordaria "daquele dia" a partir do qual, no que toca à *autodemarcação*, passaram a trabalhar juntos pelo povo Tuxá como um todo.

Ao fim da discussão, observamos Sandro convocar o auxílio dos Tuxá das Margens do São Francisco para enfrentar "problemas que vão vir lá na comunidade", em clara menção à Aldeia Mãe. Dado o quadro de distinção política organizacional entre Aldeia Mãe e Tuxá das Margens,

esse apelo é também evidenciador da dinâmica abrangente, porque com vistas a um território tradicional, que se delineava naquela situação. A ideia de demarcação promovida pelo núcleo inicial – "meu povo", como Sandro diz – estabelece balizas explícitas através das quais a *autodemarcação* passa a se consolidar. Neste contexto, é de extrema relevância o entendimento de diversos Tuxá da Aldeia Mãe de que o povo de fora da aldeia também deveria somar à luta, processo que pude acompanhar no decorrer de minha estada em campo.

Na noite após a discussão relatada, quando em Rodelas, Dipeta me viu na rua e parou para conversar comigo sobre o ocorrido. Contou um pouco sobre a relação de sua família com os Tuxá da Aldeia Mãe, e disse que após o episódio em Dzorobabé, conversando com o cacique Raimundo, haviam resolvido acalmar a situação e realmente *somar na luta*, e respeitar o "cacique" Sandro – sobretudo, complementava, por sempre terem sofrido preconceito, desde pelo menos a barragem, quando não se incorporaram à aldeia e permaneceram à margem das políticas tuxá.

O apelo de Sandro para que o grupo de Raimundo somasse na luta, bem como a declaração de Dipeta no mesmo sentido, parecem apontar para a renovação de determinados processos políticos tuxá ou, pelo menos, suas ampliações. A própria variação lexical que apontamos, entre o uso de "retomada" e "autodemarcação" para designar o processo corrente, indica certos ajustes de cunho profundamente político e significativo para os Tuxá.

Se desejarmos estender ainda mais a ideia de *autodemarcação* no sentido de um reforço daquilo que é ser Tuxá, no movimento mesmo de sê-lo, devemos salientar outro momento de grande significância para os índios de Rodelas – tanto da Aldeia Mãe quanto da cidade – e também de significado singular para a etnologia desse grupo. Nos primeiros dias de *autodemarcação*, um tópico já antigo voltou às conversas cotidianas, ganhando cada vez mais abrangência e perpassando distintos grupos de indivíduos. Este era a criação de um "conselho tribal", como primeiro chamaram o que viria a ser o Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), e que já anunciamos.

1.2. A criação do Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM)

A chamada para a reunião de criação do Conselho circulou pela aldeia, em carro de som, no dia 12 de setembro de 2017. Entre a primeira dormida na *autodemarcação* e esse passo organizacional, dez dias depois, muita coisa ocorrera: pela mobilização de diversas pessoas indo e voltando de Dzorobabé, construindo barracão coletivo, cozinha e começando a demarcar terrenos, a notícia que circulava pela aldeia, e até pela cidade, era de que as terras já seriam garantidamente dos Tuxá. Assim, os diversos Tuxá, prevendo futuras divisões de terreno onde construir suas casas e

roças, começaram a acorrer à *autodemarcação* para, efetivamente, "autodemarcá-la", como pouco acima demonstramos. Esse processo dinâmico no seio da *autodemarcação* também estabelecia, de princípio, um elemento organizacional bastante importante, pois evidenciava interesses de grupos familiares, famílias e indivíduos na asseguração de suas porções de terra autodemarcada – como Dipeta diria, hipoteticamente, ao falar sobre "sitiar num pedaço de terra", e também Sandro, ao evidenciar as divisões internas ao próprio movimento tuxá mais abrangente, falando sobre "seu povo" que primeiro demarcara Dzorobabé.

Para lidar com essa já intensa mobilização, o Conselho seria criado e abrangeria, além da Aldeia Mãe que o nomeia, também os grupos Tuxá envolvidos na *autodemarcação* de Dzorobabé. As lideranças de caciques externos à Aldeia Mãe, como Mirleny Libana e Raimundo Flechiá, seriam reconhecidas como parte do CONTAM, mas a divisão de pautas estaria de algum modo implícita: quando fossem tratar de assuntos exclusivamente da Aldeia Mãe, o Conselho se redimensionaria em caráter extraordinário, contando apenas com representantes aldeados.

O local escolhido para a assembleia geral, naquela noite, havia sido a escola da aldeia. No pátio externo, mais de cem Tuxá se reuniram para a criação do Conselho e para esclarecimentos quanto ao processo de *autodemarcação*. Muitos boatos, até então, davam a impressão de que Dzorobabé já seria terra conferida pelos órgãos oficiais, e que para além da terra as famílias tuxá receberiam uma quantia qualquer de dinheiro. O início da assembleia, portanto, conduzida por Sandro, serviu para desfazer esses desentendimentos e especificar a situação na qual se encontravam: apresentando a sentença judicial em favor da identificação do território, explicitando o movimento de *autodemarcação* como início de uma luta pública do povo pela asseguração dos direitos apontados na determinação judicial, e assim por diante.

A seguir, dividiremos a longa fala inicial em alguns blocos entremeados por certa análise, para que algumas características importantes desse momento fiquem ressaltadas. Como veremos, Sandro evidencia algumas categorias fundamentais no contexto tuxá, sobretudo nesse momento de elaboração política e engajamento num processo étnico de múltiplas afirmações: dos sentidos de *povo*, das perspectivas de luta pela terra e da própria noção de levantamento de uma nova aldeia em *território ancestral*.

> [Sandro] Nossa reunião tem como objetivo único, pra esse momento, celebrarmos ou iniciarmos ou concluirmos – a ideia aqui é concluir – o nosso conselho tribal do povo Tuxá da Aldeia Mãe. Como todos sabem, nós estamos há três décadas em luta pela sonhada terra… que… que foi deixada pelos nossos ancestrais, que era denominada Ilha da Viúva. Né? Que tá submersa pela CHESF. E ao longo dessas três décadas, que vai fazer agora ao final de 2018, a gente não conseguiu chegar ao êxito de termos essa terra devolvida. Agora nós tamos com a esperança, *independente dessa terra da CHESF sair ou não*, nós temos o espaço de chão ainda

> dentro do nosso território tradicional. Como é bem possível, e bem provável, que a luta não vai ser fácil, vai ser árdua, a gente já vinha desde 2008 pensando em criar um conselho tribal. Por que esse Conselho, pra que esse Conselho, e por que é necessário a criação desse Conselho? Vou pedir um aparte aqui pra poder justificar a necessidade desse Conselho, que vem sendo tão debatido por nós, e que a gente nunca conseguiu finalizar. E agora, diante dessa luta do território Dzorobabé, que houve uma sentença judicial, é que preciso dizer que houve uma… houve uma decisão judicial em 2014 que disse que tinha de haver um GT pra identificar o território tuxá. Essa decisão foi recorrida, essa decisão foi suspensa, porque o órgão indigenista Funai e a AGU não criou o GT e não se posicionou diante da justiça, porque era uma determinação. Esse processo andou, transitou, e agora 2017… no mês de junho… final de julho, perdão… o juiz sentenciou, é o que chama transitado em julgado, o juiz sentenciou determinando que é preciso fazer um estudo pra delimitar o território tuxá e é preciso que o governo não invista nenhum recurso público na área, para qualquer grupo indígena ou não-indígena, porque caracterizará sobreposição do direito tuxá. E pelos danos morais que o povo Tuxá vem sofrendo, por não ter tido feito esse GT, condenou a União a pagar uma quantia de 500 mil reais. Então, diante dessa necessidade de a gente se organizar, e diante dessa necessidade de *a gente se ver melhor como irmãos que somos, e como povo que somos*, e sobretudo com objetivo *de fortalecer a nossa unidade de povo*, é que esse Conselho se faz mais do que necessário. Pra que a família A não sobreponha à família B. Pra que a família C não sobreponha os interesses da família D. A gente vem logo pedir o apelo em relação aos fatos e às questões direcionadas à ocupação do território de Dzorobabé, que foi iniciada na semana passada, a gente pede a compreensão de todos para que essa reunião seja feita lá, porque aí as pessoas que estão *involucradas*, as pessoas que estão envolvidas junto com as nossa liderança poderão ver de perto, poderão se colocar de perto, poderão se organizar melhor as famílias onde elas querem ficar agrupadas, porque a ideia é não de excluir, mas *a ideia é de cada um construir um barraco, sobretudo de questão familiar*. (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos).

De partida, chamemos atenção para o fluxo oratório de Sandro, pois estes, Sandro e sua oratória, figuram como catalisadores do processo de constituição de uma nova instância política entre os Tuxá de Rodelas. Indicando certos parâmetros pelos quais balizar a reunião que ali se iniciava, Sandro sugeria pontos de reflexão e atenção quanto ao contexto da *autodemarcação*: o histórico de luta – e espera – pela terra desde a barragem de 1988; as discussões internas sobre a criação de um conselho, que segundo ele se davam há quase uma década ("a gente já vinha desde 2008 pensando em criar um conselho tribal"); a decisão judicial em favor dos Tuxá, sentenciando Funai e União a repararem danos morais coletivos e instituírem o GT de estudo multidisciplinar; e, finalmente, orientações referentes ao modo de organização do povo naquele contexto. Como se verá ao longo da reunião, mas já presente aqui ("necessidade de a gente se ver melhor *como irmãos que somos*, e *como povo que somos*, e sobretudo com objetivo de *fortalecer a nossa unidade de povo*"), o envolvimento dos Tuxá na reivindicação por Dzorobabé conjuga fortemente as dimensões étnicas (pensar-se como *povo*) e familiares, de parentesco (ver-se como *irmãos*).

Os desdobramentos desta reunião, estabelecendo os *troncos*/*clãs*, isto é, os grupos político-

familiares de referência para o CONTAM, darão conta da ideia de pensar o *povo* Tuxá a partir das relações entre os grupos familiares. Veremos mais detidamente essa definição tuxá de *troncos* e *clãs* mais adiante. Retomemos, por ora, a fala de Sandro.

> É lógico que as pessoas que estão desde 2010 involucradas nessa luta, e que ocuparam, e que dormiram lá, se sentiram no direito de marcar um pedaço de chão. E aí a gente sozinho não tinha como controlar, porque uma pessoa só não consegue controlar. Mas isso são ajustes que vão se dando à medida que a *comunidade* se organiza, que a família vai lá e "Ei, *pra minha família* não dá só esse espaço; eu quero esse e eu quero esse". Importante dizer que o espaço não é um espaço pra terreno, porque a área vai dar algo em torno de *15 hectares*, por aí. Então essa área é para *atividade coletiva da comunidade tuxá.* Posteriormente, quando a comunidade traçar suas lutas, definir o que quer, ela vai se alargando na sua ocupação, e consequentemente aquilo que for ganho é compartilhado entre as famílias. E as famílias vão dizer "*Olha, desses 10 hectares que a gente recebeu antes da Funai resolver tudo, pra família, tem Fulano e Beltrano e Sicrano que lutou mais, então é deles primeiro*". Porque é nosso objetivo de agregar à luta. E não agrega à luta você conseguindo um pequeno espaço de chão e *dando a quem nunca lutou*, a quem nunca pisou os pés lá. Se o território é nosso, nós temos que acolher como *terra nossa*, e acolhendo, é caminhando, é andando, é colocando o pé lá, é criando a estrutura lá. E por isso o grupo que estão por lá pediu esse apelo à comunidade, para que a reunião seje lá, e ao final dessa reunião de criação do Conselho, a gente marca uma data, vai ter uma estrutura, tamos pedindo oficialmente ao órgão indigenista oficial, que é a Funai, pra liberar o motorista Pedro Vieira, pra poder dirigir o carro da D-20, que a gente tá consertando por contas próprias, que até agora a gente não recebeu nada da Funai, e ficar um tempo, pelo menos duas semanas aqui com a gente, até a gente se estabilizar, a F-4000 voltar, que vai fazer a entrega de cesta básicas, e a gente poder ter um transporte que vai levar todo dia um pessoal pra lá, e vai trazer. Seria todo dia 7 da manhã, leva, traz, chega às 6 horas da tarde, leva, traz. E a ideia também, que vai ser lá, mas é só pra acomodar os ânimos, é que a gente peça o clamor, quando Pedro Vieira não puder ficar mais aqui, de… de os motoristas da Sesai… desse povo também compadecer com a nossa luta, e a cada cinco dias, um vim, dar o expediente, porque são funcionários federais e eu acredito que a Funai não vai se opor, já que são funcionários federais, em poder liberar pra eles irem… (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos).

Às ideias iniciais de *famílias* e *povo* conjugam-se agora as de *comunidade*, *atividade coletiva* e *luta*. O *povo Tuxá* em processo de *autodemarcação*, organizado por suas *famílias*, passa a entender Dzorobabé como possibilidade de expansão daquilo que até então era tido de modo mais restrito. Ou seja, se na Aldeia Mãe o termo *comunidade* tende a designar, grosso modo, os grupos político-familiares residentes em seu interior, a partir da *autodemarcação* a própria concepção de *comunidade* se amplia para, considerando potencialmente todos aqueles que *lutam*, designar o conjunto daqueles que se engajam politicamente em Dzorobabé a fim de assegurar direitos do *povo*.

É interessante observar que o CONTAM, embora denominado Conselho Tuxá Aldeia Mãe, ganha relevo – em verdade, passa a existir – num momento de expansão do engajamento político

dos Tuxá em Rodelas, englobando não apenas aqueles aldeados. Assim, o CONTAM surge sobretudo para gerir as relações dos Tuxá entre si no contexto de Dzorobabé, e será em Dzorobabé que uma nova noção de *comunidade* ganhará significado (pois é na *autodemarcação* que "a comunidade se organiza"). Ademais, pela característica explícita da *autodemarcação* como processo político na interface com demandas interétnicas (a reivindicação do reconhecimento frente ao Estado, a busca pela demarcação junto aos órgãos competentes), será também no *território ancestral* que encontraremos uma renovada "atividade coletiva da comunidade tuxá".

Explicitado o contexto no qual a reunião é realizada, Sandro prossegue enfatizando o que Dzorobabé significa em matéria do que poderíamos chamar, com as tendências antropológicas até aqui seguidas, de uma experiência de territorialidade na *autodemarcação*.

> Bem, essas era os informes que eu quero dar em relação a Surubabel, pra tranquilizar e acalmar os ânimos […] Dizer que a *ocupação é do nosso povo*, mas dizer assim, como nosso povo iniciou essa ocupação em 2010, é o nosso povo que vai direcionar como irá acolher os outros grupos. E é por isso que vai ter uma reunião… A gente teve um pequeno desentendimento ontem… anteontem… lá na nossa área, mas graças a Deus eu conversei muito com o cacique Raimundo. Parcialmente eles ficaram no chão da cacica Antônia, mas não é permanente, porque a gente entende *que os Flechiá não têm condições de ficar tudo numa casa só*. Ali foi um intuito meu de, da cacica Antônia não ficar fora do contexto, e pra dirimir conflitos, como o cacique tava pleiteando a segunda marcação que ele tinha feito, aí eu digo: "Não, cacique, aqui tem uma ordem. A gente tá desde 2010. *O território é pra todo mundo, mas quem demarcou foi nós, e é por isso que a ordem tem que ser seguida por nós, que estamos aqui desde 2010*. As pessoas que chegam posterior têm que perguntar: "Como tá marcado? Onde é que tá o lugar? Onde é que a gente pode marcar?" Isso não é sinal de fraqueza, isso é respeito com o outro que vem lutando desde 2010. E eu falei com ele, que essas questões com os grupos, que aí não só envolve o grupo dele, né?, que é Tuxá da Margem do São Francisco, mas todos os outros grupos que amanhã quererão fazer parte da nossa luta, lembrando que o território *é tuxá*, lembrando que o decreto que a gente conseguiu foi para *os Tuxá*, *quem iniciou foi a Aldeia Mãe?* Foi. Apoiado pelo grupo da nossa cacique Mirleny. Foi. *Mas a gente conseguiu enquanto povo*, que está no nosso território, *na sigla do povo Tuxá*. Então é uma área que a gente pode, se soubermos trabalhar com a sabedoria dos nossos antigo, *aglutinar as forças* e *tirar nossas diferença, e juntar e voltarmos a ser um povo unido e fortalecido como éramos.* Até porque todos sabem que os duzentos e vinte e duas pessoas é que estão contemplados no programa da CHESF. Que amanhã ou mais tarde vai sair exclusivo terra para essas duzentas e vinte e duas pessoas. Os outros, os mais jovens, as outras famílias, os outros grupos, as pessoas que ficaram fora do cadastro não vão receber terra da CHESF. *E o Dzorobabé serve pra isso*. O Dzorobabé serve pra isso. Mas é importante nós termos sobretudo unidade, coragem e compromisso com a nossa causa. *E por isso que é tão importante esse Conselho.* (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos).

A organização política dos Tuxá, que se explicita a partir das *famílias* (grupos político-familiares, como chamamos; *troncos/clãs*, definição que os próprios Tuxá estabelecerão nesta

reunião), ganha neste trecho um contorno mais preciso. Ao dizer que "a ocupação é do nosso povo", Sandro enuncia publicamente, no contexto da reunião de criação do CONTAM, que o núcleo inicial da *autodemarcação* (como chamamos) deve orientar os desdobramentos organizacionais quanto à ocupação de Dzorobabé. Ainda que a luta pelo território e o horizonte de conquista de uma demarcação regularizada surja sempre como referindo-se à "sigla do povo Tuxá", isto é, à concepção de *povo* que abarca as múltiplas famílias – em Rodelas, mas também em outras localidades –, nem por isso deixa de ter nas *famílias*, nos grupos político-familiares, suas linhas de força a se aproximarem e distanciarem conforme os ajustes políticos necessários no cotidiano da luta.

Ainda, dado o contexto de ocupações e retomadas que sumarizamos pouco acima (em 2007, a retomada do grupo de Raimundo próximo a Dzorobabé; em 2010, a ocupação da faixa de areia em Dzorobabé pelo grupo da Aldeia Mãe, apoiado pela cacica Mirleny), a tensão vista quando da altercação entre Sandro e Dipeta coloca-se num quadro mais amplo de compreensibilidade. O "Conselho serve pra isso", portanto: para recolocar as disputas entre grupos político-familiares em um novo momento, já não tão marcado pelo histórico desentendimento que a barragem da CHESF suscitou – embora tal histórico não se apague das memórias dos Tuxá, e apenas ganhem um outro peso e significado –, mas no contexto em que "aglutinar as forças e tirar nossas diferença, e juntar e voltarmos a ser um povo unido e fortalecido como éramos" ganha destaque.

Daí, por exemplo, o grupo do cacique Raimundo ter sido alocado na extensão do lote inicialmente designado para Antônia, também Flechiá, agregando assim um grupo múltiplo, mas relacionado por meio da *família*, isto é, do *tronco* Flechiá. Em um tópico seguinte daremos mais detalhes sobre algumas organizações familiares, políticas e históricas dos *troncos* que ganham representação no CONTAM.

> E os interesses podem ser acomodados. Agora é tudo prematuro. Na verdade, o grupo se colocou mais à frente pra cercar o pedacinho porque estão lá desde 2010, e foi entendido como um direito, né? Agora, as coisas vão se ajudar a contento da realidade de cada família. O que a gente quer é as questões, que elas sejam *nucleadas nas famílias*. Até porque o que a gente vai decidir em Dzorobabé *é a forma de ocupar*. Ou seja, nós temos 10 famílias, temos 5 famílias, quando o Conselho aqui for criado, cada família fica responsável por um dia da ocupação, não pesa pra ninguém. Já temos um galpão pronto, já temos um rancho pronto, já temos iniciado uma horta comunitária, já temos agora construído o transporte, vamos finalizar essa melhoria do transporte, *e criarmos de fato a aldeia tuxá Dzorobabé*. Que esse é o intuito. *Criarmos uma aldeia de fato Dzorobabé.* O menino, como é, Rivinha!, já me disse que vai doar dez pé de coco. Planta em algum lugar, só pra criar sombra. *Caracterizar a ocupação.* O menino de… irmão… cunhado de compadre Uilton, amigo de Meire, já levou a madeira, já vai construir a casinha de barro dele, definitivo. Eu tô criando minhas condições pra construir minha casinha de barro. Porque isso que caracteriza a ocupação. Jerry

> [Matalawê, Pataxó], conversando com Jerry lá em Salvador, ele disse: "Sandro, tendo as estruturas de casa habitacional, a energia a gente consegue". Então assim, lá com energia, um motorzinho-bomba, cada um pode colocar, arrastar, ter um espacinho de chão à margem do rio. Então assim, é um ganho pra todos nós, tá bom? E eu queria tranquilizar porque tem muita gente indo não pra trabalhar – isso me entristece – *muita gente indo pra derrubar e marcar o chão. Eu não vou brigar com ninguém. Não vou brigar com ninguém*. Mas também não posso ser responsabilizado por isso, nem o pessoal que tá comigo. Né? A pessoa chega lá e marca, derruba, e eu digo "Ô, gente, nós tamo precisando de terminar a picada, que a gente já finalizou com o prefeito sobre a picada. Prefeito Geraldinho vai dar outro acesso pros banhistas, a gente vai fechar as duas entradas, vamos colocar uma placa sinalizando área protegida, Aldeia Tuxá Dzorobabé, pedindo delimitação daquela área, pra gente *viver em paz só entre nós*. Policiar pra não entrar, pra não trazer, que nem tão fazendo aqui na nossa aldeia, gente que não é de nosso meio. Isso é um dever que a gente tem que fazer, porque a gente já tá querendo ajustar as coisas aqui na nossa aldeia. Vai levar as mesmas coisas pra lá? Não. É a mesma coisa que vocês, eu já coloco a título de sugestão, pro Conselho resolver lá, se a pessoa marcar o chão, *não podemos aceitar que a pessoa marque o chão e deixe pra construir daqui a dez, quinze anos não.* Como tem aqui na aldeia, a gente tem chão marcado há vinte anos e nunca construiu, e o povo querendo construir. Nós temos que começar direito. Nós temos que começar direito. Essa regra, minha gente, não é eu, não é o grupo que tá lá dormindo, não é Nato – Nato não vai saber fazer isso – é *a comunidade, através de suas lideranças familiares que vão colocar essas regras, e fazer cumprir* [alguém diz, da assistência: "É o Conselho"]. O Conselho. (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos).

A "forma de ocupar" o território, de criar "de fato a aldeia tuxá Dzorobabé" e "caracterizar a ocupação" são modos de entendimento sobre como viver uma experiência da territorialidade a partir do processo mesmo de atualizá-la. A partir, aqui, do pleno engajamento na organização política e na reivindicação pela regularização fundiária, que certamente depende das relações interétnicas com Estado, mas que também mobiliza a necessidade de estabelecer – e talvez restabelecer – relações intraétnicas no seio do próprio *povo* Tuxá. Além da questão territorial, em seu sentido mais pragmático, a *autodemarcação* surge também para fomentar uma reflexão sobre o modo de organização política dos Tuxá em Rodelas, designando o Conselho como espaço deliberativo de questões urgentes que, até então, tensionavam-se a partir das disputas e dos jogos políticos entre diferentes caciques, grupos político-familiares e lideranças tradicionais, sem um fórum adequado no qual tentar dirimi-las.

Há alguns elementos nesta fala inicial que pontuam diversas questões já apresentadas. Sandro, condutor da reunião, articula desde seu princípio as dinâmicas a serem seguidas pelo grupo reunido na escola, desde os informes até as reuniões dos grupos familiares que mais tarde elegerão seus representantes para o Conselho. De partida, temos a pontuação clara de que a reivindicação de Dzorobabé independe da histórica dívida por parte da CHESF, pela *autodemarcação* se dar em *território tradicional*, como a chama. Ademais, algo que distingue grandemente os processos de

reivindicação de terras em Dzorobabé e pela dívida da CHESF é seu horizonte de expansão territorial e temporal – "reprodução física e cultural", diríamos com o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988). Afinal, "todos sabem que os duzentos e vinte e duas pessoas é que estão contemplados no programa da CHESF. Que amanhã ou mais tarde vai sair exclusivo terra para essas duzentas e vinte e duas pessoas", e não para seus filhos, netos ou ainda novas famílias tuxá que se aproximem do território. Aqui, Sandro se refere ao programa de reassentamento da CHESF, já extensamente estudado (Salomão, 2006: 149; Cruz, 2017: 113; Jesus Vieira, 2017), e que vimos não ter sido concluído até o presente. Frente a isso se instaura a *autodemarcação* de Dzorobabé, já que os muitos índios não contemplados pelo programa de reassentamento da CHESF, na ocasião de uma regularização das terras devidas pela barragem, têm em Dzorobabé um horizonte de terra na qual se instalar, posto a reivindicação de seu caráter tradicional.

Há um reforço constante, também, no caráter de convergência de interesses e ajustes necessários – sempre em processo, jamais concluídos – ao projeto de *autodemarcação*. Sandro menciona o atrito ocorrido com o grupo de cacique Raimundo, presente à reunião, e enfatiza o potencial de Dzorobabé como terreno fértil para que os Tuxá se vejam "melhor como irmãos que somos, e como povo que somos, e sobretudo com objetivo de fortalecer a nossa unidade de povo", ainda que persistam as diferenças entre grupos políticos-familiares.

É recorrente ouvir indígenas dos mais variados grupos familiares dizendo que, apesar de quaisquer atritos e desentendimentos que tenham havido no passado – considerados como algo inevitável na convivência cotidiana – os *mais velhos* compartilhavam tudo, e estavam sempre prontos a dividir o pouco que tivessem uns com os outros. Essa narrativa, decerto ideológica e elaborada como forma de distinção étnica sobre um passado reconstituído a partir do presente, ganha destaque nas lembranças da Ilha da Viúva, onde muitos trabalhavam com roça e criação. Segundo várias histórias, pela extensão da ilha e por sua distância da margem, os trabalhadores voltavam para terra firme apenas ao fim do dia, então seus almoços e outros momentos de descanso do trabalho ocorriam em meio às águas do rio. E nessas condições, inclusive pela fartura possibilitada pelas roças, árvores frutíferas e pesca abundante, em qualquer rancho que se chegasse sempre seria possível compartilhar de uma refeição. Pudemos observar, durante os primeiros meses de *autodemarcação*, que Dzorobabé hoje possibilita certa convivialidade e comensalidade pouco evidentes até então – pela natureza mais urbanizada da Aldeia Mãe, em que as famílias acabam se restringindo a espaços domiciliares mais que aos coletivos. Em Dzorobabé, pelos turnos familiares assumidos na ocupação, espaços coletivos como o primeiro barracão – onde qualquer um poderia se abancar ou dormir – a cozinha e a horta – também acessíveis a todos – faziam relembrar a convivialidade das ilhas, segundo nossos interlocutores. E é seguro afirmar que, juntamente aos

espaços de ocupação coletiva, os barracões familiares, mais privados, também acabavam por entrar num circuito de trocas, circulações e comensalidade mais constante e permeável do que o cotidiano da Aldeia Mãe.

A criação do Conselho parte da necessidade de coordenar as decisões tomadas no seio da Aldeia Mãe e também do movimento mais abrangente que envolve Dzorobabé – daí contemplar os grupos de Raimundo e Mirleny. Haverá, entretanto, uma centralidade da Aldeia Mãe em matéria de organização, centralidade esta que se mostra explicitamente desde o nome (Conselho Tuxá da Aldeia Mãe) e desta primeira reunião. Ainda no interior da Aldeia Mãe, considerados os processos de engajamento político, percebemos inclusive uma variação semântica – e, por isso, política – da ideia de *povo*. Sandro afirma: "Dizer que a ocupação é do *nosso povo*, mas dizer assim, como *nosso povo* iniciou essa ocupação em 2010, é o *nosso povo* que vai direcionar como irá acolher os *outros grupos*." Na primeira ocorrência ("do nosso povo"), certamente a referência é o povo Tuxá, em seu etnônimo mais abrangente e legítimo portador de direitos sobre o território tradicional. Já nas seguintes ("nosso povo iniciou", "nosso povo que vai direcionar"), *povo* significa o grupo que pouco acima chamamos de núcleo inicial da *autodemarcação*: diversos Tuxá da Aldeia Mãe – mas não todos – e outros índios de fora da aldeia, sobretudo do grupo de Mirleny – mas também não apenas; Tayra, por exemplo, atualmente não reside na Aldeia Mãe, muito embora faça parte do grupo familiar de Sandro, também neta do antigo conselheiro Antonio Vieira. Vê-se, portanto, que *povo* pode abranger distintos significados, também sempre dinâmicos e atrelados aos reconhecimentos de relações, pelo menos, interpessoais e interfamiliares.

A passagem em que Sandro expõe o conflito com o grupo de Raimundo também é esclarecedora. Por ela, compreendem-se com mais propriedade as dinâmicas de ajustamentos políticos entre os distintos grupos tuxá de Rodelas: sem que as diferenças sejam extintas, ou mesmo invisibilizadas como se não existissem, parece haver um processo frequente com vistas a dirimir atritos e incompatibilidades. Permitimo-nos destacar novamente o trecho da fala de Sandro que ilustra o exposto:

> Isso não é sinal de fraqueza, isso é respeito com o outro que vem lutando desde 2010. E eu falei com ele, que essas questões com os grupos, que aí não só envolve o grupo dele, né?, que é Tuxá da Margem do São Francisco, mas todos os outros grupos que amanhã quererão fazer parte da nossa luta, lembrando que o território é tuxá, lembrando que o decreto que a gente conseguiu foi para os Tuxá, quem iniciou foi a Aldeia Mãe? Foi. Apoiado pelo grupo da nossa cacique Mirleny. Foi. Mas a gente conseguiu enquanto povo, que está no nosso território, na sigla do povo Tuxá. (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017).

Colocava-se, assim, a centralidade do envolvimento na luta pelo território como requisito para o reconhecimento interno dos direitos sobre eventuais conquistas. Porque se é fato que uma terra tradicionalmente ocupada, quando homologada em TI Tuxá, abrangerá quaisquer Tuxá que nela pretendam habitar e trabalhar, não é menos verdade que tal direito envolverá – como já envolve – distintos níveis de reconhecimento e legitimação social internos, oriundos dos grupos já engajados na luta. Por isso o início da divisão dos lotes, como apresentada acima, deu-se em parte por uma urgência sentida pelos envolvidos na *autodemarcação* – "pessoas que estão desde 2010 involucradas nessa luta, e que ocuparam, e que dormiram lá, se sentiram no direito de marcar um pedaço de chão", nos dizeres de Sandro.

Mas o loteamento não apenas demarca um processo em que "pedaços de chão" se tornam particulares, ou restritos e privados a determinadas famílias. Antes, há um projeto de ocupação do lugar, ainda que projeto constituído no próprio movimento de sua constituição – e não predeterminado ou sopesado previamente por todas as partes, como o episódio de Dipeta e Raimundo foi evidenciando. O projeto de ocupação, de uma efetiva habitação a ser consolidada no território, é enunciado por Sandro ao dizer: "nosso objetivo de agregar à luta. E não agrega à luta você conseguindo um pequeno espaço de chão e dando a quem nunca lutou, a quem nunca pisou os pés lá. Se o território é nosso, nós temos que acolher como terra nossa, e acolhendo, é caminhando, é andando, é colocando o pé lá, é criando a estrutura lá."

Mesmo os lotes, por serem uma primeira onda de construção na nova aldeia, não deveriam ser vistos como um "espaço pra terreno", isto é, como um terreno privado e incomunicável com os demais, nos moldes de uma terra particular, propriedade alienável e de posse exclusiva do proprietário, como reza o Código Civil (cf. Brasil, 2002, título III). Até pela dimensão restrita da primeira fase da *autodemarcação* – quinze hectares, segundo Sandro – "essa área [seria] para atividade coletiva da comunidade tuxá". Por atividade coletiva, claro está, Sandro se referia às responsabilidades pelos espaços comuns da nova aldeia, mas também pelo engajamento coletivo em um processo político que prevê a afirmação tuxá daquele território reivindicado. Daí o fato das atividades apontarem a dimensão coletivizada, como as trocas de alimentos e compartilhamento de serviços.

Quanto à proposta organizacional do Conselho criado naquela noite, esta se estabelecia na confluência de interesses diversificados entre os Tuxá de Rodelas. Pela multiplicidade de cacicados, bem como pela divisão entre Tuxá da Aldeia Mãe, das Margens do São Francisco e do grupo de Mirleny, o Conselho era proposto por diversos Tuxá para arbitrar questões coletivas e mais abrangentes que as questões familiares localizadas. Sem, entretanto, desvincular a organização social e política tuxá da dimensão familiar, fulcral a nossos interlocutores. "Pra que a família A não

sobreponha à família B. Pra que a família C não sobreponha os interesses da família D", dizia Sandro. Porque, ainda naquele início de reunião "a ideia [era] não de excluir, mas a ideia [era] de cada um construir um barraco [em Dzorobabé], sobretudo de questão familiar". E as questões sociais e políticas tuxá seriam então "nucleadas nas famílias" – não descuidados os caciques, pajé e outros mais velhos, entretanto.

Será importante notar que tal nucleação familiar, afora seu caráter oficializado pela criação do CONTAM, não se configura como novidade organizacional entre os Tuxá, posto sempre terem se organizado, em maior ou menor grau, a partir das relações e núcleos familiares. O Conselho, assim, surge como uma maneira de construir certa unidade política no intuito de manter a organização familiar, mas agora em termos de representação política. Em fazendo isso, amplia o que já víamos ocorrer pela existência de vários caciques, sempre relacionados a núcleos familiares.

Na sequência dessa primeira apresentação, informes e reforço do caráter coletivo pretendido para a reunião, Sandro prossegue na discussão sobre as *famílias* – que podemos chamar *grupos familiares*, para diferenciá-los das famílias nucleares que também conformam um termo nativo de relevância sociológica. Aqui, por se tratar da reunião de fundação de um órgão tuxá deliberativo, veremos a importância *da língua* para o estabelecimento desse novo modelo organizacional que é o Conselho. *Pela língua*, grosso modo, as famílias tornam-se vinculadas aos *mais velhos*, aos *troncos* e àqueles cujos nomes representam, na história dos Tuxá, um envolvimento efetivo na autoafirmação do povo. Mais adiante observaremos a importância "da lista" em que nomes *na língua* foram registrados – lista interétnica e institucional, por ter sido elaborada com os nomes dos índios através de uma ação oficial do SPI (Gomes, 1986; Salomão, 2006: 79-80). Senão vejamos:

> [Sandro] Agora assim, gente, sem chorumelas, vamos ver a questão do nosso Conselho. Sem desmerecer a ninguém, e eu fui chamado atenção duas vezes por meu cacique [Doutor] meu pai, e fui chamado atenção, puxado a orelha por minha mãe [Dora], que não era pra eu chamar mais *tuíte*, que não era pra eu chamar mais *piau*, que não era pra chamar *paquita*, era pra chamar os nomes. Então, na questão indígena, em 45… em 45, os mais velhos, que inclusive quem tava guardando essa lista a ferro e fogo era o meu pajé *Apako*, da família Apako, os mais velhos colocaram uma lista com os *nomes tradicionais da família*. Então assim, nós temos os Parrater, nós temos os Carrater, nós temos os Flechiá, nós temos os Apako, nós temos os Jurum [alguém da audiência diz: "Os Arfer"], nós temos os Arfer – os Arferes – nós temos… é… [audiência ajuda a lembrar alguns nomes] Tuxá Zumbi, é, Teni. Os Cataá. Vixe, esquecer os Cataá, Tatiane me mata, Vani me mata. *Os Cataá, que é os Araújo* […] Mas enfim, gente. Nós precisamos estar *aí*, organizados *assim.* As famílias que não conseguirem estar diretamente vinculados a esses grupos procuram o grupo, lógico, indígena, *procura um grupo que querem se representar.* "Olha, eu quero ficar pertencente ao conselho da minha família Flechiá", família Flechiá acolhe. É uma pessoa ligada. "Eu quero ficar no conselho

> da família Jurum", é a família dos Vieira com um outro pessoal. "Ah, eu vou ficar aí, né? Pessoal de tia Celina, pessoal de… vamo ficar aí." Ou dos Arfer, né, família de tio Bidu com os outros que também é uma parte dos Cruz. Do Aureliano, dos Umbá. Enfim. Nós temos várias famílias. O que é que nós queremos agora, nessa reunião? Das Libana! O que é que nós queremos agora nessa reunião? Definir *quais são as famílias que vão ter assento no Conselho*. Porque a partir desse dia, de criação do nosso Conselho, *não vai ter mais essa conversa de Sandro fazer um documento e mandar em nome da aldeia, não*. Não vai ter mais essa conversa de chegar um ou outro e se representar, e defender os interesses isolados da aldeia, seja pro bem ou seja pro mal. Quem vai representar é o Conselho, através da sua liderança constituída, através do nosso cacicado, mas deliberado pra tal fim. Porque no Conselho, como eu disse é questão de unir, *os caciques vão ter assento, mas as famílias é que vão deliberar, debater, e a gente vai criar, com apoio dos nossos professores* – eu não sei se [cacica] Toinha tá sabendo disso, mas ela tá até a tampa comigo pra […] nos ajudar, com Dinamam, com Mayra… Os professores que queiram, Juninho, Tayra. Os outros que não vou citar aqui – Beta – que queiram participar, pra gente *criar o estatuto do Conselho e criar o regimento interno. O regimento interno da aldeia*. Acabar esse negócio de um ou outro chegar e dizer "Olha, aqui é meu lugar, e vou entrar, e vou acontecer. Ah, aqui eu vou derrubar, aqui eu…" e nada de punição. Não, todo canto tem regra. Todo canto tem regra. E não é eu que tem que botar essa regra, é a comunidade de modo geral que cria sua regra […]. (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos).

A fala de Sandro apresenta inicialmente alguns apelidos comuns no contexto da Aldeia Mãe – *tuíte* para os Vieira, *piau* para os Santos (também cf. Salomão, 2006: 160) – mas logo os reorienta para os nomes indígenas a serem considerados como ratificação do projeto político organizacional concretizado no CONTAM. *Pela língua*, repetimos, a nominação dos grupos familiares do Conselho buscava desde o início uma legitimação amparada nos *mais velhos*, talvez para que se pudesse "trabalhar com a sabedoria dos nossos antigo", conforme Sandro dizia no trecho anteriormente transcrito. Dora Jurum, em outra oportunidade, diria que tais nomes não seriam invenções vindas do nada, mas o "recebimento" de determinados conhecimentos *deles*, isto é, dos *encantados* e da *ciência*. "Não é coisa da terra", ela diria. "É da terra também, mas é dos astros."

Essa ratificação, ademais, vincularia o Conselho aos *mais velhos*, tradicionalmente reconhecidos pelos Tuxá e historicamente reconhecidos pelos órgãos indigenistas oficiais. Elegendo nomes *na língua*, os Tuxá que ali criavam o Conselho elegiam também seus *troncos* de referência, isto é, os antepassados a quem se poderia relacionar um maior número de famílias nucleares e grupos familiares contemporâneos. Com isso, "não vai ter mais essa conversa de Sandro fazer um documento e mandar em nome da aldeia, não", pois quem veio a assumir a responsabilidade atual de representar os Tuxá de Rodelas no trato interétnico foi "o Conselho, através da sua liderança constituída, através do nosso cacicado, mas deliberado pra tal fim. Porque no Conselho […] é questão de unir, os caciques vão ter assento, mas as famílias é que vão deliberar, debater". Os

"documentos" a que Sandro se refere, como já tivemos ocasião de pontuar, em grande medida dizem respeito a declarações expedidas pelo CARITU, consórcio agropecuário tuxá que, por seu estatuto jurídico, funciona também como associação indígena pela qual emitir tais documentos em nome do povo de Rodelas.

Consolidou-se, no Conselho, uma organização representativa distinta da até então existente na Aldeia Mãe, tanto com relação aos cacicados quanto ao chamado "conselho dos anciãos". Este, que se reúne em ocasiões específicas nas quais é necessário, por exemplo, deliberar sobre o reconhecimento de famílias indígenas tuxá, é composto por representantes das famílias Gomes (do pajé Armando), Cruz (do cacique Bidu), Libana (da finada Maria Libana), Flechiá e Araújo. Já o CONTAM, desde a noite de sua criação, corresponde a uma espécie de colegiado composto por *troncos*, ou *grupos familiares* – categorias muitas vezes intercambiáveis.

O que aqui chamamos de *troncos*, a partir da nomenclatura corrente entre os Tuxá de Rodelas, são conjuntos de parentes diretos – por descendência ou matrimônio – que se remetem a um ou a alguns ascendentes dentre os *mais velhos*, geralmente índios presentes no processo de afirmação étnica tuxá durante a década de 1940 (conforme apresentamos nos diagramas genealógicos anexos à tese – Anexo A –, além de detalhá-los com mais precisão no próximo tópico deste capítulo).

A filiação aos *troncos* se dá individualmente, mas se encontra sempre aberta a flexibilizações: uma pessoa do grupo dos Padilha, casada com alguém do *tronco* Anália, a princípio responde a seu *tronco* inicial (para decisões e consultas coletivas no âmbito do Conselho, por exemplo). Entretanto, muitas vezes essa pessoa frequentará circuitos de ação política e estada em Dzorobabé junto aos Anália, de seu consorte, a fim de reforçar a divisão de responsabilidades da *autodemarcação* entre os *troncos*. José Glebson Vieira (2012: 21) apontou algo semelhante para os Potiguara da Paraíba: "'tronco velho' como núcleo de antepassados com os quais as famílias se conectam genealogicamente através de alianças, descendência ou por amizade e camaradagem." Diferentemente dos *troncos velhos* potiguara, entretanto, os *troncos* tuxá não se permitem a agregação de pessoas por camaradagem ou amizade, mantendo no parentesco, por descendência ou matrimônio, sua marca distintiva.

A ideia de *troncos*, sobretudo no sintagma *troncos velhos* – que os Tuxá não costumam pronunciar, mas cujo sentido encontra-se implícito –, é noção bastante difundida entre os povos indígenas do Nordeste (ver, para os Tumbalalá, mas também para uma reflexão interétnica, o trabalho de Andrade, 2008). Batista assim nos fala sobre os Truká: "os mais antigos, que são chamados de 'tronco-velhos', são claramente vinculados ao espaço e conseqüentemente ao povo que ali habita desde tempos antigos" (Batista, 2005a: 75). Já Nascimento, sobre os Kiriri, diz-nos

que os "troncos véio" são aqueles antepassados cujo envolvimento com a *ciência*, com o trabalho ritual e a participação no complexo ritual da jurema, tornou-os "encantados mortos". Isto é, índios que passaram pela experiência da vida e da morte, mas em um passado mítico – sendo também chamados de "gentio brabio" –, e se encantaram (Nascimento, 1994: 234).

A metáfora vegetal dos *troncos*, sejam de um passado mítico – como os *troncos* dos *gentios brabios* –, sejam de um passado mais contemporâneo – como os *troncos* do CONTAM, que de modo geral se referem a antepassados ainda vivos na década de 1940 –, acionam ainda outras extensões metafóricas e imagens vegetais. Para além dos *troncos*, outra categoria relacionada é a de *ramas*, ou *pontas de rama* (cf. Nascimento, 1994: 241; Batista, 2005a: 95). Os Tuxá também não costumam pronunciar tal sintagma, embora alguns tenham nos dito ser uma das formas possíveis pelas quais designar as novas gerações, descendentes dos *troncos*.

Como sinônimo aproximado, os Tuxá de Rodelas por vezes denominam *clãs* a seus *troncos*, seguindo lógica semelhante. A utilização do termo *clã*, pelo que constatamos, tornou-se mais corriqueira conforme as conversas sobre o Conselho ganhavam a ordem do dia, posto serem os *clãs* os responsáveis por dividir as tarefas organizativas do CONTAM. Dentre os trabalhos anteriores realizados junto aos Tuxá, entretanto, não encontramos menção à ideia de *clã*, e mesmo as categorias *tronco* e *pontas de rama* ganharam pouca, senão nenhuma, atenção analítica até agora.

Outra relação de proximidade metafórica com os *troncos*, já observada em trabalhos sobre outros povos (cf. Nascimento, 1994; Batista, 2001, 2005a: 209), é a noção de *raiz*, que indicamos já neste primeiro capítulo, ao apresentar a ideia de que "a raiz é lá" em Dzorobabé, segundo o pajé Armando, e que também aprofundaremos quando de nosso terceiro capítulo, especificamente ao tratar de Roque Moisés, do *tronco* Anália e que partiu para Minas Gerais ainda nos anos 1950. A *raiz*, assim como o *tronco*, designa um vínculo indissociável entre o entendimento indígena sobre parentesco, engajamento em um projeto étnico de *povo* e as experiências de territorialidade que os embasam.

Haverá também uma sobreposição, terminológica ao menos, entre a noção de *tronco* como *tronco familiar*, grupo descendente relacionado a um antepassado comum, e *tronco* como espaço, lugar ritual de importância significativa por sua associação com a jurema, planta – e entidade cosmológica, podemos dizer – que configura o que Nascimento (1994) chamou de "complexo ritual da jurema" e que podemos apontar como elemento constitutivo, embora nem sempre presente de modo explícito, no complexo ritual da *ciência*. Salomão dirá que:

> O "ritual dos ocultos" ou o "particular" é considerado como o "tronco" dos Tuxá, onde se reúnem homens e mulheres indígenas adultos, as crianças não participam, pertencentes a grupos familiares distintos para junto "trabalharem", orando pelos

> santos e entrando em contato pelo transe com os "mestres", "gentio" e "caboclos", para predizer fatos futuros, realizar e receber receitas para cura de doenças ou feitiços e pedir proteção e orientação. (Salomão, 2006: 117).

Assim, a metaforização vegetal da territorialidade investe no *tronco da jurema* uma condição de centralidade axiológica, um eixo fundamental em torno do qual noções de parentesco, território, ritual e moralidades, bem como historicidade, formas de ocupação territorial e espaços produtivos ganham destaque (Nascimento, 1994; Andrade, 2008).

Diferentemente dos *troncos*, ainda poderíamos considerar os termos categoriais *povo* e *família* para indicar distintas identificações interpessoais e organizacionais tuxá. *Famílias* dizem respeito a uniões matrimoniais e a sua primeira geração de descendentes, que formam suas próprias *famílias* tão logo casem e estabeleçam novos elos matrimoniais ou de co-residência. Quanto aos *troncos/clãs*, há subdivisões a eles subordinadas, por vezes identificadas com grupos mais relacionados a um ou outro indivíduo num processo consideravelmente flexível e informal de referência. Tais subgrupos são nomeados como *o povo de*, ao que se acrescenta o indivíduo ou família mais específica. Assim, *o povo dos Vieira*, ou *o povo de Celina* (ou Marcelina). Certa vez, caminhando pela *autodemarcação*, fui chamado por Edivânia, esposa de Sandro, que estava sentada com sua família materna defronte ao barracão dos Aprígio – justamente os Jurum de Marcelina. Edivânia, que de modo geral se associa aos *troncos* Jurum Vieira (por casamento) e Apako (por ascendência), ali no barracão dos Jurum Marcelina me apresentou, um por um, aqueles a quem chamou de "seu povo".

Existiriam, portanto, os Cruz, mas também os Vieira, que mesmo sendo Cruz possuem uma organização – e certo volume – que os aproxima de um *grupo familiar* – razão pela qual, no CONTAM, figuram como *clãs* distintos: Cruz (Arfer) e Vieira (Jurum). Ainda, pelo *povo de Celina*, dos Aprígio, ser um grupo de famílias Jurum distintas daquelas descendentes do conselheiro Antonio Vieira, houve a separação dos Jurum em dois *clãs*: Jurum Vieira e Jurum Marcelina. Como se vê, a própria distinção entre *clãs* (Jurum Vieira/Jurum Marcelina) e *tronco* (Jurum) mostra-se pouco precisa neste caso.

O mesmo valeria para o *tronco/clã* Flechiá, composto pelos *grupos familiares* de Antônia e Raimundo. Claro está, pelo exposto até aqui, que *grupos familiares* e grupos políticos são tipos organizacionais que se sobrepõem muitas vezes, de modo quase indistinguível quando pensamos nos cacicados oriundos de demandas políticas de determinados *grupos familiares* – como foi, por exemplo, a assunção de Antônia Flechiá à posição de cacica. Pela fluidez possível no uso de tais termos, podemos entendê-las mais como definições aproximativas do que categóricas.

Após alguma discussão geral por parte dos presentes, Sandro sugere que alguém assuma a

fala, para que se organizem os procedimentos para a eleição 1) das famílias a serem consideradas como *troncos/clãs* e 2) seus respectivos representantes, titular e vice. Mayra Apako, em dado momento, toma o microfone e principia a sugerir modos de organizar aquele momento da reunião:

> [Mayra Apako] Como nós estamos criando um *Conselho de representatividade* em nosso povo, nós poderíamos chamar os *troncos*, porque aí ia, né?, nós visualizamos. Por exemplo, eu sou Apako, junta todos os Apako, tira o representante e o suplente. Eu sou Cataá, junta os Cataá, tira o representante e o suplente. Fora os caciques, né? *Cacique já tem o seu cacicado, ele é mais um voto dentro do Conselho*. Então assim, definiria desse jeito. Não ficariam muitas pessoas. Nós sabemos muito bem, na cabeça, o *tronco*, a que *família* você pertence, e cabe à sua família decidir. Vamos dizer assim, marcou, né?, junta os Apako tudo, os Apako decide quem são esses dois nomes que vão ter cadeira cativa no Conselho. E assim definir. Porque todo mundo sabe qual é seu *tronco*.
>
> [Cacica Mirleny, da audiência] Por isso mesmo, pra reunião foi chamado só os indígenas. Por quê? Porque os indígenas cada um sabe o seu *tronco*.
>
> [Da audiência, alguém comenta: "Verdade."]
>
> [Mayra Apako retoma a fala] Muito bem, minha irmã. Por isso a reunião, como todo mundo ouviu no… no aviso, foi chamado só os indígenas. Porque só fala quem tem *sangue*.
>
> [Sandro retoma o microfone] É. E sobretudo foi chamado com esse objetivo, mas todos que estão aqui tão muito bem acolhidos. Foi chamado com esse objetivo pra que a família possa, junto, ver sua *linhagem*, né?, ver sua *linhagem*. E definir aqui a qual *linha* eu *pertenço*: "Ah, eu pertenço aos Flechiá, então eu vou pra cá" e assim sucessivamente [Então a eleição] tem que ser titular, e tem que ser suplente […]
>
> [Alguém da audiência pergunta: "Sandro, fora os caciques, né? Fora os cacique." Mayra Apako e várias vozes da audiência confirmam: "Fora o cacique!"]
>
> [Sandro retoma a fala] É. Nós não tamos querendo desagregar. Os caciques vão estar ali… é, representados, não é hora de a gente avaliar cacique. É hora de *somar*. É só Conselho […] O conselheiro Antonio Vieira, Deus levou, né? E ele… e ele há muito tinha essa figura representativa de conselheiro. Foi o último da aldeia, né? Conselheiro Antonio Vieira. E aí, o seguinte, a família de Vieira tá pedindo esse reclamo de ter alguém como conselheiro, porque Vieirinha era esse conselheiro da aldeia geral, né?, e que veio até a falecer recentemente, no ano passado, né?, e a gente nunca fez a memória. Eu até, eu até como neto, peço desculpa, Carlinho veio me lembrar agora, e Pedro Vieira também tava lembrando, e pai, né? Pai foi conselheiro por tantos anos. E aí? É uma coisa que pode ser ajustado, sabe? Eu entendo que a família dos Vieira são catorze filho, é família bastante representativa. Os Cruz têm que ver uma forma, porque tem uns Cruz nos Umbá, mas pra mim já é outro *grupo*, tem uns Cruz nos Araújo, mas pra mim já é outro *grupo*, tem uns Cruz nos Aureliano, mas pra mim já é outro *grupo*. Mas quem tem que dizer é a comunidade, né?, *tem que dizer é a comunidade*. Mas eu acho que tem que ficar nessa ordem, porque *senão a gente agrupa tudo num canto só e aí não vai ter representação*, não é isso? Tanto que é que todos concorda que tenha os Cataá. Todos concorda que tenha os Marcelino, que também, por minha bisavó [Maria] Barroso, são Cruz também. São Dias, são Umbá. Graças a Deus *nós somos*

> *esse cruzamento*, mas diante dos casamentos com outros grupos, a gente acabou formando *núcleos familiares*, mas nós somos irmanados um no outro, amado um no outro. E eu acho que é o certo a gente continuar da forma que os mais velhos deixaram, então é fortalecer os *tronco velho*. (Reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos)

No diálogo acima, as referências um tanto incertas a *linhas* e *linhagens* às quais cada pessoa pertenceria indicam o exposto sobre a ideia de *troncos*, mas também sublinham a pouca utilização do termo *ramas* ou *pontas de rama* entre os Tuxá. Afinal, *linhas* e *linhagens* (bem como o termo *ramificação*, que aparecerá a seguir) são em tudo correlatas à noção de *ramas* que se desenvolvem a partir de um *tronco*, estes tomados no sentido de serem ascendentes de referência.

Com relação aos *troncos* – também chamados *linhagens* por Sandro –, vinte e três desses *mais velhos* constam em uma lista do SPI datada de 1946. A partir dessa lista, os Tuxá contemporâneos delineiam suas descendências e estabelecem, com a criação do Conselho, primeiro doze e posteriormente onze *troncos/clãs* com seus respectivos nomes *na língua* da *ciência*.

Podemos comparar a lista de Salomão (2006) à mesma documentação que João Justiniano da Fonseca (1996), autor rodelense, apresenta para os índios do período. Há concordância na maior parte das transcrições, exceto por alguns pontos: para Joana Dias, em vez de Cá Cangati (Salomão), lê-se Cá Cangat (Fonseca); Fonseca não aventa a possibilidade de Maria Maciana ser Maria Inácia, como faz Salomão; em vez de Cunca Aribá (Salomão), lê-se Canca Aribá (Fonseca); Leodoria Barbosa – Ataimá (Salomão) aparece como Leocádia Barbosa – Atairá (Fonseca); Adalfo (Acalfo?) Misael (Salomão) figura como Adauto Misael (Fonseca); Bernaraina Maria, que julgamos uma gralha em Salomão, aparece em Fonseca como Bernardina Maria; por fim, Parrater (Salomão) é transcrito em Fonseca como Parratar (Fonseca, 1996: 186).

Abaixo podem-se ver os nomes nas transcrições de ambos os autores, bem como a correlação direta entre nomes *na língua* que atualmente encontram-se representados pelo Conselho Tuxá:

Tabela 2: Nomes *na língua* registrados em diferentes fontes

Cf. Salomão, 2006: 79-80	**Fonseca, 1996: 186**	**Representados no CONTAM**[14]
1) João Gomes – Apaco Caramuru		Apako
2) Cordolina Batista – Tuchá Zumbi		
3) Maria Clara – Tuchá Tenni		
4) José Luiz da Cruz – Cá Arfer		Arfer (Bidu) Arfer (Aureliano)
5) Manoel Dias – Cá Quatix		
6) Águida Dias – Cá Quatix		
7) Joâna Dias – Cá Cangati	Cá Cangat	
8) Eduardo Luiz da Cruz – Jurum		Jurum (Vieira) Jurum (Marcelina)
9) Antonio Brune de Assis – Arquia		
10) José Brune de Assis – Flechiá		Flechiá
11) Maria Maciana (Maria Inácia?) – Quaquicá	Maria Maciana	
12) Luiza de Souza – Jurutumpan		
13) Martins Maciano – Pripirí		
14) Maria Pequena – Quaqui		
15) Manoel Umbá – Cunca Aribá	Canca Aribá	
16) Leocádia da Conceição – Juncá		
17) Leodoria Barbosa – Ataimá	Leocádia Barbosa – Atairá	
18) Augusto Manoel – Araçá		
19) Rufino de Araújo – Cataá		Cataá
20) Adalfo (Acalfo?) Misael – Tupacaí	Adauto Misael	
21) Bernaraina Maria – Travan Chuá	Bernardina Maria	
22) Virginia Gomes – Parrater	Parratar	
23) Carmina Gomes – Carraté		

[14] Para além dos nomes constantes nas duas versões da lista, o CONTAM em 2017 representava ainda os *troncos* Anália, Juntá, Padilha e Libana. Estes, apesar de serem reconhecidos tradicional e contemporaneamente como *troncos* entre os Tuxá, não aparecem na lista sumária do SPI.

Por ora, consideremos apenas aqueles que reverberam na criação do Conselho, para que esse passo de reorganização política estabeleça desde já suas relações com o processo étnico anterior – desde o reconhecimento pelo SPI, pelo menos – e também com a dimensão da *ciência*, posto que os *troncos* do CONTAM se definem a partir de nomes *na língua*, *na idioma*.

Ainda assim será importante notar, com Hohenthal (1960) e Sampaio-Silva (1997: 119-120), algo sobre os sobrenomes e relações de parentesco nativas. Segundo o primeiro, os indígenas de Rodelas diziam pertencer, na década de 1950, a duas famílias, "ká ou tuxá, termos que adicionam a seus nomes como sufixo designativo" (Hohenthal, 1960: 60). Como vemos na lista acima, quatro nomes apresentam explicitamente o prefixo *Cá*, e outros dois (Cataá e Carraté) o fazem talvez implicitamente. Para o sobrenome etnonímico *Tuxá*, encontramos duas ocorrências (*Tuchá Zumbi* e *Tuchá Tenni*), além de sabermos que João Gomes comumente se apresentava como portando os sobrenomes *Apaco Caramuru Tuxá* – e, segundo o pajé, *Tuxá* teria sido o nome de seu avô na *ciência*, seu "nome de índio", que enunciou primeiramente em conferência com o Marechal Rondon. A partir daí o nome Tuxá teria se ampliado etnonimicamente para todo o povo de Rodelas sob sua liderança.

Entretanto, nos anos 1970, Sampaio-Silva diria não encontrar "qualquer referência ao termo *ká* [Cá], o qual, certamente, caiu no esquecimento" (Sampaio-Silva, 1997: 120). Ressalvando-se a presença do *encantado* "Velho Ká Neném", como o grafa este autor, ele diz não haver quaisquer referências ao suposto antigo modelo de "divisão social dual da tribo" (Sampaio-Silva, 1997: 120 n. 132). De nossa parte, a julgar pelo conhecimento atual dos índios Tuxá em Rodelas, observamos claramente o uso da partícula designativa *Cá* – como em Cá Arfer Jurum Tuxá, sobrenome completo de Tayra, mas também de outros indígenas seus parentes. Talvez superando certo paradigma de busca por origens culturais, e certamente afinado com um propósito de apropriação ameríndia dos expedientes disponíveis para as práticas sócio-políticas contemporâneas, a ênfase atual dos nomes e sobrenomes indígenas aponta-nos uma situação de autoafirmação étnica sempre movente e elaborativa.

Na sequência da reunião, Mayra Apako, Sandro e Luiza Flechiá começam a anotar os nomes das famílias, antes que os grupos se dividissem para eleição de cada conselheiro. Houve, naquele momento, um pleito enunciado para que se subdvidisse um *tronco* – o Jurum – em dois *grupos familiares* – Jurum Vieira e Jurum Marcelina:

> [Sandro] Viu, gente. Olha, quem a gente não colocar com o nome indígena da família, porque a gente não conseguiu recordar todo mundo da lista, a gente vai […] lembrar, identificar o nome como dizia na lista, e colocar lá, tudo bem?

[Ouve-se Célia Aprígio conversando com Sandro e pontuando que a família Jurum centralizada nos Vieira "não abarca, não abarca" parte dos parentes, dentre os quais ela se encontra.]

[Sandro] Ó, pessoal, veio aqui um reclamo que não é de hoje. Cês sabem. As coisas acontecem na aldeia e a gente sabe. Célia, minha prima, veio lembrar que apesar dela ser Jurum, irmã da, da irmã da, neta de tia Celina, da irmandade de vô [Antonio Vieira], né?, tem que ter, ela disse que tem que ter uma representatividade da família de tia Celina, que abarca ali junto com o pessoal de Plácido, com o pessoal de tio Raimundinho, de Maria… [Ouve-se Célia complementando a fala, na audiência. Sandro insiste para que ela tome o microfone.]

[Célia, da audiência] É porque, Sandro, a nossa família Cá Arfer [Jurum] é uma família grande. *Pra você colocar um representante só, é muito pouco.*

[Mirleny assume o microfone] Boa noite. Eu queria colocar uma colocação com relação à família Oliveira, porque no caso eu sou Libana, mas também sou Valério Oliveira. Como é que fica a colocação deles, no caso? Vai ter que ter uma representatividade também. E uma localização com relação à barraca [em Dzorobabé], porque *não vai ter como agregar todo mundo numa só, não.*

[Sandro retoma o microfone] Olha, é… Veja bem, como eu falei antes, como eu falei antes a gente tem que criar um mecanismo da pessoa ser contemplada por sua família, mesmo sendo um grupo constituído de núcleo, mas por sua família indígena. No caso, os Valério, os Valério são aliados e *regimados* pela família indígena que é os Cataá. E pelas Libana, no seu caso, você é duas banda, no caso, né?, no bom sentido da coisa. E aí Mirleny vem cobrar como é que fica a questão da representação deles que tão aqui enquanto Valério, né?, que é dos Cataá mas já tão agrupados em outro núcleo familiar. Entendeu? Eu peço aqui que quem tem ideia me ajude, porque senão acham que a gente já vem com isso tudo montado, e a gente não vem. Por isso *é necessária a reunião.*

[Mayra Apako fala da audiência] Ô Sandro, tem uma sugestão. Assim, ó. A gente tava pensando aqui na questão dos *troncos*, chamar pela idade. Por exemplo, pega os representantes da idade de vôzinho [o pajé Armando], *pessoal mais antigo que tinha menos divisão de família*, não é? É por aí, tinha menos divisão de família pegando os mais velhos, os idosos. E aí colocar, em vez de um, dentro do grupo que se reunir, tirar três. Porque aí três *vai contemplar as várias ramificações* que tem agora…

[Célia retoma a palavra] Pronto, a palavra certa é essa: as demais *ramificações*. O que eu estava dizendo era simplesmente assim, eu e Sandro nós somos primos, né? Tio Vieira, irmão de minha avó. Mas a nossa família é grande, *as ramificações obviamente são grandes*, né Aldenora? E não contempla, não contempla apenas um conselheiro, era isso que eu estava tentando dizer. E a gente quer uma cadeira cativa.

[Sandro retoma o microfone] Pessoal, eu acho que isso tá bem claro no caso aqui do pessoal de tia Celina. Agora, o que eu chamo aqui atenção, me parece aqui que eu chamo atenção, tem o caso pontual aqui dos Valério. O caso pontual aqui da questão dos Valério. Que aí são, pelo *regimento*, pelos Cataá. Eu acho, eu acho, que minha guerreira Luiza [Flechiá] trouxe à luz aqui uma coisa importante. Era só deixar uma cadeira de suplente pra essa família, pra que não ficasse as duas cadeiras, por exemplo… fica as duas cadeiras por exemplo pras Libana ou pra os Araújo, os Cataá. O suplente ficava pra essas famílias, que a gente teria que ver

> quem são. Quem são… porque assim, é importante dizer, parte da Aldeia Mãe, isso é muito claro. E *as famílias que estão agrupadas independente de tá dentro ou de tá fora da aldeia estão representadas por esse Conselho*. Por essa conselheira, por esse conselheiro, entendeu? Então a gente vai recapitular aqui. Até porque, veja bem, os Aureliano também é parte da família, né? Mas tem o grupo. E eu acho que a questão de Célia, que ela nos traz, é muito pertinente. Deve ter assim a representação do pessoal de tia Celina, que pode juntar assim com o pessoal de tio Plácido. Porque de lá da outra ponta já tem os Araújo representado ali que nem tio Janjota, os outros, que já vai pelos Cataá. O importante é *a gente acomodar os interesses* porque, o que é que a gente quer com o sonho? *Você estar representado por sua família, então sua família tem que defender os interesses na aldeia. É seu conselheiro que tem que defender os interesses do grupo familiar*. E também chamar a atenção pra ajudar na mobilização da comunidade. Então, se a gente concordar com isso, então a gente contempla a questão de Célia, junto com o pessoal de tio Plácido. A gente contempla a questão do que Mirleny trouxe, porque fica uma suplência pros Valério, como índio pelos Cataá, que são índio pelos Araújo. Cês tão entendendo? (Reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos).

Além da divisão de *ramificações* pleiteada por Célia, que acaba por se concretizar na bipartição do *tronco* Jurum, há um elemento de importante valor etnológico. Em dado momento Sandro menciona os *grupos familiares* como sendo *regimados* – e o faz referindo os nomes *na língua*. Os Valério, grupo familiar do qual a cacica Mirleny faz parte, estaria *regimado* nos Cataá, e a participação em tal *regimento* estaria evidenciada pela nominação *na língua*. Será pertinente lembrar que, graças aos processos históricos ocorridos no Brasil ao longo do século XX, que desembocaram na Constituição de 1988, diversas condições favoráveis aos processos de emergência étnica indígena tiveram lugar. No Nordeste, especificamente, um movimento importante para a autoafirmação étnica e o reconhecimento dos povos indígenas foi aquilo que a antropóloga Maria Rosário de Carvalho classificou como a passagem de uma condição de "índios misturados", caboclos, para "índios regimados", isto é, inseridos em uma lógica de relações interétnicas e reconhecimento jurídico oficial (Carvalho, 2011). Também Rodrigo Grünewald observaria a premência do "regime de índio" para a afirmação étnica e o faccionalismo entre os Atikum da Serra do Umã (Grünewald, 1993). Ser *regimado*, nesse contexto de variados acionamentos políticos e étnicos, corresponderia à condição mesma de ser índio.

Aprofundando essa perspectiva de índios *regimados*, Andrade observou, entre os Tumbalalá, que o "regime do índio" dizia respeito não apenas à autoafirmação étnica e ao reconhecimento jurídico estatal, mas ainda a uma dimensão coletiva e comunitária bastante precisa, que denominou de *moralitas cabocla* (Andrade, 2005). Tal regime de moralidade se firmava num contexto integrativo, em que a especificidade jurídica dos índios frente ao Estado – mediada pela Funai e outros órgãos reguladores – era complementada pela moralidade interna dos próprios grupos, através de práticas sociais e rituais tais quais o toré e demais relações cosmopolíticas com

os *encantados*. Acionando um *regime do índio* plurivalente, deste modo, a emergência étnica dos índios do Nordeste lançou mão de toda uma perspectiva moral e coletiva, em que a afirmação política e étnica se encontra amparada pela inserção de tais reivindicações em um quadro grupal que valida e cria a tradição. Algo que, a nosso ver, expressa-se precisamente nesta reunião de criação do CONTAM, novo regimento político tuxá amparado em um *regime* tuxá considerado tradicional.

> [Começa-se a pensar nos *troncos*. Sandro comenta sobre separar conselheiros dos *grupos familiares* Padilha e Gomes. Alguém na audiência afirma "Os Padilha é tudo com os Gomes", ao que se segue um burburinho. Sandro, ainda no microfone, diz] Não, tira Padilha. Porque já tá nos Gomes. São tudo *braiado*.
>
> [Mirleny, da audiência] Tem que observar se nós estamos divididos *realmente* pela família ou se é uma divisão assim por cabeça.
>
> [Depois de uma discussão geral sobre os *troncos* e as relações entre Gomes e Padilha, Sandro sintetiza:]
>
> [Sandro] A gente entende aqui, conversando, conversando, que é importante, é importante que a família Padilha permaneça. Porque é a forma que a gente entende de dar maior abrangência na família Gomes. Porque aí, de alguma maneira, terão três famílias: terão os Padilha, terão os Apako, terão os Anália, que estão ali *regimados* formando o centrão que é os Gomes, que é os Apako. Entendeu? E assim a gente contempla os interesses…
>
> [Luiza Flechiá lê os nomes dos doze primeiros *troncos* considerados para o Conselho: Flechiá, Apako, Cataá, Arfer, Umbá, Jurum [Vieira e Marcelina], Juntá, Aureliano, Libana, Anália, Padilha.]
>
> [Alguém na audiência, em tom de brincadeira] Oxe. E os Aureliano? Cadê o nome dos Aureliano *na língua*?
>
> [Sandro] É, nós temos que procurar na lista.
>
> [Alguém na audiência, em tom de brincadeira] Ai, ai, ai. Esses Aureliano não participaram do *regimento* não… não tem nome! [Risos da audiência.]
>
> [Alguém na audiência] Homem, nós vamos caçar uma briga aqui nesse instante… (Reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos)

À ideia de sobreposição de *grupos familiares*, pelas interseções familiares oriundas das relações matrimoniais, surge a expressão já conhecida pela literatura etnológica da região, qual seja, a de que os "misturados", pertencentes a "mais de uma banda", são *braiados*. Alexandre Herbetta evidencia como, para os Kalankó do Alto Sertão de Alagoas, possuir a "*pele braiada*" aponta para o "violento processo a que foram e são submetidos, ou, nas palavras Kalankó, ao entendimento do processo de metamorfose, que os misturou, afastando-os de certa *pureza*, presente na *tradição*" (Herbetta, 2012: 75). *Braiados*, pela consideração de Herbetta, aproxima-os sobremaneira da

categoria de "índios misturados" (cf. Pacheco de Oliveira, 1998; Carvalho, 2011), que pelo processo de engajamento político e afirmação étnica se estabelecem como índios *regimados*. Segundo o autor, os Kalankó manejariam esse sofrimento fruto do afastamento de uma *pureza* e de uma *tradição* através do toré. "*Mistura e festa*", sintetiza o antropólogo (Herbetta, 2012: 75). Entre os Tuxá também encontraremos a importância do *regime* e a presença reconhecida de *braias*, muito embora não possamos afirmar que os Tuxá mantenham a ideia de um afastamento da *pureza* anterior.[15]

Com relação à dimensão interétnica e institucional do *regime*, isto é, a interface entre modos de vida indígenas e o reconhecimento oficial por parte dos órgãos indigenistas – exemplificado aqui pela lista *na língua* coletada pelo SPI – ainda poderíamos ressaltar as múltiplas interseções que se conjugam para reforçar o engajamento étnico dos Tuxá. Afinal, dissemos serem de fundamental importância os nomes *na língua* para os *troncos* do CONTAM, pois tal nominação vincula o atual Conselho aos índios que estavam presentes à época do levantamento da aldeia de Rodelas e à conquista do posto do SPI. No mesmo sentido, o reconhecimento interno de que os *grupos familiares* participam do *regimento*, tanto em seu sentido interétnico quanto pela prática de suas ritualidades – como o toré, ou a posse de um nome *na língua*, portanto da *ciência* – parece-nos igualmente fundamental. Daí ser compreendida a brincadeira, em tom descontraído, que ouvimos com relação a *troncos* ainda sem nomes assumidos *na língua*.

Naquele dia de criação do Conselho, os primeiros *clãs* que abrem caminho para a composição do colegiado são: 1) Flechiá (Brune Assis), 2) Cataá (Araújo), 3) Arfer Arquiá (Cruz), 4) Umbá, 5) Jurum (Vieira), 6) Jurum (Marcelina), 7) Juntá (Marcelino), 8) Aureliano, 9) Libana, 10) Anália, 11) Padilha e 12) Apako (Gomes). Em janeiro de 2018, o CONTAM se configurava por onze *troncos*, a saber, 1) Anália, com 32 famílias nucleares; 2) Apako, com 38; 3) Arfer Aureliano, com 56; 4) Arfer de Bidu, com 34; 5) Cataá, com 69; 6) Flechiá, com 41; 7) Juntá, com 46; 8) Jurum Marcelina, com 37; 9) Jurum Vieira, com 31; 10) Libana, com aproximadamente 40; e 11) Padilha, com 25 famílias nucleares.

[15] Ademais, braia é o termo pelo qual designam a carne a ser consumida para alimentação. Seria interessante, em momento posterior, traçar considerações sobre essa polissemia do termo, posto haver correlações semânticas populares entre a braia tuxá e a coloquial mistura, isto é, a porção de carne que, em uma refeição, acompanha os alimentos básicos (arroz, feijão etc).

Tabela 3: Relação de *troncos* do CONTAM e quantidade de famílias nucleares vinculadas

***Troncos* representados pelo CONTAM**	**Famílias nucleares vinculadas**
Anália	32
Apako (Gomes)	38
Arfer Arquiá (Cruz)	34
Arfer Aureliano	56
Cataá (Araújo)	69
Flechiá (Brune Assis)	41
Juntá (Marcelino)	46
Jurum (Marcelina)	37
Jurum (Vieira)	31
Libana	40
Padilha	25

Pode-se notar que, de partida, nem todos os *troncos* definem um nome *na língua*, em parte pela ausência de ascendentes na lista de 1946, em parte por uma crítica implícita à lista como representativa apenas de alguns *troncos velhos*. Cacique Uilton Anália me diria, meses mais tarde, que seu povo não assumia um nome *na língua* da lista porque, apesar de possuir mais de um (Arfer e Tupacaí, pelas relações matrimoniais), ele não concordava com a definição de que tais nomes fossem de *troncos*. Para o cacique, aqueles vinte e três nomes de fato corresponderiam a nomes *na língua*, nomes da *ciência*, mas tão-somente de vinte e três indivíduos listados à época pelo SPI. Os Anália assumiriam, posteriormente, um nome *na língua*, mas ausente da lista, passando a se chamar Kanãnahá.

Essa crítica, de todo modo, oferece-nos uma visão bastante compreensiva da reorganização tuxá por meio da criação do Conselho: ao estabelecerem um novo órgão deliberativo relacionando os variados grupos políticos – *grupos familiares* e *cacicados* – de Rodelas, os Tuxá constituíam ali mesmo um processo político inovador se contrastado a seu próprio histórico de lideranças tradicionais modeladas pelo tripé *cacique*/*pajé*/*conselheiro.*[16] Estes cargos permanecem atuantes, e não perdem sua importância frente à multiplicação dos conselheiros e de sua coordenação em um Conselho geral, mas novos atores políticos e novas vozes a articular interesses, proposições e tensionamentos vêm à tona.

[16] Cf. Pacheco de Oliveira, 1998: 59: "A organização política de quase todas as áreas passou [nos anos de 1930 e 1940] a incluir três papéis diferenciados — o cacique, o pajé e o conselheiro (isto é, membro do "conselho tribal") —, tomados como "tradicionais" e "autenticamente indígenas". A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do P.I.), que, de fato, ocupava o topo dessa estrutura de poder e quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícolas, meios de transporte, cacimbas d'água etc.)."

Ainda na reunião, quando as famílias começaram a se organizar para escolher seus representantes, alguns presentes sugeriram deixar para definir tais nomes alguns dias depois. Nesse momento, Sandro retoma a fala e enfatiza que havia meses eles organizavam essa reunião, reforçando os preparativos que envolveram diversos grupos familiares.

> [Sandro] É muito complicado a gente ficar adiando, adiando, adiando, porque assim, a ocupação de Dzorobabé faz parte disso também. Porque as famílias têm que tá *regimadas*, organizadas, pra ajudar na nossa ocupação. Tem que ir lá pra reunião da aldeia [Dzorobabé], tem que ver quem vai poder se representar… Aqui são onze famílias, não é? Conte logo por aí. Né onze famílias? É. Deixa eu olhar aqui. Não tá pedindo assento? Tá. Então, a família Flechiá vai ter um dia pra tomar de conta da ocupação. Eu sei que minha cacica Toinha, é o grupo, é arretado. Vão, e tomam de conta direitinho. A família Apako, vai ter o dia dos Apako, então eles que vão se organizar e tomar de conta da ocupação. A família Cataá, se organizem e vão tomar de conta daquele dia da ocupação. Assim, todo mundo que vai ter assento vai ter *deveres*, e responsabilidade para com a comunidade. Vai tá à frente dos problemas, dos ganhos, e vai tá à frente das demandas e dos interesses pra comunidade. Então assim, não adianta a gente criar um grupo familiar que não tenha os membros articulados pra defender os interesses do grupo. Eu sei que as Libana têm. Eu sei que os Arfer têm. Que os Aureliano têm. Que os Anália têm. Então, os que estão aqui vão ter que defender esses interesses. Então é preciso seguir. Que as pessoas se reúnam, tire um tempo aí, diga quem é a pessoa, chame… os Aureliano tão tudo aí, ligue pra alguém, fale com alguém, traga o nome. Os Umbá tão aí, que eu vi um monte de Umbá. Os Arfer, que é aí de tio Bidu e o pessoal. Chama. Os Jurum também aí, o pessoal de Vieirinha. Chama. Os Apako tá aqui, que tá com tio Mando, o pessoal chama seu grupo. O pessoal dos Anália que eu vi compadre Uilton, vi Zé Eude, vi William aqui, que também é Apako, é Jurum, é tudo junto, mas agora é Anália. [Alguém ri, comentando "Mas agora é Anália…"] Mas assim, gente, vamos enfrentar. *Não é uma coisa pra toda vida*. O Conselho vai ter os ajustes, mas se não fizermos isso a coisa não deslancha, não anda. E a gente precisa que esse Conselho teja definido com seus representantes já pra essa reunião que a gente vai marcar em Dzorobabé. (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017, grifos nossos).

Também ficou definido, na assembleia de criação do Conselho, que a cada dia um *tronco familiar* assumiria a estada na *autodemarcação* de Dzorobabé, rendendo o turno pela manhã e saindo do território apenas na manhã seguinte, passadas 24 horas. Com isso, os Tuxá estabeleciam uma dinâmica de ocupação rotativa do barracão coletivo, de modo a nunca deixá-lo abandonado, dinâmica que se mantém até o presente – mesmo com diversos barracões familiares já construídos. O *tronco* responsável pelo dia também ocuparia a cozinha coletiva, cuidaria da horta coletiva e faria os serviços necessários na *autodemarcação*, como a manutenção da bomba d'água que algum tempo depois foi comprada pela comunidade, além de outras tarefas.

A criação de uma nova instância política, deliberativa e agregadora, potencializou o caráter pragmático da *autodemarcação*. Apesar de Sandro permanecer central aos olhos de grande parte

dos Tuxá, a divisão do CONTAM em vinte e dois conselheiros titulares e suplentes, além da abertura para a participação de caciques e pajé, desde seu início ofereceu novas possibilidades de organização e divisão de tarefas. Na reunião inicial foram eleitos alguns dos conselheiros, e aqueles *troncos* que, por uma razão ou outra, não estabeleceram seus representantes no ato da criação do Conselho, vieram a fazê-lo nas semanas seguintes. Naquela noite foram eleitos Bruno e Dulcineide (Flechiá), Vani e Joedson (Cataá), Osmar (Arfer Arquiá), Carlinhos e Tayra (Jurum Vieira), Célia (Jurum Marcelina), Fabinho e Eliane (Juntá), Quitério e Adriano (Arfer Aureliano), Irapuan e Lano (Libana), Natália e Vitinho (Padilha), Mayra e Alvânio (Apako).

Após a leitura dos nomes eleitos, e tendo marcada uma reunião em Dzorobabé para poucos dias adiante, em que os conselheiros se apresentariam individualmente a toda a comunidade da *autodemarcação*, Sandro encerrou a reunião de criação do Conselho: "Está finalizada a nossa reunião, com a graça de Deus e nosso Pai Celestial, nós vamos concluir nossos trabalho. E viva a nossa *autodemarcação*. E viva o território Dzorobabé. E viva a nação Tuxá! [aplausos]" (Sandro, reunião de criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, Rodelas, 12 de setembro de 2017).

Figura 20: Reunião de apresentação dos conselheiros do CONTAM. Aldeia Dzorobabé, setembro de 2017 (Foto do autor)

Com a perspectiva de ver em Dzorobabé a construção de uma nova ocupação tuxá, eu perguntara ao pajé Armando, assim que a assembleia se desfazia, o que era preciso para levantar uma aldeia, isto é, para constitui-la de modo legítimo na perspectiva dos próprios indígenas, e também sob o olhar interétnico. "Pela minha experiência", respondeu o ancião, "é os índios se unir e falar uma *língua só. Se tiver muita língua*, nunca vai levantar uma aldeia."

Assim como Sandro figura na comunidade "pra mediar, pra falar a mesma língua", o entendimento do pajé sobre a conformação de uma aldeia segue traços semelhantes: mediação, diálogo e acomodação de interesses por vezes divergentes, mas que cooperam em situações críticas como a *autodemarcação* de Dzorobabé. Aqui, tanto a ideia de liderança (em Sandro, mas também com o Conselho) quanto de comunidade (a aldeia a ser levantada e o processo de engajamento político na luta pela terra a ser demarcada) apontam processos de articulação entre posições diversas, numa clara dinâmica de comunicação. Escusado dizer que toda interação comunicacional, sobremaneira as de caráter eminentemente político como estas que envolvem engajamento "na

luta", apresentam não apenas convergências e concordâncias, mas também seus opostos. Os espaços potenciais de diálogo e entendimento comunitário se fortalecem nos momentos precisos de mediação e comunicação, mesmo quando tal comunicação se constitui a partir de altercações como as que vimos pouco acima.

Talvez haja uma expressão nativa – nomeadamente a *disconcordância* – que marque precisamente essa tensão equilibradora entre divergências e atritos, por um lado, e uma procura por *somar na luta*, por outro. Tal expressão parece-nos fértil por não cristalizar posições antagonistas, como se rivalidades e divisões internas fossem dados nas possibilidades de ação política dos indígenas. Em algumas ocasiões, quando certa posição era enunciada ou alguma ação tinha lugar na *autodemarcação*, podia-se ouvir não uma discordância, mas o que era chamado de *disconcordância*, isto é, uma não concordância que, em vez de simplesmente posicionar-se contrária, permitia a busca por ajustes e equilibrações. Essa possibilidade de pensar os atritos, confrontos e desentendimentos a partir de um horizonte de negociação e convergência – que, repetimos, a *autodemarcação* favorecia – parece-nos o procedimento heurístico mais acorde ao que observamos recentemente entre os Tuxá. Não apenas metodológica, mas também ética e politicamente, julgamos poder ressaltar divergências e distinções internas a partir de seu momento positivado, isto é, momento de buscas por *somar na luta* mais que ênfases em diferenciações irredutíveis.

Aqui, na confluência de interesses político-territoriais, na reorganização sociopolítica tuxá e na aproximação cosmológica com a *força* do território autodemarcado, constatamos que projetos de afirmação étnica, como o da valorização do Dzubukuá, são mais abrangentes que projetos simplesmente pedagógicos e curriculares. Há, em meio a tais processos, uma centralidade inolvidável da *ciência*, expressa tanto na concepção tuxá de relacionamento com o território dos *brabios* quanto nas eleições nominativas para o CONTAM, que definiram seus *clãs* a partir de nomes *na língua.* Essa centralidade, ademais, evidencia que projetos políticos se sobrepõem e se confundem nos planos das políticas territoriais e, como analisaremos a seguir, também das cosmopolíticas expressas pelas práticas rituais em Dzorobabé.

1.3. Os *troncos* em Dzorobabé: ocupação a partir do Conselho e dos históricos familiares

A criação do CONTAM serviu, imediatamente, para que os Tuxá envolvidos com a *autodemarcação* dividissem tarefas e responsabilidades entre si. Nesse movimento, dividiam também as possibilidades de participar do primeiro momento da *autodemarcação*, colocando no

horizonte político a asseguração de seus direitos territoriais frente aos grupos tuxá que ali se articulavam. Como vimos ao longo deste capítulo, conflitos e ajustes internos marcaram sobremaneira os primeiros tempos de *autodemarcação*, e a constituição do Conselho apontou para a possibilidade de compartilhar uma série de espaços sociais: a própria aldeia Dzorobabé, as instâncias deliberativas ocupadas pelos conselheiros, os direitos de ocupação a serem reinvindicados quando de uma possível regularização fundiária pela Funai e assim por diante.

Os *troncos* que primeiro conformaram o CONTAM derivam, como o tópico anterior permitiu compreender, de alguns ascendentes cuja participação na afirmação étnica do povo durante os anos de 1940 permitiu que fossem registrados, juntamente a seus nomes *na língua*, em um documento oficial do posto do SPI em Rodelas.

Figura 21: Peça produzida pelos alunos da escola tuxá para a Feira Etnocultural de 2018, em Dzorobabé. Nela, veem-se os *mais velhos*, considerados *troncos*, no tronco confeccionado pelos estudantes, a partir do qual a copa (os próprios alunos) se desenvolve (Foto do autor)

A responsabilidade pela ocupação da *autodemarcação*, assim, foi pensada de modo rotativo: a cada dia um *tronco* estaria responsável por ocupar o lugar das 6h até as 6h do dia seguinte, quando seria rendido por membros do *tronco* subsequente. Dessa forma, todas as manhãs a aldeia Dzorobabé via alguns carros, motos e a antiga caminhonete D-20 da Funai de Rodelas levar alguns Tuxá para a *autodemarcação*, levando de volta para Rodelas os membros do *tronco* responsável pelo dia anterior.

O transporte corria às expensas dos próprios Tuxá, de modo geral. Carros e motos particulares levavam famílias tuxá de Rodelas para Dzorobabé e vice-versa, e apenas a D-20 da Funai, conduzida por dois motoristas do órgão – Michel Jurum e Irapuan Libana –, oferecia um transporte mais coletivo e constante. Nas primeiras semanas, também a alimentação corria às expensas dos Tuxá que iam a Dzorobabé nos dias de seus turnos. Após uma reunião no MPF em Paulo Afonso, no dia 10 de outubro de 2017, os Tuxá conseguiram que o Ministério Público pactuasse com a Funai a garantia de alguns serviços básicos para a *autodemarcação*, como uma quantidade de cestas básicas a serem divididas pelos *troncos.*

A escala de ocupação dos *troncos* era, desde o começo, a que segue: Libana, Apako, Arfer Aureliano, Flechiá, Jurum Vieira, Cataá, Arfer de Bidu, Juntá, Anália, Jurum Marcelina e Padilha. Como alguns *troncos* possuíam mais famílias envolvidas cotidianamente na ocupação, certos dias mostravam-se mais cheios que outros, embora sempre houvesse pessoas na *autodemarcação*, fossem do *tronco* responsável pelo dia, fossem de outros *troncos* que, por razões diversas, estivessem passando mais dias em suas barracas em Dzorobabé. O mesmo pode ser dito sobre as práticas rituais em Dzorobabé, como descreveremos em detalhe no capítulo seguinte: a depender do *tronco* responsável pelo dia, mais ou menos pessoas envolvidas com a *ciência* em Dzorobabé acorriam ao território, e mais ou menos oportunidades de realização de torés e *trabalhos*, por exemplo, eram observadas.

Alguns *troncos*, pela quantidade de famílias e também pelas relações mais próximas com membros de outros grupos político-familiares, acabavam congregando em seus dias muitas famílias de outros *troncos*. Era o que acontecia especialmente com os dias dos Apako, dos Jurum Vieira e dos Arfer de Bidu: como muitos membros desses *troncos* acompanhavam os turnos uns dos outros, a média de pessoas ocupando o território era significativa, por volta de vinte ou trinta. No capítulo segundo veremos esses *troncos* como um grupo político-ritual mais ou menos convergente, tanto pela presença de uns nos dias de outros quanto pelos engajamentos em performances de toré e outras práticas da *ciência* em suas noites. Em grande medida, será também por essa agregação de pessoas nos dias de tais *troncos* que deitaremos maior atenção, no capítulo seguinte, ao que

chamaremos de grupo político-ritual do pajé Armando – justamente pela relação desses *troncos* com a figura de referência ritual que é o pajé.

Os Apako são, como já indicado, descendentes do finado capitão João Gomes, neto do pajé Armando e liderança fundamental na história do povo Tuxá (cf. Cabral Nasser, 1975; Salomão, 2006; Carvalho, 2011). Pela relação histórica com papéis de liderança como o antigo capitão e o atual pajé, são *tronco* importante na dinâmica social e política dos Tuxá em Rodelas. Parte do peso político que o pajé Armando detém, aliás, advém também da relação com o *tronco* Arfer de Bidu, como veremos mais detidamente no próximo capítulo. Armando, quando mais jovem, foi casado com Josefa Cruz, filha do finado Mestre Eduardo Cruz, pai do cacique Bidu. Segundo o cacique, Armando teria recebido a *ciência*, a competência ritual que o capacitou para a posição de pajé, diretamente de Mestre Eduardo, no momento em que este faleceu – e se encantou. Voltaremos a isso no capítulo segundo.

Como Salomão (2006: 87) aponta, "somente José Luiz Cruz e Francelina Vieira, pais do Mestre Eduardo, tinham 163 descendentes, constituindo uma das famílias mais fortes na aldeia, e que vinham ocupando cargos disponibilizados pelo SPI" (cf. também Cabral Nasser, 1975). O autor ainda estabelece, como já indicamos, a predominância de seis famílias na aldeia, em princípios dos anos 2000: Cruz, Gomes, Vieira, Santos, Libana e Umbá. Pelas dinâmicas recentes de *autodemarcação* e organização do CONTAM, bem como outras anteriores, como as que consolidam os grupos políticos Flechiá, vemos estas seis famílias se multiplicarem para onze, em um momento inicial do Conselho, que aqui consideramos.

Além dos Apako e Arfer, o grupo político-ritual que acaba dando mais elementos para nossa tese também envolve o *tronco* Jurum descendente do antigo conselheiro Antonio Vieira – cujos filhos e netos figuram nestas páginas como interlocutores bastante constantes, a exemplo de Dora, Aldenora, Sandro, Tayra, entre outros. Antonio Vieira casou-se com Antonia Cruz, também filha de Mestre Eduardo. Também por isso o *tronco* Jurum Vieira acompanhará o pajé Armando de modo tão próximo: afinal, seu legado ritual, se assim quisermos chamá-lo, deriva em grande medida da posição de especialista ritual de Mestre Eduardo, sogro de Antonio Vieira e avô de Dora e Aldenora Jurum, duas reconhecidas especialistas rituais do grupo.

Pelas convergências desses *troncos* – em seu sentido de grupo organizacional, mas também em referência aos ascendentes considerados *troncos*, a saber, João Gomes e o pajé Armando para os Apako, Mestre Eduardo e o cacique Bidu para os Arfer, e Antonio Vieira para os Jurum –, foi possível observar nos dias sob sua responsabilidade uma maior circulação de pessoas em Dzorobabé, bem como uma maior propensão a práticas rituais e performances de toré, como o próximo capítulo indicará. Se observarmos, por exemplo, os Jurum Marcelina, cuja conselheira

desde o princípio do CONTAM era Célia Aprígio – também professora da escola tuxá na aldeia – veremos a convergência de *troncos* na *autodemarcação* por força de relações matrimoniais. Célia é casada com Bruno Flechiá, um dos conselheiros de seu *tronco*, enquanto a irmã de Célia, Cléia, é casada com Alvânio Apako, também conselheiro de seu *tronco*. Assim, muitos dos dias designados a um *tronco* viam membros de outros grupos familiares pelo território, já que as relações de parentesco e sua institucionalização em *troncos* do CONTAM eram acionadas de modos variados por força da *autodemarcação*.

Outro grupo a ocupar a *autodemarcação* sempre com muitas pessoas, também propensas a práticas rituais da *ciência*, foi o *tronco* Flechiá. Pela multiplicidade de caciques envolvidos no processo autodemarcatório – Antônia e Raimundo –, os dias deste *tronco* também contavam com dezenas de pessoas. Para além dos membros do próprio grupo, muitas vezes pessoas de outros *troncos* permaneciam em Dzorobabé após seus turnos, sem retornar a Rodelas, por diversas razões. Pela escala indicada (na sequência: Apako, Arfer Aureliano, Flechiá, Jurum Vieira, Cataá, Arfer de Bidu etc), muitas vezes havia membros do *tronco* Apako, sobretudo o pajé, sua esposa Lene e alguns descendentes mais jovens, que permaneciam no território para o dia dos Jurum Vieira e Arfer, respectivamente três e cinco dias depois. O mesmo pode ser dito sobre os Jurum: muitos iam ao território já no dia dos Apako, permanecendo nele até o turno dos Arfer de Bidu, e assim por diante.

Como já pudemos apontar, os Flechiá são um *tronco* com especificidades relacionadas a seus cacicados. Por um lado, Antônia Flechiá representa parte do *tronco* residente na Aldeia Mãe, sendo há muito tempo considerada parte desse grupo mais ou menos articulado cuja residência na aldeia direcionava a projetos políticos convergentes – por mais que tais convergências, claro está, fossem sempre oportunidades para atritos e disputas. A própria cacica contou-me, certa noite, que assumiu a posição de liderança política de sua família porque, dados os caciques até então estabelecidos, os Flechiá não possuíam grande representação nas decisões políticas da aldeia. Antônia, assim, assumiu a responsabilidade para si de colocar os Flechiá de seu grupo na arena política junto às famílias mais consolidadas, como os Cruz e os Gomes, por exemplo.

Já o grupo do cacique Raimundo, os Tuxá das Margens do São Francisco, ademais das diferenças organizacionais e de reivindicações políticas que já apontamos, por algum tempo se mantiveram desvinculados dos grupos da Aldeia Mãe por uma questão de ascendência não-indígena. Os Flechiá, tanto os grupos de Antônia quanto de Raimundo, descendem de José Brune de Assis, também chamado Zé Brune. Este, indígena e reconhecidamente engajado na *ciência* – como veremos no capítulo seguinte –, configura o *tronco* Flechiá a que se ligam os grupos dos dois caciques. Antônia, neta de Zé Brune, é filha de Maria de Assis (filha de Zé Brune) e Antônio

Saturnino da Silva. Já Raimundo, também neto de Zé Brune, descende de sua filha Percilia Santos de Assis, casada com o não-indígena Francisco Saturnino dos Santos, também conhecido por Chico Bomba.

Daí os Flechiá de Raimundo, até o acontecimento da *autodemarcação*, serem conhecidos entre os Tuxá da Aldeia Mãe pelo apelido de Bomba. Por não-indígena, a ascendência paterna do grupo de Raimundo estimulava entre os Tuxá, sobretudo da Aldeia Mãe, um atrito interétnico bastante acentuado. Segundo alguns Tuxá nos disseram, inclusive membros do *tronco* Flechiá, parte do conflito aqui observado se deveria à assunção do apelido não-indígena como marcador diacrítico do grupo de Raimundo. Ao se definirem Bomba, pela ascendência paterna, assumiriam certo distanciamento do grupo étnico indígena, inclusive lançando mão dessa possibilidade para requerer junto à CHESF as indenizações e contrapartidas conferidas a não-indígenas, quando da remoção pela barragem de Itaparica, e que vimos jamais terem sido sanadas junto aos Tuxá.

Outro *tronco* relacionado ao que Salomão (2006: 87) chamou de famílias predominantes no início dos anos 2000 é o dos Juntá. Embora considerados pela filiação paterna, Marcelino, o *tronco* é descendente de Maria Barroso, mãe de Dona Bezinha. Esta, especialista ritual considerada mestra, é mãe do cacique Doutor, do pajé Tim (cf. Pereira, 2013: 68, n. 6; também Souza, 2018) e de ainda outros filhos, dentre os quais Suly, mãe do conselheiro Fabinho. Os Juntá, além de descender da mestra Bezinha, também descendem do ex-cacique João Honório (Salomão, 2006: 160). Conforme a fala de Sandro na reunião de criação do CONTAM, ainda, Juntá são "os Marcelino, que também, por minha bisavó [Maria] Barroso, são Cruz também". Como se vê, os *troncos* do CONTAM correspondem sobremaneira a uma obviação (cf. Wagner, 2010, 2012) que sobrepõe, multiplicando sem contudo apagar, diversas referências de parentesco, competências políticas e rituais, ascendências plurais e engajamentos históricos no processo de afirmação étnica e regime de reconhecimento indígena (cf. também Carvalho, 2011). Será apenas pela constante mobilização de ascendências, descendências, filiações e afinidades de *troncos* mais ou menos antigos – remontando ao início do século XX ou a décadas mais recentes – que as relações dos *troncos* do CONTAM, e suas práticas políticas de ocupação do território, nos surgem com maior inteligibilidade.

O *tronco* Padilha, cuja referência mais próxima se estabelece pela ascendência ao mestre Padilha, falecido em 2017, é o grupo do CONTAM que nos primeiros meses contava com o menor número de famílias nucleares a ele relacionados, apenas vinte e cinco. Não obstante, pela competência ritual e representação política do finado Padilha, que seu grupo de certo modo mantém como capital político, entre os Padilha se observava bastante engajamento ritual quando de seus dias em Dzorobabé. Salomão (2006: 60) indicará a presença do sobrenome Padilha entre os

signatários de um documento protestando contra a usurpação das terras de posse dos indígenas ainda no ano de 1908. As práticas do toré e outras modalidades da *ciência* observadas entre os membros desse *tronco*, não obstante, em muito se assemelhavam às do grupo político-ritual do pajé, que descreveremos com maior detalhe no capítulo seguinte. À diferença, talvez, de que os Padilha se mantinham relativamente circunscritos entre membros de seu próprio *tronco*, acrescidos os afins, e possuíam a maior parte de suas barracas na porção mais alta do território autodemarcado, conhecida por Alto da Jurema ou Alto do Araupá (pela presença significativa de barracas das famílias Cataá/Araújo e Padilha).

Sobre o nome Alto da Jurema, Dona Maria Araújo, ao me ouvir perguntar sobre a precisão da nomenclatura, já que não havia qualquer pé de jurema naquele espaço, disse-me que podia não haver a árvore ali, mas o importante era a *ciência do caboclo*, à qual a juremeira se relaciona. O Alto da Jurema, então, era demarcado por seus ocupantes como espaço de relacionamento com o *regime*, com o complexo ritual da *ciência* ao qual se aproxima o engajamento étnico num processo político como o de reivindicação territorial, segundo demonstramos.

Entre os Cataá, encontram-se membros das famílias Araújo, de Rufino Araújo de quem o *tronco* herda o nome *na língua*. Entretanto, os Cataá no CONTAM também são aqueles descendentes de Raul e Manoel Valério, representantes de uma das famílias a partirem para Ibotirama quando do enchimento do lago nos anos 1980. Lembremos que a própria cacica Mirleny Libana, em Rodelas, é representante do grupo de Manoel Valério de Oliveira, e parte significativa de seu grupo político-familiar se deslocou para Ibotirama na ocasião, tendo retornado a Rodelas na sequência em não podido fixar residência na Aldeia Mãe, ocupando diferentes domicílios *na rua*.

Segundo Salomão, essa

> fragmentação do povo Tuxá, entre os que decidiram se instalar na nova cidade, liderados pelo Cacique Manoel Eduardo Cruz, conhecido como Cacique Bidu e o pajé Armando Gomes Tuxá, e os que resolveram se deslocar para Ibotirama, liderados pelo Manoel Novaes e Raul Valério, gerou discussões acirradas, trocas de acusações e desavenças que se perpetuam até os dias de hoje. (Salomão, 2006: 146).

Tais desencontros entre grupos político-familiares pemanecem, de algum modo: membros das famílias que inicialmente foram a Ibotirama, mesmo tendo retornado a Rodelas, ainda hoje não são aceitas como residentes na Aldeia Mãe. Após trinta anos de enchimento do lago, outro problema vem se somar aos desentendimentos – à "fragmentação do povo" – ocorridos por ocasião da mudança. Afinal, com o crescimento populacional de décadas, e sem terras asseguradas em Rodelas, a própria Aldeia Mãe já não comporta grandes expansões de domicílios, e o que nos anos

1980 era uma disputa entre ir para Ibotirama ou ficar em Rodelas situa-se, hoje, em uma quase imobilidade de expansão territorial, que a *autodemarcação* vem desafiar. E desafia, vale enfatizar uma vez mais, agregando aos grupos políticos da Aldeia Mãe outros *troncos* que venham *somar na luta*.

O *tronco* Anália, posteriormente nomeado Kanãnahá, é grupo político-familiar de grande relevância intra- e interétnica. Teremos oportunidade de demonstrar, no capítulo terceiro, os trânsitos e circuitos de troca, ensinamento ritual e engajamento étnico que Anália, a referência para este grupo, empreendeu ao longo de sua vida na primeira metade do século XX. Também veremos como seu filho, Roque Moisés, seguindo para Minas Gerais, lá estabeleceu um grupo de Tuxá com traços bastante distintivos dos observados hoje em Rodelas, embora amparados também no que chamamos de complexo ritual da *ciência*. Em Rodelas, a par da conselheira Mayra Anália, o cacique Uilton Anália é figura bastante reconhecida regionalmente, por seu envolvimento com o movimento indígena e pelas ações políticas que tem encampado também em nome dos Tuxá de Rodelas. Como já adiantado, o cacique Uilton participa do CBHSF, além de ser chefe da CTL da Funai em Glória, município vizinho a Rodelas (cf. Ramos, 2016 para uma descrição mais detida sobre o cacique Uilton). Algumas das observações que apresento nesta tese, sobre o entendimento de Uilton acerca dos nomes *na língua*, ou ainda do projeto de revitalização linguística do Dzubukuá agenciado pelos professores, derivam de conversas que tive com o cacique nas noites dos Anália em Dzorobabé, sobretudo em torno da fogueira central onde o cacique fazia sua vigília madrugada adentro.

Já os Libana, *tronco* dos caciques Ancelmo e Mirleny e das anciãs Pitiu e Lourde – anciãs que surgem pontualmente nesta tese pelos contrapontos que me forneceram com relação a questões da *ciência* (e que Souza, 2018 explorou de modo mais detido no que tange aos repertórios musicais e sonoros relatados pelas anciãs) –, ocupavam seus dias na *autodemarcação* sempre de modo ativo, com uma ou duas dezenas de pessoas durante o dia em Dzorobabé. À noite, no caso das anciãs estarem no território, elas costumavam retornar à cidade, restando os mais jovens na *autodemarcação*. Irapuan, o conselheiro do *tronco* e motorista da Funai, filho de Pitiu, desde o início da ocupação do território fazia parte do que chamamos de núcleo inicial da *autodemarcação*, e constantemente se encontrava no território auxiliando em abertura de picadas e outras tarefas coletivas.

As tarefas coletivas diziam respeito, inicialmente, à limpeza das áreas mais próximas do barracão central e da cozinha comum, atrás da qual se estabeleceu a primeira horta. Os primeiros meses de *autodemarcação*, e também de existência do CONTAM, em grande medida foram passados buscando organizar a ocupação e estabelecer o mínimo de estrutura para que Dzorobabé se

constituísse como uma aldeia habitável. As barracas destinadas a famílias de *troncos* específicos, como estabelecido na reunião de criação do Conselho, eram construídas com materiais e esforços de membros daquele *tronco* – com a ajuda eventual de outros Tuxá. Já os espaços centrais e iniciais (barracão, cozinha e horta, além da cerca que semanas depois foi erguida no perímetro), coletivos, eram destinados ao cuidado dos *troncos* que a cada dia ocupassem o lugar. A responsabilidade de limpar o barracão e a cozinha, bem como de regar e preparar a horta coletiva, cabia então aos membros do *tronco* que ocupassem o território a cada dia.

Passadas algumas semanas, os Tuxá conseguiram duas caixas d'água de fibra de vidro com capacidade para 5 mil litros, com a SESAI, e as instalaram nos dois pontos de ocupação principais, a Baixa Grande, próxima ao barracão coletivo, e o Alto da Jurema, alguns metros caatinga acima. Os encanamentos e o motor a óleo que utilizaram para completar a instalação foram adquiridos entre os próprios Tuxá, que doaram alguns metros de cano e também dinheiro, por meio do CONTAM, para comprar um motor que puxasse a água do rio para as caixas de abastecimento. Essa dinâmica de captação de recursos por meio do CONTAM se manteve ao longo dos meses subsequentes, sempre que algum serviço precisasse ser contratado ou alguma compra realizada. Assim, rolos de arame farpado para a cerca do perímetro foram doados e comprados, e pessoas – não-indígenas, nesse caso – pagas para instalar as estacas, mourões e puxar a cerca. Sempre que uma peça da D-20, veículo velho e sempre exigindo manutenção, precisava ser comprada, os *troncos* buscavam captar entre si os recursos necessários.

Uma série de atividades foi pouco a pouco se estabelecendo no território de Dzorobabé, tão logo a *autodemarcação* se iniciou. Dentre elas, além da horta coletiva e das várias hortas individuais que passaram a ser cultivadas nos quintais de algumas famílias, era comum ver pessoas seguindo para a margem do rio com varas de pesca ou redes, a fim de capturar peixes para as refeições. As redes, sobretudo, eram colocadas em alguns pontos do rio onde pescadores mais experientes já sabiam ser as melhores correntes para capturar o pescado. Para tanto, utilizavam-se dois barcos de alumínio que ficavam ancorados na margem da faixa de areia, na saída do perímetro da *autodemarcação* e já quase na área pública que seguiu sendo visitada como balneário pelos não-indígenas. Outro modo de obtenção de pescado, este praticado especialmente por dois indígenas mais jovens, era a pesca com arpão, que exigia dos pescadores uma habilidade de mergulho bastante específica.

O cotidiano da *autodemarcação* envolveu, desde seu princípio, uma multiplicidade de atividades, obrigações para com os espaços coletivos e responsabilidades para com o estabelecimento das barracas particulares das famílias vinculadas aos *troncos* do CONTAM. A circulação pelos espaços costumava, assim, se dar entre o barracão coletivo – normalmente ocupado

por membros do *tronco* responsável pelo dia – e as barracas que naquele período estivessem abertas e habitadas. Como nem todas as famílias ocupavam o território nos mesmos dias, os padrões de circulação entre espaços coletivos e particulares também variavam. De todo modo, pode-se considerar que os trânsitos entre barracão coletivo, cozinha coletiva e barracas particulares das famílias pertencentes ao *tronco* do dia eram os trânsitos mais explícitos e constantes.

Embora muito mais detalhe pudesse ser dado às múltiplas instâncias de ocupação territorial em Dzorobabé – de organização fundiária, modos de produção, cultivo, coleta e pesca –, os próximos capítulos focarão especialmente as práticas rituais, os circuitos sociocosmológicos e cosmopolíticos a conectar os Tuxá em *autodemarcação* e *eles*, os entes *encantados*. Com tal enfoque, daremos maior ênfase aos modos de produção e circulação de conhecimentos do complexo ritual da *ciência*, evidenciados nas práticas rituais e nos entendimentos dos Tuxá sobre o mundo que habitam. Assim como ocorrido neste capítulo, daremos especial atenção às dinâmicas de alguns grupos político-rituais em seu trato com a *ciência* em Dzorobabé, notadamente alguns dos quais nos apresentam, se não a totalidade das experiências possíveis com o complexo ritual referido, ao menos elementos exemplares para pensarmos as correlações entre distintos modos de aproximação com o território, com *eles* e com os variados grupos políticos tuxá que aqui delineamos.

2. Cosmopolíticas e o trato com a *ciência* em Dzorobabé

Ao tratar de cosmopolítica, neste capítulo, expandiremos o observado quando das dinamizações propriamente políticas dos Tuxá em Dzorobabé, quer com a criação do Conselho, quer em relação às disputas e entendimentos alcançados para *somar na luta*. Cosmopolítica, assim, será compreendida através dos modos possíveis de lidar com a *ciência* – com *eles*, com a *força* de Dzorobabé – pelo que a consideraremos de forma sempre específica e localizada. Como esboçamos uma política com relação aos *troncos*, grupos político-familiares, empreenderemos o mesmo para uma cosmopolítica: serão os grupos político-rituais que, com suas especificidades na elaboração do toré, suas observâncias rituais variadas e ações cosmopolíticas específicas, tecerão um panorama para que entendamos as dinâmicas indígenas de conhecimento do mundo habitado. Como exposto para a organização política, no capítulo primeiro, também a organização cosmopolítica demandará ajustes, acionará conflitos e disporá, em nossa descrição, uma série de artifícios distintos, ainda que comunicáveis, pelos quais os Tuxá compreendem a si e ao mundo que habitam.

Parece-nos evidente, pelo exposto, que a dimensão de territorialidade envolvendo os Tuxá e sua variada rede de inter-relações cosmológicas, cujo maior exemplo se mostra na relação com os *brabios* e *encantados*, é base sobre a qual diversas formulações políticas, estratégias e discursos étnicos se constituem. A *autodemarcação de Dzorobabé*, como a acompanhamos e acima relatamos, tornou-se quase imediatamente o centro de convergência das atividades tuxá desde seu início. Assim como reconfigura inúmeras relações políticas e de organização étnica, a *autodemarcação* também reequilibra certos domínios de comunicação, como aqueles entre humanos e não-humanos, sobretudo os antigos *brabios* que habitavam o *território ancestral* antes de serem levados à missão de Rodelas ou exterminados pela violência do processo colonial.

Tais *brabios*, antigos habitantes da região, "terminologia utilizada pelos anciões Tuxá para índios isolados" (Jesus Vieira, 2017: 42, n. 14), corresponde a algo que Ricardo Salomão identificou como "gentios", espécie de "entidade espiritual" (2006: 112) com a qual os Tuxá mantêm estreita relação. Diferentemente de simples espíritos dos mortos, com os quais não se confundem, os *gentios* e *brabios* habitam uma dimensão coextensiva ao mundo cotidiano. É por tal razão que os índios dizem, sobre Dzorobabé, que *eles*, isto é, os *mestres encantados* e *brabios*, continuam ali.

Sampaio-Silva diz que os "Tuxá se referem às entidades más, em geral, denominando-as de *encantos*, evitando de identificá-las como *gentios*, sendo este termo reservado aos seus antepassados" (Sampaio-Silva, 1997: 101, n. 113). Pela distinção entre *encanto* e *gentio*, podemos

pensar na sinonímia entre *gentio*, como registrado pelo autor, e o mais corrente *mestres encantados*, que observamos largamente na contemporaneidade tuxá. Aos *encantos*, assim, ficaria reservada a potência prejudicial, de captura e perigo, como demonstramos adiante para os animais e a Mãe d'Água. O autor ainda faz equivalerem os termos *gentio*, *encantado* e mesmo *caboquinho* (Sampaio-Silva, 1997: 64), embora não tenhamos tido oportunidade de observar, em nosso campo, este último termo. Apesar disso, Pitiu Libana, uma das anciãs deste *tronco*, certa vez me disse – em seu peculiar tom de pilhéria – para ter cuidado com Dzorobabé. Conforme suas palavras, sempre haveria o risco de "receber um *caboclo* lá, [e] sair correndo pro meio do mato…" Afinal, "Surubabel é dos mais velhos".

A própria utilização do vocábulo *encanto* não nos pareceu tão corrente, algo que este capítulo buscará explorar: enunciar a palavra *encanto* parecia sempre carregar consigo certo poder evocatório, pelo que os Tuxá dificilmente o faziam. Em seu lugar, o pronome *eles*, como já apontamos, era ouvido de forma mais recorrente, e isso certamente demandava dos interlocutores presentes um entendimento do contexto enunciativo em que *eles* eram mencionados. Podemos afirmar, inclusive, que os contextos de enunciação estabeleciam certas delimitações e recorrências de uso, se não estritas, certamente preferenciais. Assim, quando ouvíamos uma conversa aludindo indiretamente às forças cosmológicas e às entidades não-humanas – os *encantados* – ouvíamos preferencialmente o pronome *eles*; quando os Tuxá enunciavam o sintagma *mestres encantados*, *senhores guias de luz* ou, em situações mais raras, os nomes próprios de tais *mestres*, normalmente estavam se dirigindo diretamente a *eles*, na forma de orações e preces.

Ainda, é inteiramente plausível e altamente esperado que haja, ou tenha havido, variações semânticas dos termos *gentio* e *brabio* entre os Tuxá. Por exemplo, embora situados temporalmente numa gradação que talvez os coloque entre os antigos *brabios* até os atuais Tuxá, os *gentios* possivelmente são tidos pelos atuais índios como seus antepassados cuja ação missionária já alcançara. Diferentemente dos *brabios*, temporal e culturalmente anteriores ao processo colonial e missionário, os *gentios* talvez possam ser compreendidos como antepassados mais próximos, ou ao menos mais familiares aos Tuxá. Algo como a ideia corrente de serem, tanto os Tuxá quanto seus antepassados próximos, *índios civilizados*. As acepções relacionadas a ambos os termos também indicam tais pregnâncias do processo colonial: *brabios* seriam aqueles habitantes nativos da terra recém-invadida pela empresa colonial, seriam seres bravos, indomados e, por vezes, indomáveis; *gentios*, claro está, seriam os nativos não-europeus a quem a missão evangelizadora buscaria converter em cristãos. A dissensão terminológica indica, assim, uma concepção conceitual sobre diferentes regimes de colonialidade: aos *brabios*, bravos, as chamadas "guerras justas" ou "dos bárbaros" (Taunay, [1936] 2010; Pires, 1990; Pompa, 2003: 269-ss); aos *gentios*, de certo modo já

alcançados pela ação missionária, os aldeamentos, conversões e processos europeus de cristianização (Lindoso, 1983: 160-173; Regni, 1988: 109-142, 209-232; Pompa, 2003).

Um diálogo que travei com o pajé Armando será elucidador quanto ao tema:

> [Leandro] Os *brabio* era os antigo daqui, né? Que ainda vivia fora da aldeia, fora da cidade, era isso? Como que é? Os *brabio* é o povo que era aqui antes de tudo?
>
> [Armando] É. Só era eles somente. Antes dos padre, antes de tudo. Os padre começaram a vir na aldeia quando foi mudado de lá pra… Onde nós era. Agora, quando era aqui, era só eles puro. Só os *brabio*. Depois foi, da mudança daqui lá pro Rudela, foi que foi feito a capela, foi feito o convento. E depois foi que os… os frei, os padre começaram vir, dizer sermão, dizer missa, né? Aí pra catequizar os índio, pra *amansar* os índio. E meu avô dizia que o avô, o avô ou era o bisavô dele, quando saiu daqui pra lá ainda ia *brabo*, ainda. Já tinha índio mais manso, mas… Inda ia índio brabo pra lá, ainda.
>
> [Leandro] E aí depois deixou de ser *brabio*? Quando foi pra lá não era mais…?
>
> [Armando] Aí depois que foi… *foi os padre*, os padre ensinando a ele as… língua português, aí foi e foi amansando todo os índio… Aí ficou *todo mundo manso.*
>
> [Seu Armando conta que a capela e o convento foram construídos a mando de D. Pedro I, pra que os índios fossem depois catequizados.]
>
> [Leandro] E tem *brabio* que ainda desce nos *trabalho*, na *ciência*?
>
> [Armando] Tem… (Dzorobabé, 16 de janeiro de 2018, grifos nossos).

A gradação temporal, histórica e ontológica, presente na compreensão estabelecida pelo pajé, indica a derivação de *brabios* em *índios mansos*, que muitas vezes encontramos sendo designados por *índios civilizados*. A esfera missionária ("os padre ensinando a ele"), epítome do processo civilizador na fronteira de expansão colonial do Nordeste (Pacheco de Oliveira, 1998; Pompa, 2003), insere no entendimento indígena um evento histórico. Insere, sobretudo, uma experiência particular de evento histórico, marcada sobremaneira pelo contato colonial e pelos modos de amansamento, pelo controle dos corpos e dos conhecimentos ("ensinando a ele as… língua português") sofridos pelos povos indígenas da região.

Haverá também a relação bastante forte, em seu sentido cosmológico e ritual, dessa experiência histórica com a concepção dos Tuxá sobre os entes de sua cosmologia, *encantados* e *brabios*. Um toante ouvido em muitos torés pode nos auxiliar a compreender tanto essa gradação temporal e cosmológica quanto os sentimentos potenciais de proximidade e distanciamento dos Tuxá com seus *antigos*. Diz a linha: "contramestre, contraguia/ vamos *trabalhar*, *gentio* (2x)/ oi, me

lembrei daquelas matas/ que eu também já fui *brabio* (2x)/ ô, rei na reia/ rei ra rôa/ rei na reia/ rei na rô (2x)". Trata-se de um toante cuja segunda parte se desenvolve *na língua* – estes vocábulos em vocalise que talvez não guardem conteúdos semânticos imediatos, mas que certamente colaboram para compor a ambiência da performance vocal. Será sempre pertinente recordar que, embora sem conteúdos semânticos imediatamente reconhecíveis, as composições discursivas, suas modulações verbais, têm efeito fundamental para a amplificação de uma eficácia simbólica, como poderíamos dizer com Vansina (1965) e Tambiah (1968). Quanto aos termos enfatizados, são estes os que mais nos interessam.

Vejamos, pois, certa narratividade presente no toante. A linha tem sua abertura com a convocação dos especialistas rituais, *sabidos na ciência*, que por ventura estejam presentes. Embora possam ser figuras entendidas como fazendo parte também *deles*, contramestres e contraguias parecem apelar mais imediatamente aos índios contemporâneos, aos viventes, às pessoas de carne e osso como hoje são os Tuxá.[17] A essa primeira convocação ritual – e para o ritual – segue-se o apelo a dois elementos eminentemente cosmológicos, a saber, o *trabalho* e o *gentio* que a ele atende. Já tivemos oportunidade de estabelecer que o *trabalho da ciência* é equivalente ao *segmento*, às *obrigações* rituais que o complexo da *ciência* exige dos índios. Neste toante, vemos que o *gentio* é convocado a reforçar o *trabalho*, de algum modo participando dele. Tal participação pode ocorrer tanto pela presença contínua *deles* e da *força*, mas também por meio de um processo específico de descida *deles* ao plano humano – quando os *mestres baixam* no índio, para articular um entendimento corrente entre os Tuxá.

Ou seja, *gentio* é um equivalente generalizável de *mestres encantados*, mas também dos *antigos* que ainda *baixam* nos *trabalhos*. Embora não tenha sido termo muito corrente durante minha experiência em campo, algumas vezes pude ouvir a palavra *gentio* sendo dita pelo pajé Armando e por alguns outros Tuxá. Quanto ao chamado para que o *gentio* venha ao *trabalho*, o toante também estabelece a necessidade desse apelo baseada no reforço ritual que a presença *deles* oferece. E justamente porque, como os versos seguintes demonstram, há nesse toante uma rememoração, talvez mesmo uma recuperação e um reavivamento de considerações profundamente

[17] Utilizo o termo *vivente* para designar pessoas vivas não-encantadas. Como veremos, os *encantados* são considerados entes vivos, e os índios que tenham passado pelo encantamento, passando para o *reino encantado* mesmo após a morte, são vistos como vivos, ainda que não viventes. A sugestão involuntária de designar viventes às pessoas não-encantadas veio de Carlos Zahaty Jurum, com quem certa noite eu conversava sobre budismo – tradição da qual sou praticante e que por diversas vezes serviu de assunto durante meus períodos entre os Tuxá. Respondendo a uma dúvida de outros interlocutores, que queriam saber se Buda era uma divindade, Carlinhos se adiantou à minha explicação e tomou para si a oportunidade de sanar essa dúvida: disse que o Buda, nascido há dois milênios e meio no atual território nepalês, não era um deus, mas sim um vivente que se iluminou. Para além da correção precisa no conhecimento budológico de meu interlocutor Tuxá – pois o Buda histórico de fato foi uma pessoa vivente, nascida neste mundo e deste mundo liberta –, ainda tive a oportunidade de refletir sobre o termo que emprego nesta tese, para estabelecer o estatuto das pessoas não-encantadas e, de certo modo, de todos os demais seres que não tenham passado por morte e/ou encantamento.

ontológicas (do povo Tuxá e de seus antepassados), cosmológicas (posto serem dinamizadas pelo ritual) e de uma territorialidade precisa.

Os versos seguintes dizem: "me lembrei daquelas matas/ que eu também já fui *brabio.*" A convocatória para que índios e *gentios* atendam ao ritual deságua, assim, na rememoração do vínculo territorial, étnico e ontológico que o complexo da *ciência* permite. "Eu", o atual índio Tuxá, diz também já ter sido *brabio*, e assim dizendo perante o *gentio* que o acompanha, talvez relembre ao próprio *gentio* – ou por ele seja relembrado – que *gentios* também foram *brabios*, ou ainda o são. Se tais vínculos rituais e de ontologia étnica forem reforçados em um contexto de *força*, como "aquelas matas" nas quais os Tuxá passam a reabitar, tanto mais *forte* serão suas relações.

Em nossa estada na *terra ancestral* de Dzorobabé observaríamos algumas dessas tensões de distanciamento e proximidade com os *brabios*. Inicialmente cuidadosos com relação ao contato com a *força* do lugar, pouco a pouco vimos ocorrer um processo de familiarização e trato comunicacional – cosmológico e ritual, certamente – de alguns entendidos na *ciência*, especialistas rituais tuxá, com os *brabios* e *mestres* presentes no território. Durante os primeiros meses da nova aldeia de Dzorobabé, inúmeras ocasiões nos permitiram observar modos distintos de relacionamento tuxá com sua *ciência*, e com as entidades aqui referidas. É a estas relações pouco a pouco estabelecidas – a esta comunicação entre humanos e não-humanos – que este capítulo se dedicará.

Por habitarem um lugar coextensivo ao da vida cotidiana, que poderíamos chamar de "sobrenatureza concomitante" (Durazzo, Vieira, 2016), isto é, uma dimensão de existência não-excludente em que seres *encantados* e índios viventes tornam-se coetâneos, parte significativa da comunicação com tais entidades se dá em um nível sociocosmológico e ritual conhecido como *ciência*. Esta se configura como um complexo ritual de ações e interações interétnicas, que já apontamos, mas cujos desdobramentos comunicacionais analisaremos mais detidamente neste e no capítulo seguinte. Por ora, basta considerarmos a *ciência* como meio preferencial tuxá para a comunicação com sua esfera religiosa e ritual, que abrange *mestres encantados* e *brabios*. Tal pressuposto tornará mais clara a preeminência *da idioma*, *da língua* da *ciência*, para o contato com as esferas cosmológicas mencionadas.

Sendo assim, habitar na aldeia Dzorobabé corresponde a retomar laços e interações que, em Rodelas, mostram-se mais atenuados. Atenuados porque os espaços rituais comumente se restringem, na Aldeia Mãe e na cidade, aos *quartinhos* sob responsabilidade de algumas das famílias mais envolvidas na *ciência*, além do *centro*, bastante afastado da praça da aldeia, cuja condução cabe ao pajé. Os *quartinhos* são espaços fechados, situados nos fundos de algumas casas, onde os Tuxá se reúnem para as *obrigações* e os *trabalhos do segmento*. São espaços de

inquestionável potência cosmológica e ritual, de acesso vedado a não-indígenas, mas cuja característica de *quartinhos* torna muito mais pontuais e localizados. Ainda, por seu atrelamento, inclusive espacial, a determinadas casas e conjuntos de casas familiares – numa relação próxima ao que vemos ser a organização dos *troncos* no CONTAM –, *quartinhos* e muitos grupos político-rituais poderiam ser compreendidos também como político-rituais-familiares.

Dzorobabé não necessariamente fará convergirem potências rituais e cosmológicas inobservadas até então, pois a *ciência* nunca foi perdida – segundo os próprios Tuxá e outros povos da região, que os reconhecem como grandes e *fortes* especialistas rituais –, mas certamente propiciará novas modulações. Ou, no mínimo, novas frequências da *ciência* tuxá, tanto em seu sentido de constância quanto na acepção análoga de sintonização: no *território ancestral*, pela coetaneidade de indígenas e *brabios*, a comunicação se intensifica, e as intenções de políticas linguísticas que primeiro nos levaram a Rodelas, por exemplo, assumem novo caráter por estabelecerem, cada vez mais conscientemente, *a idioma* como substrato da *língua ancestral*.

Será importante especificarmos, portanto, e ainda que de forma panorâmica, o que sugerimos serem grupos político-rituais. Tal panorama, entretanto, deve ser compreendido como uma interpretação particular e situada do que pude observar em campo, posto não ser uma dimensão tuxá de acesso permitido a não-indígenas. Assim, as informações que tenho sobre os *quartinhos* ou outros centros da *ciência*, em sua maior parte, originam-se de minha convivência entre o povo e de sua confiança demonstrada em algumas de nossas conversas sobre o assunto. Ética, metodológica e (cosmo)politicamente, portanto, a apresentação genérica de um panorama do sagrado tuxá não deve ser lida como uma cartografia dos espaços rituais, ou como a atestação de instituições religiosas sólidas e definidas. Tampouco deve ser considerada como um escrutínio da dimensão certamente mais sagrada, secreta e oculta desse povo. A pertinência de delinearmos algo sobre esses grupos político-rituais reside no fato de serem configurações sociais de extrema importância para que compreendamos não apenas a política de sua *ciência* e cosmologia, mas também as tensões e aproximações das políticas de seus viventes.

2.1. Grupos político-rituais

De uma perspectiva antropológica, é fundamental ter em conta as diferenças entre sujeitos envolvidos na *ciência*, entre grupos político-rituais e entre interesses particulares e coletivizados. No plano político, algo disso já foi esboçado ao apresentarmos o episódio de altercação entre Sandro e Dipeta, que em muito reconfigurou as expectativas e disposições de diferentes grupos políticos quanto às necessidades da *autodemarcação*. O panorama que arriscaremos a seguir busca

direção semelhante: apresentando certas especificidades político-rituais de alguns dos grupos mais evidentes em minha circulação junto aos Tuxá de Rodelas, teremos solo no qual construir uma reflexão mais nuançada.

Embora todos os *troncos* possam contar com pessoas envolvidas com a *ciência*, e mesmo que todos os *troncos* tenham ocupado Dzorobabé alternadamente, para cumprir a escala diária estabelecida pelo CONTAM, é mister reconhecer que alguns grupos político-rituais fizeram de tal ocupação uma vivência mais cotidiana. Dentre as razões mais evidentes para essa constatação, certamente estão o número de famílias reunidas sob cada *tronco*, bem como a maior ou menor proximidade entre pessoas de *troncos* diferentes – quer por afinidades variadas, quer por relações de parentesco. Os grupos político-rituais, desse modo, sobretudo pela demanda política da *autodemarcação*, acabam por lançar luz às definições tentativas de nosso primeiro capítulo, isto é, acabam por complementar nosso entendimento sobre as formas de organização política e familiar dos Tuxá em Rodelas.

Isto posto, caberá também notar que alguns *troncos* e grupos político-rituais figuram com mais constância e contundência nas reflexões desta tese. Para além da maior ou menor presença dos próprios indígenas em Dzorobabé, também poderemos atribuir essa assimetria à natureza de nosso trabalho de campo e àquilo que Malinowski (2002: 16) chamaria de situações "imponderáveis". Nem sempre tive oportunidade de estar presente aos torés em Dzorobabé, quer pelas idas a Rodelas, quer por outras circulações acompanhando atores tuxá. Tampouco aos *trabalhos* que foram pouco a pouco se consolidando no território, dada minha condição de não-indígena, a quem os *trabalhos* são vedados. Desse modo, nossas reflexões se constituem sobre grupos políticos-rituais exemplares, para fins desta tese, e de forma alguma se pretendem exaustivos. No mais, veremos que tais exemplaridades constituem campo suficientemente vasto para que possamos articular condutas e entendimentos sobre a *ciência* mesmo com relação àqueles que não se vinculem diretamente aos *troncos* mais explorados neste texto.

Os grupos político-rituais, como os designamos, acabam se consolidando em Dzorobabé a partir de uma lógica de habitação e prática ritual própria, muito embora mantenha certa continuidade com relação aos *quartinhos* familiares a que pouco acima aludimos. Em Dzorobabé também teremos certas convergências rituais variadas, a depender de quem ocupe o barracão central em tal ou tal dia: como na Aldeia Mãe, grupos político-rituais mantêm certa coerência prévia, e observamos diferentes dinâmicas de toré nas noites sob responsabilidade dos Apako (do pajé Armando), dos Arfer (descendentes do antigo mestre ritual, Eduardo Cruz), dos Flechiá, dos Padilha e assim por diante.

Convém retomarmos algo da história dos Tuxá em Rodelas. Anteriormente ao cargo de pajé, ocupado desde sua criação por Armando Apako, havia uma multiplicidade de especialistas rituais chamados de *mestres* e *mestras* (não confundi-los com os *mestres encantados*), dentre os quais as mais importantes e agregadoras foram Cabocla Pequena e Sinhá Alta (cf. Salomão, 2006: 72; também Sampaio-Silva, 1997: 62, que recolhe a denominação "mãe-do-terreiro" para essas especialistas rituais). Cada uma conduzia *trabalhos* em seus próprios espaços, ainda que a circulação de praticantes entre diferentes centros não fosse proibida. As próprias mestras, pelo que nos contaram, eram de certo modo flexíveis e também circulavam em *trabalhos* de diferentes terreiros.

O cacique Bidu (do *tronco* Arfer/Cruz) me disse que seu finado pai, popularmente conhecido como Mestre Eduardo e liderança tuxá em meados do século XX, foi assistente de mãe de terreiro, auxiliando Cabocla Pequena nos *trabalhos*. Assim, Mestre Eduardo era "sabido das coisas", isto é, entendia dos procedimentos rituais da *ciência*, embora "não soubesse tudo", como Bidu afirma. Ainda segundo o cacique, nos anos 1960 seu pai intencionava transmitir-lhe os conhecimentos da *ciência* e, assim, passar a Bidu a função de mestre condutor de *trabalhos* e entendimentos rituais. O cacique, entretanto, não desejava isso para si e recusou a oferta do pai, que por fim transmitiu a maestria ao atual pajé Armando Apako, que à época era casado com Josefa Cruz, filha de Mestre Eduardo e irmã do cacique Bidu.

Talvez pudéssemos indicar a discussão de Carlos Fausto (2008) sobre a maestria-domínio como próxima da dinâmica aqui observada. Conforme o autor, a noção de maestria articula uma relação de filiação adotiva, com isso marcando a relação de parentesco como central para o estabelecimento de uma operação que varia "desde a microconstituição da pessoa até a macroconstituição do cosmos" (Fausto, 2008: 348). Embora pensando sobre a Amazônia, o autor nos dá elementos para pensarmos sobre a maestria no contexto tuxá, posto haver, na história da transmissão da *ciência* de Mestre Eduardo para o pajé Armando, uma evidente transferência de potências, manejos rituais e efetivamente cosmopolíticos. Arriscaríamos apontar, inclusive, a relação sogro-genro do transmissor e do receptor dessa maestria tuxá como algo mobilizado justamente pela necessidade de uma continuidade no *trabalho da ciência* após a morte de Mestre Eduardo. Afinal, com o desinteresse do filho Bidu em assumir a *ciência* conforme a praticava Mestre Eduardo, seu então genro Armando teria figurado como possibilidade relacional. Some-se a isso o fato de Armando Apako ser neto de João Gomes, liderança fundamental na história tuxá, e a história dessa transmissão ganha maior complexidade política pela agregação de distintos domínios de prestígio. Não será à toa que o pajé Armando desempenhará, entre os Tuxá de Rodelas, papel de referência ritual, mesmo havendo hoje múltiplos grupos político-rituais e pessoas competentes no

trabalho da ciência. Renato Sztutman, pensando as relações de maestria a partir de categorias correlatas, diz-nos que:

> Um dono (ou "mestre", "senhor"), entre os ameríndios, é aquele que faz, se apropria, oferece uma festa, coordena trabalhos coletivos. Há donos de grupos locais, fundadores de lugares; há donos de festa, que oferecem bebida fermentada; há donos de cativos, que podem mantê-los ou doá-los; e, ainda, donos de espécies animais e vegetais, que fazem a mediação entre estas e os humanos. Essa maestria não é senão uma noção cosmológica que inflete sobre o plano sóciopolítico, remetendo, em termos muito gerais, a essa capacidade de "conter" — apropriar-se ou dispor de — pessoas, coisas, propriedades, e de constituir domínios, nichos, grupos. (2005: 261).

Pela centralidade política de Mestre Eduardo e de sua família, fosse em matéria de número de descendentes e afins, fosse pela proximidade que mantinham com o posto do SPI dentro da aldeia (cf. Cabral Nasser, 1975: 62; Salomão, 2006: 87), é bastante plausível pensar sua maestria a partir de alguns dos termos elencados por Sztutman: a coordenação de trabalhos coletivos e grupos locais, mas também, neste nosso caso, a maestria no manejo da *ciência*. Profundamente significativa para os Tuxá. A forma pela qual Bidu articula essa transmissão de maestria, podemos dizer, é digna de nota. De acordo com o cacique, quando Mestre Eduardo faleceu, o conhecimento *chegou* para o pajé Armando, ainda que mestre e pajé não tenham trocado palavra sobre esse processo de transmissão. Essa aura espiritual, mais que apontar para uma transmissão de cargos procedimentais, abre o entendimento da *ciência* como estrato pervasivo à vida cotidiana, ampliando-a. Assim como a *força* de Dzorobabé, o conhecimento que *chega* ao índio insere nas dinâmicas rituais uma agência não-humana inquestionável, como ficará mais claro no capítulo seguinte, sobre modos de conhecimento entre os Tuxá. A fala de uma tia de Bidu sobre o passamento de Mestre Eduardo, tia esta "*sabida na ciência*", ressalta ainda mais a aura espiritual e pervasiva desse universo cosmológico: ela dizia que Eduardo não havia morrido. Antes, se mudara para "o reinado dele". Encantara-se, portanto.

Essa consideração sobre seu "reinado", que por vezes surge na literatura etnológica como "*reino dos encantados* ou *reino da Jurema*, ou *Juremá*" (Nascimento, 1994: 21), é um estrato cosmológico para o qual seguem aqueles *sabidos na ciência*. Estes, portanto, não "morrem", nem são "espíritos *desencarnados*", mas permanecem "*vivos*, só que em tal *reino*, ao qual os encarnados só têm acesso através da ingestão da *Jurema*" (Nascimento, 1994: 21 para os Kiriri; também Salomão, 2006: 100, 138, 142 para os Tuxá). Embora distintos dos seres viventes, que podem ser entendidos como as pessoas de carne e osso antes de sua morte ou encantação, aqueles que se

encantam e vão para o "reinado" correspondem a uma parte preciosa da cosmologia tuxá, seres não mais viventes, mas vivos.

Embora nos escape, neste texto, a pretensão de abarcar uma descrição pormenorizada da cosmologia tuxá – seus *encantados*, entes metafísicos, contrapartes cosmológicas, com queiramos chamá-los – ou mesmo de estabelecer a existência de *uma* cosmologia, em lugar de possíveis variações cosmológicas, valerá uma breve consideração sobre tais relações e entidades, pelo que estas guardam de relevância para o entendimento de um complexo ritual da *ciência*. A ideia de "reino encantado" surge na literatura sobre o povo correlacionada à noção de "centro da jurema", "lugar sagrado onde se realizam os 'trabalhos', as 'experiências', enfim, os rituais secretos" (Sampaio-Silva, 1997: 66; veja-se, ainda, Thiago Mota Cardoso, 2018: 71-75, para pensar os lugares *encantados* entre os Pataxó do sul da Bahia). Sampaio-Silva registrará uma fala do pajé Armando, nos anos 1970, que corresponde a algo ainda ouvido, tanto dele quanto de outros Tuxá: "Dentro dessa religião nossa, lá onde transam nossos antepassados, é a *igreja, a igreja encantada*. Ali nós recebemos tudo, dentro daquela *ciência*" (cf. Sampaio-Silva, 1997: 95, grifos nossos). A ideia de *igreja encantada* corresponde, pelo que tivemos ciência, às noções de *reino encantado* e *centro da jurema*, como citadas. Tayra Jurum contaria, ao falarmos sobre a possibilidade de índios falecidos integrarem a *ciência* como *mestres encantados*, que aqueles realmente envolvidos com as práticas rituais iam sem demora para a *igreja encantada*, entrando de pronto no circuito de comunicação com os viventes que se estabelece nos rituais. Às vezes, entretanto, os falecidos ficam muito tempo sem dar notícias depois que morrem, e demoram mais a chegar ao estatuto de *mestres encantados*, quando chegam. O termo *mestre*, aliás, às vezes passa a ser usado primeiramente pelos *encantados*, na *ciência.* Por meio dos encontros rituais – nos *trabalhos da ciência* sobretudo –, os *encantados* já estabelecidos fariam referência, por exemplo, a "Mestre Vieira", recentemente falecido. Daí a expressão de deferência, "*Mestre* Vieira", começaria a ser utilizada também neste plano, pelos Tuxá.

Para o "reino encantado" vão os "iniciados", conforme nos conta um interlocutor de Sampaio-Silva: "Os encantados, os encantos são os nossos antecessores, *são o reino encantado*. Não são mortos. Já deixou. São vivos. Justamente eles já são reino encantado. Eles não são mortos. Não são espíritos. O gentio do índio são vivo." (cf. um Tuxá em entrevista a Sampaio-Silva, 1997: 78, grifos nossos). Segundo esse testemunho, temos que o "reino encantado" não é apenas um lugar cosmologicamente situado, mas confunde-se com o estatuto daqueles seres, humanos ou anteriormente humanos, que transmutam-se em *mestres encantados* ou mesmo "encantos". Aqui será importante arriscar uma diferenciação: se os "iniciados", como os chama Sampaio-Silva, isto é, os índios envolvidos com os *trabalhos da ciência* tornam-se *mestres encantados* após a morte –

morte que não é morte em nosso sentido corriqueiro, posto que os *mestres encantados* permanecem vivos –, nem sempre o encantamento se dará de acordo com essa premissa de prática ritual prévia.

Cabral Nasser indica a possibilidade de transformação de pessoas em "encantos" – termo que, ademais, registramos poucas vezes em nossa estada em campo; a forma mais comum de referência que pudemos notar para seres *encantados* era, justamente, *mestres encantados*. Diz-nos a autora que o "reino dos encantos" é:

> Local mítico onde vivem os encantados. Não se confunde com o céu, ocupado por Deus e as demais divindades do panteão católico. Para os encantos só vai a alma de caboclos. A transgressão maior, que resulta na *metamorfose*, é o esquecimento do fumo durante o ritual, principalmente quando se trata do *particular*. Conta-se, na aldeia que anos atrás, alguns caboclos foram "brincar" na mata – antigamente só realizavam o *particular* longe dos brancos – e *esqueceram de levar fumo suficiente*. Quando estava no meio da sessão, notaram a falta. Imediatamente enviaram um dos participantes para apanhar o fumo na aldeia, porém, como esta ficava muito afastada, *não deu tempo a que ele se desincumbisse da missão. Como resultado, todos se encantaram, inclusive o emissário, tomando a forma de animais: raposa, veado, etc*. (Cabral Nasser, 1975: 125-126, grifos nossos).

Será interessante pensar, aqui, nos *encantos* como entes cuja característica ontológica pode ser definida por diferentes expedientes de encantamento. Assim como haveria *encantos* animais – ou animais *encantados*, para reformular a expressão (e também cf. Cardoso, 2018: 176-180 para os Pataxó) –, também haveria entidades encantadas cuja força elemental as aproxima mais do reino tomado como natural, das forças das águas e matas, do que propriamente do reino humano afetado por um encantamento – como os índios que se encantaram em animais, na história acima. Haveria, por um lado, os *encantos* transformados por alguma "transgressão maior", como também haveria *encantos* como a Mãe d'Água ou o Nego d'Água, duas entidades profundamente relacionadas às águas do rio e que não teriam sofrido um processo de transformação como a dos índios *encantados*. Salomão (2006: 114-116) chama a Mãe d'Água e o Nego d'Água indistintamente de "encantos", "lendas" e "mitos", classificando-os como um conjunto de conhecimentos "que existe e se ouve falar por todo o rio São Francisco" (Salomão, 1997: 114), não apenas entre indígenas.

Sobre a Mãe d'Água, como veremos, também é dito que ela pode hipnotizar as pessoas e carregá-las consigo para as águas, tornando-as doentes e capturando, em certa medida, sua condição de humano vivente. Não temos elementos suficientes para afirmar de modo categórico o estatuto desse encantamento, mas tudo leva a crer que alguém capturado por um *encanto* torna-se também parte do *reino encantado*, ou *reino dos encantos*, mas na qualidade de *encanto* transformado: animal, por exemplo, ou presa da Mãe d'Água. A própria Mãe d'Água, segundo algumas narrativas, manifesta-se como animal – *encantado*, portanto. Pedro Vieira, enquanto conversávamos em

Dzorobabé, contou uma história de seu pai Antonio Vieira. Este, pescador, teria tentado pegar com tarrafa um peixe bem grande, tentativa repetida algumas vezes sem sucesso. A tarrafa simplesmente não pegava nada. Então Seu Vieira notou os *olhos de ouro* do peixe, e entendeu ser a Mãe d'Água dando sinais para que ele não tentasse mais pescar naquele dia. Foi o bastante para que ele fosse embora. Curioso sobre a história de metamorfose, perguntei a Pedro Vieira se a Mãe d'Água era, afinal, um peixe. Sua resposta deu a dimensão exata dessa dinâmica de transmutações e maestria-domínio: segundo ele, a Mãe d'Água se transforma no que quiser, porque é a dona do rio.

Em certas situações pude ouvir, de alguns Tuxá, a história de que antigamente os índios tornavam-se capivara ao morrer e se encantar, mas não registrei quaisquer referências a tal transformação se dever a uma transgressão. A capivara, ademais, era caça de enorme relevância para os Tuxá à época do rio corrente, e ainda hoje figura em histórias e memórias sobre os tempos de canoa e caçada. A dinâmica de encantamento – e de maestria-domínio, para retomarmos o debate de Fausto (2008) – como captura e agregação poderia significar um entrelaçamento entre práticas cinegéticas e econômicas (Nasser, 1975) e sóciocósmicas, posto inserir no universo animal a possibilidade do processo de encantamento da *ciência.* O pajé Armando, ao narrar uma história sobre suas caçadas, diz que certa vez encontrou uma capivara tão grande que "parecia a mãe das capivaras" (cf. Durazzo, 2019b).

Certa vez, em Dzorobabé, pude ouvir Dora Jurum e o pajé Armando conversando sobre visagens na época das ilhas, antes da barragem. Dora dizia haver uma visão que "virava homem, virava capivara, era uma coisa temerosa!" Outra concepção muito ouvida junto a Tuxá de diversos *troncos* é a de que haveria, sob as águas do rio, uma realidade duplicada. Tudo que há na terra haveria também sob as águas, dizem. Isso apenas aumentaria o cuidado com que lidam com o São Francisco: para além das forças das águas em si, e para além das forças elementais das águas, como a Mãe d'Água, haveria toda sorte de *encantos* a compor o espaço subaquático, pelo que procedimentos cautelares, como explicaremos adiante, se fariam indispensáveis.

Algo muito diferente ocorre com os *mestres encantados*, como indicaremos no terceiro capítulo ao tratar de Mestre Roque, antigo Tuxá que partiu para Minas Gerais e, renomado especialista ritual e conhecedor da *ciência*, tornou-se *mestre encantado* após seu passamento. Os *mestres encantados* correspondem a um estatuto diferente daquele da Mãe d'Água, até onde podemos compreender, e diferente também dos animais *encantados* por transformação. Além de Roque, mestres mais antigos encontram-se hoje no *reino encantado*. Segundo Salomão, alguns Tuxá de grande prestígio no passado fazem parte desse grupo de *mestres encantados*, como Mestra Pequena, uma das figuras centrais para a reorganização política e ritual do povo em meados do século XX, e Mestre Otaviano (cf. Salomão, 2006: 124). Além destes, antepassados bastante

recentes, há outros *mestres encantados* cuja memória remonta a uma antiguidade quase mítica, e cujos nomes não distinguem claramente uma pessoa pré-encantamento. Cabral Nasser (1975: 127) e Salomão (2006: 125) mencionam alguns desses nomes, que os Tuxá evitam pronunciar fora de contextos estritamente rituais e intraétnicos, como já sugerimos. Sampaio-Silva (1997: 66) faz o mesmo para os nomes dos cachimbos de barro, que de certa maneira se confundem com nomes designados para alguns *mestres encantados*.

O pronome de deferência que temos indicado – *eles* – para tratar com, e falar sobre os entes do *reino encantado,* talvez não corresponda diretamente a todos os estratos cosmológicos, ou todos os estatutos de seres *encantados*. Porque, como indicamos, a *eles* se referem os Tuxá sobretudo quando mencionam o contato e a comunicação com seus *mestres encantados*, com os *senhores guias de luz* e outros entes mais acessíveis aos viventes, entes junto aos quais prestam respeito e buscam orientações. Os animais *encantados* – previamente humanos ou não – e a Mãe d'Água, por sua vez, parecem-nos situados em uma relação ligeiramente diferente dos *mestres encantados*. Por mais que os Tuxá também prestem respeito e se comuniquem com estes, como descreveremos adiante, tais *encantos* parecem dispor de relações sociocosmológicas distintas dos *encantados*, isto é, *mestres encantados* – dos quais os *senhores guias de luz* surgem como variante (Salomão, 2006: 131).

Já sobre o que acontece após a morte, Janduir Arfer Jurum, filho do finado conselheiro Antonio Vieira na casa de quem me hospedei quando na Aldeia Mãe, também me diria haver um lugar onde se encontram os *encantados*, e que embora os índios sigam para lá depois do passamento, não são todos que empreendem esse processo. "Alguns vão de imediato, outros demoram e depois vão", comenta. Os que vão de imediato são os que estão envolvidos na *ciência*. Há, de todo modo, um canal de comunicação potencial com os índios que "vão para o reino", e que podem adquirir a capacidade de se comunicar nos *trabalhos*.

Em outra ocasião, Edinho Juntá, músico residente na Aldeia Mãe, me diria ler muitos livros espíritas, como os de Chico Xavier, tendo sido capaz de traçar uma analogia consideravelmente compreensível mesmo àqueles não familiarizados com as temáticas da etnologia. Disse acreditar haver diferentes céus ou mundos para cada etnia indígena, a depender das crenças que se mantenham. Espiritismo e a *ciência* dos índios, para ele, não seriam muito distantes entre si, porque o reino da jurema se encontraria como que no intervalo entre o céu e a terra. Não obstante haver limites nesta analogia, já que *eles* não são equivalentes aos espíritos desencarnados como os entende o espiritismo, ela ilustra de modo interessante as variações possíveis no que toca a visões de mundo – e de outros mundos.

Não sendo espíritos desencarnados, mas entidades vivas, esses *mestres encantados* são, como o pajé Armando certa vez definiu, *caboclos limpos*, isto é, índios *regimados*, que cumprem as observâncias rituais do *regime da ciência*. Sentados em sua roça, na Aldeia Mãe, conversando sobre as tradições do povo, o pajé me esclareceu que o índio, sendo *caboclo limpo*, *sabido*, quando "morre aqui, aparece acolá", e essa afirmação tão singular apenas intensifica a ideia de trânsito cosmológico entre estratos como a vida do vivente e sua partida, pela morte, para o *reino*.

O próprio Armando Apako me explicou inúmeras vezes que para ser pajé é necessário "ter responsabilidade, tem que ser uma pessoa que entende das coisas […] Mas não é a gente que escolhe, a gente sabe que é a *ciência* que escolhe […] Aí vêm os dons […] que ele recebe. Às vezes já nasce com a gente… Quem escolhe é a *ciência.*"

De acordo com essa história, e considerada a importância político-ritual de Mestre Eduardo e da família Cruz desde há décadas, torna-se possível delinearmos um primeiro grupo político-ritual com o qual travamos intenso contato e convivência, sendo contemporaneamente o que mais elementos nos oferece para pensarmos articulações políticas e cosmopolíticas em Dzorobabé. Este é o grupo que se organiza concentricamente em torno do pajé Armando Apako, e que por variadas vinculações envolve os *troncos* Arfer (os Cruz, de Bidu) e Jurum (do finado conselheiro Antonio Vieira, que também foi casado com uma filha de Mestre Eduardo, de nome Josefa), além do próprio *tronco* Apako.

Considerando as famílias nucleares vinculadas aos *troncos* do CONTAM, teríamos uma estimativa de 103 delas potencialmente próximas ao grupo político-ritual do pajé Armando (38 famílias Apako, 34 Arfer Arquiá, de Bidu, e 31 Jurum Vieira). Embora todos os grupos políticos dos Tuxá em Rodelas reconheçam a especificidade de Armando Apako como máximo representante ritual, é certo que cada grupo político-ritual, cada grupo familiar cujos *trabalhos* se dão em *quartinhos* distintos, mantém certa autonomia mesmo quando em Dzorobabé. Por isso é necessário frisar que o grupo político-ritual do pajé Armando possui tantas famílias *potencialmente* próximas de si: porque, como todo arranjo político, de convivência cotidiana, tais tabulações familiares não representam vinculação obrigatória às práticas rituais vistas na *autodemarcação*, mas apenas tendências que podemos mais ou menos confirmar.

Um segundo grupo político-ritual que pudemos acompanhar com mais constância, desde o início da reabitação em Dzorobabé, é aquele dos Flechiá. Embora representassem 41 famílias no CONTAM, o *tronco* sempre mantinha uma alta média de pessoas ocupando o posto da *autodemarcação*, sobretudo nos dias que lhes competia assumir o barracão coletivo. Como já evidenciamos, os Flechiá representam dois grupos políticos, nomeadamente o da cacica Antônia

Flechiá, moradora da Aldeia Mãe, e o do cacique Raimundo Flechiá, do grupo Tuxá das Margens do São Francisco.

Os Padilha e Anália, outros dois *troncos* que poderíamos tomar como grupos político-rituais, desempenhavam práticas rituais em Dzorobabé relativamente similares aos grupos do pajé e dos Flechiá, muito embora tenhamos acompanhado poucas de suas performances. Em verdade, pude presenciar apenas um toré conduzido pelos Padilha, em uma de suas noites, enquanto dos Anália não presenciei nenhuma prática ritual – ainda que tenha ouvido, de membros do próprio *tronco* e de outros Tuxá, que seu trato com a *ciência* em Dzorobabé era bastante confiante, diferente das evitações e cautelas iniciais que se via junto ao grupo do pajé. Quanto aos demais *troncos*, certamente passíveis de serem vistos como grupos político-rituais de forma geral, falta-nos material etnográfico para assim compreendê-los no contexto de Dzorobabé.

Se tomássemos a Aldeia Mãe como referência para estabelecer grupos político-rituais, sobretudo a partir dos *quartinhos*, teríamos mais grupos do que nossa experiência em Dzorobabé evidencia. Isso porque em Rodelas, pelo que nos consta, há ao menos seis *quartinhos* (Jurum/Vieira, Apako/Gomes, Juntá, Libana, Anália e Flechiá), além de um *centro* que costuma congregar pessoas de diferentes *troncos*/grupos político-rituais, em *trabalhos* esporádicos conduzidos pelo pajé Armando, e que cremos estar vinculado a famílias Padilha.

Já em Dzorobabé, cujas práticas rituais nos interessam analisar, o grupo político-ritual de Armando Apako congrega o que, na Aldeia Mãe, seriam dois *quartinhos*. Portanto, convém compreendermos desde logo que, se não propusemos estudar grupos político-rituais tuxá a partir das divisões familiares constantes em Rodelas pré-*autodemarcação*, isso se deve a dois fatores específicos. O primeiro diz respeito a uma temática interdita a nossa pesquisa, e a mim enquanto antropólogo não-indígena. Interdição, ademais, já claramente estabelecida quando de minha primeira manifestação de interesse em estudar o ritual tuxá, como o evento etnográfico inicial de minha reunião com os professores descreve. Àquela interdição patentemente enunciada vieram se somar interdições e evitações menos diretas e mais esquivas, sugeridas e verbalizadas conforme minha convivência se aprofundava, especialmente em Dzorobabé. Tais sugestões esquivas, como a evitação em falar *deles* em minha presença, são analisadas brevemente neste capítulo, pois consideramos a evitação tão reveladora quanto a enunciação aberta e irrestrita de cosmovisões e práticas sócio-rituais. Não obstante, escarafunchar tais práticas visando a uma morfologia ritual que precedesse minha inserção etnográfica, com isso burlando tanto a interdição explícita quanto a evitação esquiva de meus interlocutores, não nos parece heurística desejável. Chamemos de limite ético, se quisermos.

O segundo fator estabelece a clivagem temporal e territorial, tomando a *autodemarcação* em um território cosmologicamente *forte*, de *ciência*, porque seu movimento de ocupação e reabitação favoreceu o ajustamento de práticas rituais renovadas. A cotidianidade de tais práticas e os constantes entendimentos sobre como se relacionar com a *ciência* em Dzorobabé demonstraram, mesmo àqueles Tuxá para quem a temática ritual me era inicialmente interdita, que minha proximidade "na luta pelo território" aproximava-me também das urgências tuxá de trato com a *ciência*. O campo mostrou a mim, e de algum modo aos próprios Tuxá, que era essencial estar em Dzorobabé e compreender as sucessivas negociações entre grupos políticos, político-rituais e entre esses e a *ciência*. O que apresentamos como grupos político-rituais, portanto, serão situações exemplares em que alguns deles, sobretudo o de Armando Apako e o dos Flechiá, desempenham performances rituais e refletem, recursivamente, sobre as próprias práticas na *autodemarcação*.

Apesar de haver grupos inicialmente orientados por condutas rituais distintas, com o passar do tempo víamos pessoas mais próximas de um grupo político-ritual participando de torés e cantorias de outro grupo, o que também atesta as acomodações que o dia a dia no território exigiam. Essa coparticipação ocorria tanto em situações rituais típicas, como as apresentações de toré quando da visita de não-indígenas, quanto em situações mais espontâneas e intraétnicas, quando apenas Tuxá – e "seu" antropólogo – encontravam-se no território.

Mas as condutas distintas, não obstante, indicaram desde o início da *autodemarcação* modos exemplares, quase como tipos ideais – ou idealizados – que deveriam ser respeitados, dada a *força* do lugar. E o que mais nos interessa, em traçando as diferenças entre tais condutas, é indicá-las como modos complementares de tratar a *ciência*, de se haver com ela. Porque ao mesmo tempo que demonstram modos de organização social e político-ritual entre os Tuxá, evidenciando seus atritos, acusações, adequações e distinções, como veremos, as condutas rituais em Dzorobabé fazem-nos compreender com clareza o estatuto de tradicionalidade territorial que a *terra ancestral* comporta para o povo.

Se vimos que a *autodemarcação* estabelece procedimentos autogeridos de ocupação territorial, grandemente amparados em expedientes jurídicos e na reivindicação política do povo Tuxá, veremos agora que os modos de relacionamento com o território, sobretudo em sua dimensão cosmológica de trato com a *ciência*, enfatizam um aspecto de fundamental importância para o processo demarcatório. Porque se é verdade que, ao chegarem em Dzorobabé, foi-nos possível compreender distintas formas de lidar com a *ciência* e com a *força* do lugar (uma forma mais cautelosa e paulatina, outra mais aberta e imediata), isso só ganha inteligibilidade se compreendermos tal *força* como permanentemente presente no território, independentemente da presença e da habitação tuxá antes da *autodemarcação*. Ou seja, as variações no trato com a *ciência*

demonstram, quer por proximidade, quer por distanciamento, que o território de Dzorobabé possui um aspecto fundamental de caráter simbólico para os Tuxá, estabelecendo-o no quadro hermenêutico do que, pela Constituição de 1988, consideramos como *terra tradicionalmente ocupada* (Brasil, 1988, s/p).

2.2. A *força* do lugar como tradicionalidade cosmopolítica

De acordo com nossos interlocutores tuxá, o território de Dzorobabé pode ser compreendido como *terra ancestral*, porquanto *dos antigos*, e *território tradicional*, porquanto amparado pelo que a legislação brasileira compreende por tradicionalidade. A esta última acepção, ademais, virá se somar a noção tuxá sobre *tradição*, isto é, a concepção de que *nossa tradição*, nos termos indígenas, corresponde a algo similar à *ciência do índio* e a seu *regime*. Algo que se aproxima até mesmo das técnicas de artesanato e confecção de vestuário, como as cataiobas de fibras de caroá que os Tuxá usam como marcadores étnicos e para a execução de certos rituais. Sandro me diria, certa vez: "Assim como eu fazia cataioba, eu volto a fazer. É só a gente se *arregimar*." Quer dizer: bastaria retomar um regime de prática ritual – pela relação de ritualidade que o caroá, o próprio trançar de suas fibras e os *atavis* indígenas possuem –, mas também certo regime de indianidade pela convergência na luta pelo território, o que implica uma reatualização de práticas variadas, inclusive de artesanato. Quanto à tradicionalidade em termos constitucionais, ainda que Dzorobabé não se encontre demarcado pelo Estado no momento em que estas linhas são redigidas, em 2019, o reconhecimento jurídico e administrativo que embasa a reivindicação tuxá do território tem, em grande medida, a Constituição Federal (CF) de 1988 como parâmetro, voluntária ou involuntariamente.

Como é sabido, o artigo 231 da CF estabelece:

> São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (Brasil, 1988, s/p).

Se tais terras são definidas por uma multiplicidade de usos – e de interpretações de usos –, que variam desde a efetiva habitação e usufruto diário de recursos ambientais até a potencial habitação e o manejo não necessariamente cotidiano de seus recursos, ambientais e culturais, temos que a *força* da *ciência* em Dzorobabé pode ser lida também na chave constitucional. Porque é a essa

força que os Tuxá se referem sempre que estabelecem seus entendimentos sobre o território, e é ela que possibilita o horizonte de reprodução – cultural e física – para os Tuxá em Rodelas. Tal *força* apresenta características também variadas, podendo ser identificada tanto como a presença dos *brabios*, dos *mestres encantados*, dos *encantados* das águas e matas (como a Mãe d'Água, por exemplo), quanto como o potencial de manejo cosmológico que o território oferece. Afinal, se há *força* no *lugar sagrado*, como os Tuxá também definem Dzorobabé, é porque ali existe um campo de relacionamento cosmológico, mais-que-humano, que convém aos Tuxá compreender.[18]

Nas primeiras semanas de *autodemarcação*, o grupo político-ritual do pajé evitava entoar quaisquer linhas de toré, e mesmo balançar o maracá. Em uma dessas ocasiões, quando alguém iniciava um toante, um membro do tronco Jurum/Vieira imediatamente interrompeu o "fuá de maracá", como chamou a percussão do instrumento, e atalhou: "Não sabe que aqui o caldo é grosso?" Não será desimportante mencionar que o iniciador da linha, naquele momento, era alguém *sabido na ciência*, mas cuja relação com grupos político-rituais pode ser descrita como, no mínimo, transversal. Ou seja, circulando por outros grupos político-rituais, pertencendo ao *tronco* dos Anália, esse conhecedor ritual não se comportava imediatamente como os membros do grupo político-ritual do pajé, que no capítulo anterior vimos corresponder, grosso modo, ao núcleo inicial da *autodemarcação*. Também não será despropositado antecipar que esse toante, inicialmente *evitado*, com o passar do tempo se integrou ao repertório de toré mesmo do grupo político-ritual do pajé Armando.

Veríamos, é claro, tal disposição do núcleo do pajé ser pouco a pouco atenuada, com diversos índios passando a entoar linhas de toré, dançá-lo, e mesmo fazer um "fuá de maracá" em ocasiões propícias. Mas é seguro afirmar que a relação dos Apako, Arfer/Cruz e Jurum/Vieira com a *força* de Dzorobabé pautava-se especialmente por uma *evitação* inicial. Não que tais diretrizes gerais não pudessem ser contestadas ou ignoradas por um ou outro sujeito específico, mas como grupo orientado pelo pajé Armando, sua aproximação das práticas rituais no território tradicional mostrou-se bem mais cautelosa que entre outos grupos.

O que estamos chamando de evitação, que também poderíamos denominar cautela com a *força* do lugar, é comportamento observado não apenas quando da *autodemarcação*, mas mesmo em histórias ouvidas antes dela, na Aldeia Mãe em Rodelas. Sendo uma reserva de objetos arqueológicos (Santos, 2008; Etchevarne, 1989, 1992, 2002; Silva, 2003: 316), Dzorobabé por

[18] Cardoso assim apresenta suas considerações acerca da cosmopolítica junto a mais-que-humanos no contexto pataxó do Monte Pascoal, no sul da Bahia: "Os meus (as minhas) companheiros(as) Pataxó enfatizaram, por meio da noção de lugar, as experiências de se habitar a *natureza* performando intra-ações que os conduzem a um ideal de sociabilidade: o *viver sossegado*. Viver sossegado em lugares familiares, performados por histórias singularizadas pela despossessão, pelo sentimento de pertença, por práticas de conversações e pela responsa-habilidade perante os outros mais-que-humanos, num mundo novo que emerge." (Cardoso, 2018: 408).

vezes irrompia como cenário de certos causos narrados. Neles, algum inadvertido desencavava um objeto *dos antigos* para na sequência ser atormentado por doenças e desajuizamentos, até que restabelecesse o objeto encontrado a seu lugar de direito, isto é, Dzorobabé. Essas narrativas tomavam tanto personagens não-indígenas quanto indígenas como protagonistas trágicos. Algumas vezes ouvi, na Aldeia Mãe, histórias sobre brancos de Rodelas que teriam incorrido no erro da escavação. Já Diego Kayaponan Arfer Jurum, um dos netos do conselheiro Antônio Vieira, contou-me de um Atikum que, tendo retirado uma panela enterrada na praia de Dzorobabé, foi afetado e ficou doente. Dizia Diego que o índio passou a sonhar incessantemente com a ordem de devolver a panela ao lugar, e só melhorou depois que a devolveu. Foi Diego quem me explicou que o crânio de boi pendurado no alto do barracão coletivo em Dzorobabé, chamado *cara de boi* e encontrado em meio à caatinga por alguns meninos tuxá, logo nos primeiros dias, tinha a função de afastar *olhado*.

Figura 22: Barracão coletivo com a *cara de boi* para a proteção contra *olhado* (Foto do autor)

Será necessário esclarecer que a *cara de boi* contra mau-olhado é costume popular nos interiores do Brasil, como atesta a seguinte passagem do conto *Campo Geral*, de Guimarães Rosa: "Afincada na cerca tinha uma caveira inteira de boi, os chifres grandes, branquela, por toda bôa-sorte. E espetados em outros paus da cerca, tinha outros chifres de boi, desparelhados, soltos: — que ali ninguém não botava mau-olhado!" (Rosa, 1984: 69). Desse modo, não nos parece que tê-la alçado à frente do barracão coletivo significa tê-la contraposto a ameaças ou perigos da *força* – ao menos não somente. Em uma *autodemarcação* caracterizada por potenciais conflitos e atritos com

outros grupos de interesse, não-indígenas ou mesmo de outras etnias, a proteção contra o *olhado* nos parece manejo ritual voltado primeiramente às dimensões não-Tuxá da conflitualidade potencial. Se seguirmos a pista de Donald Pierson, ademais, veremos também que em "numerosas partes do Vale [do São Francisco] um chifre ou caveira de boi pode ser posto num campo […] para afastar o quebranto da plantação" (Pierson, 1972b: 189), o que amplia ainda mais as potências de proteção da *cara de boi*: contra mau-olhado, contra conflitos e contra infortúnios sobre a nova aldeia que ali se iniciava, com suas hortas, pequenas roças e trabalho cotidiano de produção de uma existência a partir da terra.

Voltando aos objetos achados em Dzorobabé, restos de caco, panelas e cachimbos que dizem haver por todo o território – sobretudo em suas dunas de areias móveis – é preciso reconhecer que o envolvimento com a *ciência*, por parte dos Tuxá, pode fazer com que o contato com tais objetos não implique riscos. Ou, se implica riscos potenciais, também abre oportunidades para o manejo das relações com a *força* que contêm ou representam.

Certa vez, conversando com a cacica Mirleny Libana, ela me mostrou o cachimbo de barro *dos antigos* que seu pai encontrou no território. Inesperadamente – para mim – deixou que eu o segurasse para vê-lo melhor. Depois, disse que pouca gente tem a oportunidade de se aproximar assim de um objeto da *ciência*, sobretudo não-indígenas. "É um privilégio", ela me disse. O cachimbo foi encontrado por seu pai e deixado aos cuidados da família até que seu primeiro filho começasse na *ciência*. Como ela foi a primeira, recebeu o artefato. Na ocasião dessa conversa, falamos abertamente sobre o segredo com relação ao que se diz "sagrado" (cf. Reesink, 2000) e a reserva do povo da Aldeia Mãe em tratar do assunto, reserva que aqui estamos chamando de evitação e cautela – mais que de segredo. Mirleny costuma ser mais franca e direta ao conversar sobre assuntos relacionados à *ciência* do que outros grupos político-rituais, talvez por ser liderança de um grupo político que reside, em parte, fora da Aldeia Mãe. Essa mesma abertura é observada junto às atuais anciãs da família Libana (sobre quem discorreremos um pouco mais no próximo capítulo). Ainda assim, não temos condições etnográficas de descrever práticas rituais dos Libana em Dzorobabé, posto não termos podido acompanhar nenhum *trabalho* ou toré que tenham realizado no território – muito embora eu tenha presenciado diversos torés em que representantes de famílias Libana se envolviam, sobretudo quando de eventos interétnicos mais agregadores.

Por haver cautelas e evitações, por um lado, e precipitações ao manejo da *força*, por outro, esta dimensão cosmológica do lugar desponta em nossa análise como um substrato incontornável de tradicionalidade territorial e cultural de Dzorobabé. Ainda mais: se o reconhecimento dessa *força* ocorre tanto na *autodemarcação* quanto na Aldeia Mãe – para não mencionarmos outros lugares onde hoje vivam Tuxá – e se esse reconhecimento confere legitimidade, afirmando a agencialidade

da *força*, temos que a *força* e a *ciência* de Dzorobabé jamais foram abandonadas pelos Tuxá, quer estes a tratem com cautela, quer a tratem com mais precipitação.

E será também pelas distintas modulações de conduta ritual que veremos, ao mesmo tempo, uma convergência tendendo à coletivização – todos os Tuxá reconhecem a *força* de Dzorobabé – e uma diferenciação reforçadora das especificidades grupais – cada grupo político-ritual opera cosmologicamente de acordo com distintos modos de trato com a *ciência*.

2.2.1. Cautela e evitação como expedientes rituais

Como antecipado, o grupo político-ritual do pajé Armando Apako estabeleceu, com a *força* de Dzorobabé, uma relação inicial de cautela. É certo que a observação de tal conduta possa estar influenciada por minha condição de observador-participante não-indígena. Quando perguntei a Lane e Júnior (irmãos, filhos de Aldenora e netos de Antônio Vieira), dois professores, sobre o fato de pararem de falar da *ciência* quando estou presente, disseram-me que isso acontece por dois motivos: porque muita coisa não pode ser falada na presença de não-indígenas (ou mesmo de índios que não *trabalhem na ciência*) e também por haver coisas que simplesmente não podem ser ditas. Na fogueira, naquela noite, Aldenora também deu a entender este segundo ponto, dizendo que muitas vezes, depois de algo *vir* (*na ciência*, em sonho ou outra experiência), deve-se guardar segredo, não contando nada para ninguém. Nem mesmo para outros indígenas.

Há uma relação de cautela, aliás, que se sobrepõe à simples evitação como fuga. Porque parte do manejo da *ciência* se apresenta justamente por meio desse cuidado. Ou seja, é apenas de forma cautelosa que os entendidos desse grupo político-ritual sentem-se confortáveis e seguros para lidar com a *força* do lugar. Mas talvez possamos extrapolar tal condição cautelosa para além do grupo do pajé, e estabelecer que mesmo entre aqueles mais precipitados no ritual (como definiremos mais adiante), a dimensão do cuidado também é garantia de segurança.

O cacique Doutor, mais associado ao grupo político-ritual do pajé, mas que constantemente participava de outras performances rituais, certa vez narrou uma história sobre alguém com dor de dente. Essa pessoa teria sido visitada por *eles*, que ao aparecerem lhe deram instruções *na ciência* para que elaborasse um remédio para si. Disseram para que tirasse uma raspa de casca de pau-pereiro e a colocasse sobre o dente, mas que não falasse a ninguém sobre a instrução, nem sobre o tratamento. Feito isso, a dor passou imediatamente. Dias depois, entretanto, essa pessoa teria contado a alguém sobre o remédio, e a dor voltou de uma só vez. Depois da *peia*, isto é, do açoite que levou dos *mestres*, *eles* teriam reafirmado a importância de manter sigilo sobre a revelação da *ciência*. Tinho, cunhado do pajé Armando e membro da família Arfer/Cruz, imediatamente reagiu à

história: “Essa coisa de *ciência* é um ponto fino [“É um ponto fino”, repete Doutor]. Não pode falar, não. Perde o encanto.”

Há uma sabedoria inerente à cautela e ao sigilo, portanto, que possibilita a articulação de conhecimentos rituais e entendimentos cosmológicos *da* e *na ciência*. Como pouco acima mencionamos, é *na ciência* que “vêm os dons […] Quem escolhe é a *ciência*”, como afirma o pajé Armando. Uma conversa de duas especialistas rituais, normalmente condutoras do toré do grupo do pajé e filhas do finado Antônio Vieira, também atesta essa relação pedagógica da *ciência*. Cerca de um mês após o início da *autodemarcação*, com o gradativo aumento da presença *deles* no território – ou, pelo menos, com o aumento dos relatos sobre tal copresença – elas assim diziam:

> [Dora] À noite, *eles* começaram a me dar tapa na cabeça e puxar meu pé.
>
> [Aldenora] Não vou dizer nada, senão eu não vou ficar *sabida*.
>
> [Dora] E eu não quero ficar *sabida*. Quero só cantar e pronto.

Pelo que se depreende de tais relatos, a copresença de Tuxá e *brabios*, *encantados* e/ou outros seres não-humanos na *autodemarcação* estimula os índios a se haverem com suas contrapartes cosmológicas. Porque se o conhecimento *vem na ciência*, e por meio de tal processo o índio é capaz de *ficar sabido*, então o conhecimento de tais realidades vivenciadas implica num cuidado específico e ritualmente orientado. Seja a ritualidade da cautela e do “não dizer nada”, seja a evitação inicial de executar performances de toré, entoar toantes ou verbalizar os nomes dos *mestres encantados*. Afinal, segundo nossos interlocutores – e pela observação de suas práticas e comportamentos cautelosos –, ser *sabido da ciência* não significa dominar a *ciência*, como se o trato com ela dependesse apenas do controle das situações contextuais. Antes, o índio *sabido tem ciência* – e o verbo *ter*, neste contexto, guarda maior proximidade com o sintagma *ter ciência*, isto é, compreender, entender, conhecer, do que com sua acepção de posse e poder. Quem *tem ciência*, isto é, quem se mostra competente em sua linguagem, códigos e dinâmicas de comunicação, acaba por ser *sabido*, e acaba por saber os tratamentos adequados para lidar com ela.

Poderíamos pensar a *ciência*, ademais, como não sendo dominada sequer pelos *mestres encantados*; isto porque ela se constitui como um universo, um complexo cosmológico e ritual que a todos engloba – sejam índios, sejam *eles*, seja ainda o próprio território ou elementos da mata, como certas plantas que, dizem, *têm ciência*. Esse complexo ritual da *ciência*, por ser “ponto fino”, demanda um fino trato, como a cautela de que tratamos aqui.

Note-se, por exemplo, o contraste explicitado por Sandro quanto às práticas rituais de modo geral. Segundo ele, não é possível realizar *trabalho* sem preparo, sem a presença e o suporte

do pajé ou dos mestres. Já o toré, prática ritual "pra mostrar pra branco", que não se confunde com os *trabalhos da ciência*, não demandam tanto preparo prévio e reforço ritual. Quando pergunto se toré e *trabalho* são coisas diferentes, Sandro diz serem mais ou menos diferentes. Mexem com coisas diferentes, ele complementa, contanto que o toré "não seja feito em lugar sagrado". O que, claramente, sob uma perspectiva tuxá, não é o caso de Dzorobabé, *território ancestral* e sagrado de suprema importância.

Ainda de acordo com Sandro, eles não dançaram sequer um toré ao longo de quatro meses de retomada em 2010. Disse não estarem seguros de aguentar a *força* do *trabalho* no lugar sem a ajuda dos mais velhos e experientes na *ciência*. E, não será demasiado recordar, a retomada de 2010 foi capitaneada pela Aldeia Mãe, em um contexto de centralidade política bem mais orientada para determinadas famílias, que hoje vêm compor o grupo político-ritual do pajé. Daí depreendermos a conjuntura de tal cautela. A *autodemarcação* iniciada em 2017, entretanto, talvez pelo momento política e juridicamente propício, talvez pelo maior envolvimento de diferentes grupos político-rituais, *troncos*, mestres *sabidos na ciência*, diferiu consideravelmente de 2010.

Dzorobabé, como a submersa Ilha da Viúva, é um lugar de *força*. Diferentemente da ilha, cuja inundação pela CHESF fez com que os Tuxá perdessem "muita coisa, tudo, tudo" – como disse o pajé, com relação a um ambiente propício para o envolvimento com a *ciência* –, Dzorobabé em 2017 surge para *fortalecer a força*. Para o grupo político-ritual do pajé, *fortalecer a força* passa por compreender seus expedientes rituais e preparar terreno para que performances de toré e *trabalhos* possam ser realizadas em *território ancestral*.

E talvez esse fortalecimento não seja, nem mesmo para os Tuxá, inédito. Porque nos disseram ter havido, ao longo do século XX, momentos de distanciamento do ritual, certo "enfraquecimento da força" (cf. Salomão, 2009). Tais momentos ocorreram na primeira metade do século, ainda antes da criação do Posto Indígena pelo SPI em 1944; e pelo menos depois de 1988, com o desterro para a nova Rodelas e a inundação da Ilha da Viúva, quando a falta de uma *terra sagrada*, como também dizem, desestimulou o envolvimento ritual.

O primeiro episódio de enfraquecimento da *força* – ou, se olhado por outra perspectiva, de fortalecimento ritual – deu-se quando o então capitão João Gomes Apako, a fim de conquistar os direitos e o reconhecimento indígena por parte do Estado, viajou a Juazeiro-BA e de lá trouxe consigo um grupo de índios outrora habitantes de Rodelas, mas que haviam sido expulsos de suas terras rodelenses por conflitos fundiários (cf. Salomão, 2006: 59, 71). Nessa comitiva, antes mesmo da criação do PI, estavam diversos mestres e mestras, caboclos *sabidos na ciência,* como Pequena, Sinhá Alta, Manoel Dias, Cordolina, Otaviano e Maria Inácia, alguns dos nomes que sempre

surgem nos relatos sobre os tempos mais antigos dos Tuxá. Ou, como comumente dizem os mais velhos, tempos que estes *alcançaram*, quando jovens.

Esse momento fez com que mestres e mestras reforçassem o envolvimento ritual dos Tuxá em Rodelas, fazendo com que a aldeia fosse definitivamente reconhecida pelo SPI, bem como os direitos Tuxá sobre a Ilha da Viúva. Daí em diante, como diria um "informante" de Orlando Sampaio-Silva, "sempre teve mãe-do-terreiro" (cf. Sampaio-Silva, 1997: 62), e aqui estendemos a designação *mãe-do-terreiro* para, de modo metonímico, estabelecer certa continuidade ritual dos Tuxá em Rodelas. Isto é, para afirmar que, desde o retorno do grupo de Juazeiro, o envolvimento com a *ciência* era *forte*.

> Teve a Alta Bie e a Pequena. Quando a Pequena morreu, ficou a Maria Pequena, filha da Pequena. Nunca faltou mãe-do-terreiro. Quando a Maria Pequena morreu, ficou no lugar dela a Maria Clara, que já não é, e Maria Inácia, que agora é do caboco… As mães-do-terreiro, dia de toré, elas estão ali sentadinhas pra turma, pra tirar os cantos e as outras acompanharem. A dona da mesada ("mesa") é ela, a dona do folguedo da mesada, dona de tudo, a dona é ela, a dona do Terreiro. (Sampaio-Silva, 1997: 62).

O interesse nessa passagem está, justamente, em compreendermos a continuidade do manejo ritual, sempre compreendido por um ou mais de seus especialistas. Considerando o trecho acima, sempre houve mestras aptas a lidar com a *força da ciência*. É interessante notar as expressões sobre o passamento de tais especialistas rituais: sobre Maria Clara, o interlocutor diz "que já não é", isto é, àquela altura já seria finada. Sobre Maria Inácia, diz "que agora é do caboco", com isso traçando uma dinâmica de diferenciação ontológica entre os índios viventes e os que, finados e entendidos na *ciência*, passam para o "o reinado", dimensão coextensiva, embora diferencial, do mundo habitado pelos Tuxá. Depois delas, com certa diminuição nas ocorrências do termo *mestre/mestra* para designar especialistas rituais viventes, o pajé concentrou em si esse potencial articulador, muito embora jamais tenha deixado de haver, como à maneira dos *quartinhos*, outros especialistas rituais capazes de conduzir os *trabalhos*.

Aliás, pela descrição registrada por Sampaio-Silva, em que as *mães-do-terreiro* ficam "ali sentadinhas pra turma, pra tirar os cantos e as outras acompanharem", temos atualmente um equivalente exato na figura das *cabeceiras* do toré. Ser *cabeceira* é sustentar o ponto cantado, conduzir a linha enquanto os partícipes do ritual desenvolvem suas coreografias – que podem ser uma ou duas linhas paralelas circulando no espaço do ritual, ou mesmo com os dançarinos formados em roda, dançando no lugar e de maracá na mão. Como o nome indica, são *cabeceiras* por se posicionarem na frente dos condutores das filas de dançarinos, e servirem de ponto de referência: sendo duas filas de dançarinos, estas iniciam a cantoria com seus membros virados para as

cabeceiras. A partir dali descrevem círculos, com cada fila caminhando no sentido contrário uma da outra: a da esquerda vira para a esquerda, a da direita, para a direita. Quando o primeiro de cada fila se distancia o mais possível da *cabeceira*, estando toda a fila de costas para ela, os primeiros dançarinos se emparelham novamente, e dançam lado a lado defronte à *cabeceira.* Por fim, encerram cada toante novamente na formação inicial, frente a frente com as *cabeceiras*.

Além de referência espacial, a partir de onde os grupos de dançarinos desenvolvem suas performances, costuma caber às *cabeceiras* a atenção para com a sequência de toantes tirados, para que se evite entoar as mesmas linhas mais de uma vez a cada performance do toré – e, supomos, também de *trabalhos*. Caso uma linha repetida seja sugerida por algum dos presentes, costuma caber às pessoas que sustentam o ponto a premissa de avisar sobre a repetição, impedindo assim que um mesmo toante entre duas vezes naquela performance. Claro que, a depender da situação e dos grupos político-rituais nela envolvidos, essa regra pode ser mais ou menos observada, e por uma ou duas vezes pude presenciar a repetição de linhas – embora isso não fosse, mesmo entre as práticas mais precipitadas, algo comum.

A continuidade do manejo ritual, portanto – ou, como os Tuxá costumam dizer, o fato de nunca terem *perdido sua ciência* –, repousa no fato de haver conhecimentos e práticas constantes e, mesmo existindo figuras de maior centralidade ritual, como o pajé e outros de seus especialistas, serem práticas e conhecimentos compreendidos por todos os Tuxá que na *ciência* se envolvem. Afinal, se a *força* jamais cessa, como aventamos pouco acima para falar da tradicionalidade de Dzorobabé, convém que a compreensão sobre códigos e práticas rituais que correspondam ao trato com a *ciência* também não cessem.

Também por isso será relevante relatar um segundo episódio de enfraquecimento/fortalecimento da *força*, este mais recente. Diz-nos o pajé Armando que, depois da morte das últimas mestras assim denominadas, já abalados pelo empreendimento da barragem, os Tuxá diminuíram consideravelmente seu engajamento com práticas rituais. A certa altura, o pajé teria dito a outro especialista ritual, Mestre Padilha, falecido no início de 2017: "E nós vamos ficar parados? Sem *ciência*, sem nada?" A isso, Padilha teria retorquido: "Não. Nós tem que se bulir!" De acordo com diversos Tuxá, esse momento marcou certo reenvolvimento com a *ciência*, que aqui chamamos de fortalecimento da *força*.

Não seria a última vez que, após certo afastamento das *obrigações* e *trabalhos*, os Tuxá se veriam instados – pelas próprias decisões, como na conversa entre Armando e Padilha, ou pela exigência vinda *deles*, como exploraremos no próximo capítulo – a retomar suas práticas da *ciência*, como ocorreu em Dzorobabé a partir de 2017. Não sendo acontecimento inédito, assim, há precedentes de manejo e propiciação rituais mais ou menos desejáveis – que variam, claro está, a

depender dos grupos político-rituais em tela. Como, portanto, o grupo do pajé lida com a *ciência* de Dzorobabé, com o intuito de melhor habitar o território?

De partida, há que compreender a centralidade de alguns elementos rituais para os Tuxá. Um dos mais cotidianos, cujo uso em Dzorobabé ganhou certo reforço devido à condição *sagrada* do território, é o cachimbo que chamam de *malaco*. Possui formato cônico, sendo confeccionado de barro ou madeira, preferencialmente com a raiz da juremeira, planta também sagrada e componente do que já foi chamado de "complexo ritual da jurema" (Nascimento, 1994; Mota e Barros, 2002; Mota 2005; Grünewald 2008). Seu uso para fumar tabaco, entretanto, não demanda maiores associações com a bebida preparada com jurema, nem depende de sua ingestão em contextos rituais. Ingestão, ademais, que eu veria pouquíssimas vezes em Dzorobabé – sempre atrelada aos toré dos Flechiá – e apenas uma vez no espaço central da Aldeia Mãe, quando da Formatura Cultural de 2017, que descreveremos brevemente em nossa conclusão.

Assim, o *malaco* é fundamental para o cotidiano tuxá. Sua utilização é observada durante todo o dia, sendo mais concentrada em momentos de reunião de pessoas após as refeições, em torno da fogueira ou durante outras congregações mais ou menos espontâneas. Mesmo crianças de certa idade, com pouco menos de 10 anos e quando envolvidas com a *ciência*, fumam o *malaco* em Dzorobabé com mais frequência – e de forma mais pública – do que fariam na Aldeia Mãe, onde supomos que tal uso se restrinja aos *quartinhos*. Outro objeto cujo uso se apresenta similar, mas nem sempre com a mesma investidura sagrada e/ou ritual, é o cachimbo que chamam de *chanduca*, este de formato mais reconhecível, com um fornilho, normalmente feito de jurema, e um tubo aspirador. Os Tuxá revezam o uso de seus cachimbos ao longo do dia, entre *malaco* e *chanduca*. Por falta de dados suficientes, não podemos detalhar quais lógicas estabelecem os momentos apropriados para o uso de cada um.

A *força* do território e sua contiguidade com alguns dos cachimbos rituais, a exemplo do mostrado por Mirleny Libana, intensifica ainda mais a importância destes para o trato com a *ciência* em Dzorobabé. Durante a execução de torés, quando algum índio parecia manifestar a presença *deles* – manifestação mediúnica também chamada *irradiação* –, pelo menos uma pessoa envolvida na *ciência* procedia a uma técnica de amparo ritual, utilizando o *malaco* para tal fim. Quando o pajé, por exemplo, parecia receber a vinda de *mestres* com especial intensidade, era quase certo de vermos sua esposa, Lene Cruz, soprar fumaça do *malaco* sobre as costas do marido. Esse sopro também possui sua *ciência*, como diriam. Em lugar de fazê-lo com o bocal nos lábios, o processo era executado com o fornilho na boca, cruzando a pessoa com uma fina coluna de fumaça soprada de cima a baixo e de um lado a outro (cf. Salomão, 2006, 100-ss, para um breve levantamento dessa prática entre os antigos povos indígenas da região).

O mesmo se dava quando, em situações mais pontuais, algum índio sentia-se mal por causas consideradas espirituais. Ou, ainda, com a intenção de benzer determinada pessoa, propiciando-lhe bons augúrios. Nessas condições, o *malaco* desempenhava papel terapêutico, sendo soprado do mesmo modo: o fornilho na boca, o sopro em movimentos de cruz.

Figura 23: Índios de diversos troncos conversam em torno do fogo na cozinha coletiva. Em primeiro plano, George Cataá fuma seu malaco (Foto do autor)

É possível considerar esse uso terapêutico e curativo do *malaco* como uma extensão do complexo da cautela, em que determinadas inobservâncias rituais podem acarretar riscos. Uma índia da família Cruz, *tronco* Arfer, em dada ocasião me alertou para o risco potencial de tomar banho no rio, em Dzorobabé, sobretudo "depois das 15h". Dizia ser "melhor evitar tomar banho depois desse horário", porque a experiência que ela própria vivenciara, tendo ido ao rio por volta das 18h, não havia sido "nada agradável". Eis suas palavras:

> Quando retornei do banho me senti muito mal. Eu até comentei com Jorge, quando fui pedir carona para vir embora [para Rodelas], foi justamente porque me sentia indisposta, com náusea, angustiada, vontade de estar somente deitada porque me sentia sem forças e com muito frio. Pedi ajuda ao pajé pois não sabia o que eu tinha, e aí ele me ajudou com os conhecimentos e experiências que ele tem. Ele disse que porque eu fui tomar banho nesse horário é que era coisa da "rainha das águas", que tinha sido só uma olhada que ela deu, coisas *da ciência* e mistérios das águas. Sei que depois das orações e o *remédio* que ele passou fiquei boa. Mas me orientou a não tomar mais banho depois das 15h. Dizem os índios mais velhos que

> esse é o horário em que *ela pode te fazer o mal*, eu não sabia disso. Sei do banho no rio, que é perigoso, e ele me proibiu também de fumar sozinha na algaroba, pois ela pode me *hipnotizar* e com isso me levar pra dentro do rio e eu morrer afogada, como já aconteceu várias mortes por afogamento misteriosas. Te alertei porque você talvez não tinha conhecimento. Assim como proibi meus filhos e outras pessoas também […] Senti como se algo muito ruim fosse acontecer com alguém naquele rio. Mas o pajé já tinha alertado sobre isso. (Tuxá do *tronco* Arfer/Cruz, Rodelas, 18 de novembro de 2017, grifos nossos).

Notemos que tal ocorrido se deu em novembro de 2017, já alguns meses após o início da *autodemarcação*. Nesse ínterim, o pajé Armando já tivera mais de uma oportunidade na qual manifestar suas recomendações quanto a procedimentos rituais, o banho no rio entre eles. Isto porque as águas do rio *têm ciência*, sendo domínio da Mãe d'Água – por vezes *rainha das águas*, ou ainda *dona d'água*. É assim que se estabelece a noção de *corrente das águas*, ou seja, determinada circunscrição elemental que intensifica certos *encantados* – e suas ações – e exige, justamente por isso, precauções específicas por parte dos Tuxá (cf. também Andrade, 2008 para os Tumbalalá). *Corrente* tão forte que impediria *trabalhos da ciência* em suas proximidades, como à margem do rio – algo que veremos, no próximo tópico, ser pragmaticamente contestado por outras modalidades rituais no trato com a *ciência*. Eu ouviria, de um cunhado do pajé Armando, que "na beira do rio […] não pode fazer *trabalho*, não… Vai que alguém fica doido e ganha o rio…"

Quando nossa interlocutora acima citada ainda se encontrava em Dzorobabé, sob a hipnose da *rainha das águas*, eu tinha podido acompanhar certa movimentação de pessoas envolvidas com a *ciência*, no sentido de auxiliá-la. Uma delas, dos *troncos* Arfer e Jurum, chamada a acudir ao caso, colocara uma questão importante no que toca à compreensão dos riscos cosmológicos potenciais, para além da inobservância de certas precauções e rituais. Dissera que a pessoa afetada era como "o pára-raio de Dzorobabé", pela recorrência com que demonstrava abalos de natureza espiritual ou, como preferimos neste texto, cosmológica. Essa recorrência não dizia respeito apenas a uma falta de cautela com a *força* do lugar, mas a uma especificidade da própria pessoa, posto haver sujeitos mais ou menos abertos e sensíveis a tais impactos. Outra índia que estava próxima, esta dos *troncos* Apako e Cataá, imediatamente relembrou que o pajé já alertara para não tomarem banho no rio após as 18h. A primeira, antes de sair em socorro da índia hipnotizada, complementou o sentido da advertência: o perigo de ir ao rio, sobretudo na faixa de areia, estava também no fato de que muita energia descarregada lá, pelos frequentadores não-indígenas, eram deixadas no lugar e acabavam por afetar "quem é mais fraco".

Recordemos que a *autodemarcação* se estabeleceu inicialmente num promontório em plena caatinga, tendo uma faixa arenosa ao sul, para fora de sua cerca, e um amplo território de caatinga nas demais direções, a não ser pelo rio. Apesar da balneabilidade da praia, e apesar de

muitos Tuxá frequentarem as águas desse lado, as recomendações gerais – pelo menos do pajé e de seu grupo político-ritual – era para que evitassem o banho naquele ponto. Antes, era preferível frequentar a margem de pedras que se estende defronte e à esquerda do ponto central da *autodemarcação*, inclusive pela restrição ao acesso de não-indígenas naquelas águas.

A distinção dos espaços de banho, embora não estabelecesse fronteiras rígidas e inalteráveis, tinha na *ciência* parte considerável de seu apelo. O cuidado com as crianças, especialmente, fazia com que a praia ao sul fosse especialmente evitada, e se aos adultos era perfeitamente possível frequentar o rio na faixa de areia, apesar das ressalvas em contrário, deixar que as crianças frequentassem o mesmo espaço sempre me pareceu assunto mais delicado. Como demonstraremos mais detidamente no capítulo terceiro, o pajé em dada ocasião transmitiu aos Tuxá um alerta vindo diretamente *deles, na língua*, que presenciamos, e neste alerta estava estabelecida a advertência explícita para que as crianças não fossem à praia.

Cautela, portanto. Mas, em situações inevitáveis, ou em momentos mais tranquilos – durante a semana, por exemplo, quando o lugar não era visitado por não-indígenas – havia um procedimento ritual cautelar para que as crianças pudessem acompanhar os adultos ao banho na praia. Tal procedimento centrava-se em um elemento de múltiplas, e diárias, utilidades: o alho. Dentes de alho serviam tanto para a feitura de *remédios*, sendo triturados e misturados com cachaça e outras ervas, como para o preparo do que os Tuxá chamam de *cura*, uma beberagem feita de alho triturado numa cuia, preferencialmente de barro, e cachaça que em seguida é queimada para atenuar seu teor alcoólico e liberar as propriedades curativas tanto do alho quanto de outros ingredientes que porventura coloquem, como anis estrelado. Vieira (2012: 239) observa junto aos Potiguara da Paraíba um uso semelhante do alho. Este é usado para cruzar o lombo dos cachorros de caça, protegendo-os da afecção da *Florzinha, encanto* que apresenta risco aos índios que adentram a mata.

Com relação às crianças tuxá em seu banho de rio, o procedimento mais comum, pelo que pude observar, era cruzar seu corpo com um dente de alho descascado – pulsos, pés, às vezes outras partes do corpo como costas ou testa. Quando ocorreu de eu acompanhar Sandro à praia, para que ele limpasse alguns peixes, seu filho mais novo, Hawaty, insistiu para ir junto. O menino contava seis ou sete anos, e pelas recomendações rituais não deveria nos acompanhar àquele espaço, mas Sandro o levou conosco. Disse: "Eu peço licença [e a gente vai]", ao mesmo tempo falando-me sobre *eles* e, com um olhar para o alto, falando *para eles*. Licença pedida, executou o procedimento de cruzar a criança com dentes de alho: pulsos, braços, pernas, pés, solas dos pés, testa e nuca.

Uma vez, entretanto, presenciei um uso muito engenhoso do dente de alho, que não veria se repetir em outras ocasiões: no pulso de uma menina, um dente de alho havia sido amarrado com

um pedaço de corda. A engenhosidade era ainda maior porque o dente de alho, naquele caso, fora trespassado pela corda, passando a compor um verdadeiro artefato de proteção ritual.

Mas o banho nas margens internas da *autodemarcação*, longe da praia, também demandava suas medidas preventivas. Como algumas crianças me contaram, numa das inúmeras vezes em que eu as acompanhava ao rio como único adulto, era necessário pedir licença antes de adentrar às águas. E elas assim se benziam, em silêncio ou em voz baixa: "Licença, *rainha d'água* e meus *mestres*." Ou ainda: "Licença, *mãe d'água* e meus *mestres*, para eu me banhar."

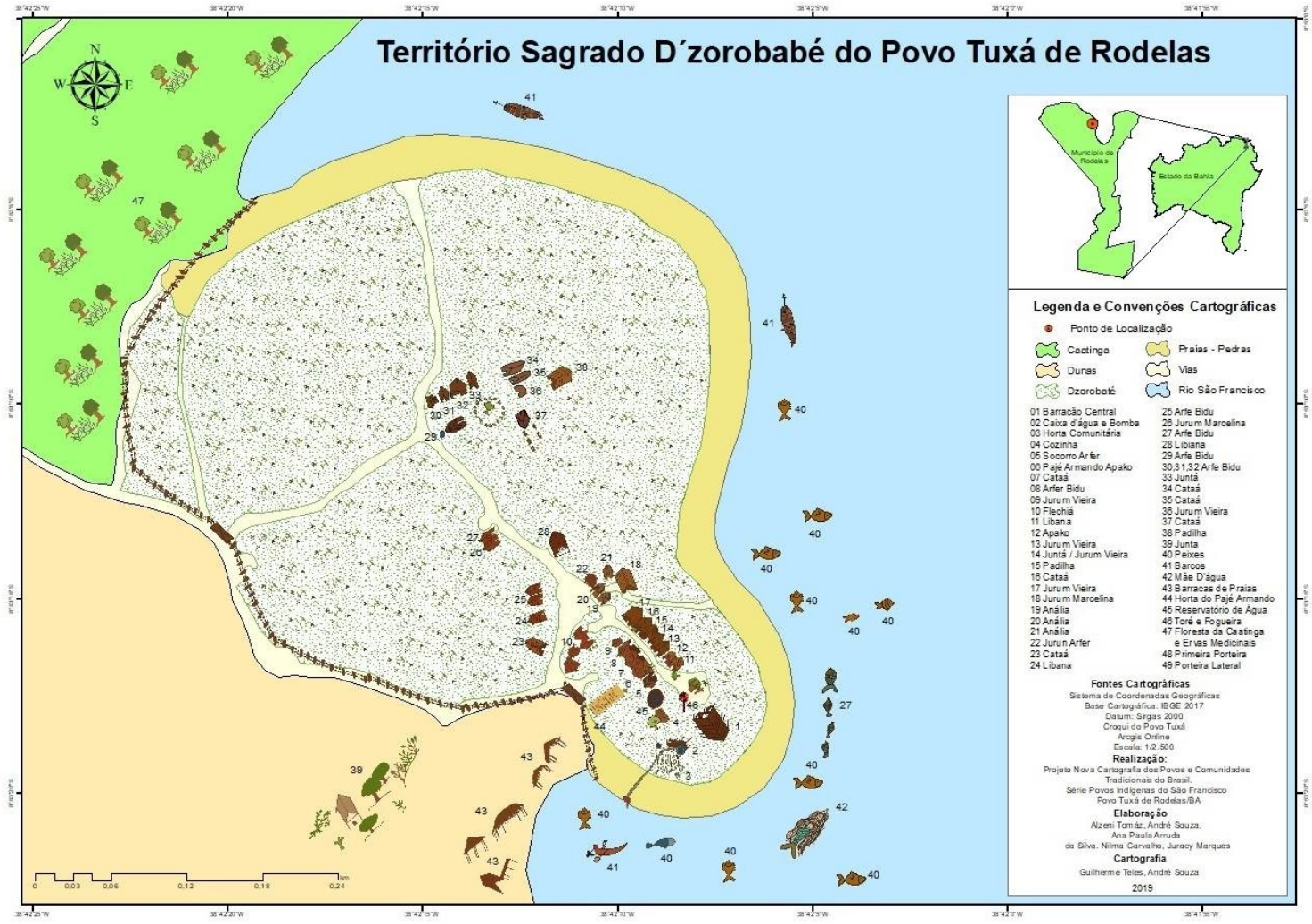


Figura 24: Mapa da *autodemarcação* de Dzorobabé confeccionado pelos Tuxá para o projeto Nova Cartografia Social. Note-se, no rio defronte ao pontal, o ícone 42 representando a *Mãe D'água* (Souza, 2018: 106)

Em outros casos, a visita de não-indígenas a Dzorobabé é o que estimula essa demarcação cautelar, explicitando que certas coisas não podem ser ditas sem a permissão *deles*. Um episódio relacionado ao pajé ilustrará este segundo caso. Em outubro de 2017 uma equipe de pesquisadores da Universidade de Brasília (UnB), viajando pela região do Submédio São Francisco para estudar questões relacionadas às comunidades ribeirinhas e tradicionais, visitou Dzorobabé por saber, via

Dinamam Tuxá, que o povo de Rodelas havia iniciado uma *autodemarcação*. O grupo era composto por dois professores e cerca de cinco estudantes, de graduação e pós-graduação. O interesse geral de sua viagem dizia respeito a impactos ambientais e mudanças climáticas, mas a ida a Dzorobabé conferiu-lhes a oportunidade de conhecer algo da realidade tuxá, e por isso aproveitaram para entrevistar alguns indígenas e promover uma reunião para se apresentarem enquanto grupo. Uma das pessoas que buscaram entrevistar foi o pajé Armando.

Suas perguntas eram as mais variadas, desde questões sobre mudanças ambientais e diferença de fluxo das águas do rio até inquirições sobre a tradição tuxá e seus rituais. Em dado momento, um dos estudantes perguntou: "Você poderia nos falar sobre os *encantados*?", ao que o pajé retornou: "Pra falar disso eu preciso pedir *licença*. De livre e espontânea vontade, não posso não". Não obstante, após um breve momento de silêncio e concentração, Seu Armando contou ao grupo sobre a *Mãe d'Água*.

> [Estudante] Senhor Armando, você que conhece bastante do povo Tuxá, poderia nos contar um pouco dos… dos *encantados*? Dos *encantados* do rio?
>
> [Armando] Essa parte eu tenho que pedir licença, né? Pra entrar nessa parte aí, que eu… dizer assim, por minha espontânea vontade, não… Eu tenho que pedir licença pra entrar… naquela parte, viu?
>
> [Estudante] Tá… Eu só ouvi falar, mas… não sei da história. Sei só de nome, assim, do *encantado* do rio. Porque como os Guaranis da Bolívia [com quem o estudante possui experiência de pesquisa], eles têm os *encantados* também. *Encantado* do mato, do rio, do vento, né? É por isso que minha curiosidade…
>
> [Armando] Tá bom.
>
> [Um Tuxá presente comenta, em voz alta] Nós temos, nós temos. Nós temos também.
>
> [Armando] Do rio. Daqui, da mata. A gente tem. Nós tem esses *encantado*.
>
> [Estudante] Ah, bom… E com certeza vocês… praticam alguns rituais, também, pra eles, né?
>
> [Armando] Hm?
>
> [Estudante] Alguns rituais. Praticam pra eles também.
>
> [Armando] Uhum… Eu vou dar só uma entradinha na do rio. A do rio é um… é um *encantado* [Seu Armando balbucia algumas palavras em voz baixa, inaudíveis, seguidas por alguns segundos de silêncio] Se ela se afeiçoar a uma pessoa aí… ou que seja o índio mesmo, ou que não seja índio. E… se não for [ri baixo] na aldeia que o índio… conheça… ela leva. Que aqui em nossa aldeia mesmo, criança, há tempos atrás, ela já levou. Porque não chegou o socorro com o tempo, né? Porque tem um tempo! Se passar daquele tempo, só Deus pode voltar… Só Deus pode voltar [silêncio] Eu… eu conto uma passagem, de um sobrinho meu. Eu era

> rapazinho… eu era rapaz, já. Um índio daqui, ele *trabalhava com as água*, e uma irmã minha, que ainda hoje ela tá viva, ela tá cega, coitada, tá lá… Isso foi no Rudela véi, na aldeia velha antiga, lá no Rudela. Ela tava sentada na porta da frente da casa dela, com a criança aqui nos braço, e ele vinha do banho. Com a toalha assim, atravessada aqui. Quando ele foi passando na porta dela, ela tava sentada lá com o bichinho, de tardezinha. Aí ele chegou assim e disse: "Ô minha prima, ô bichinho bonito!", aí jogou a toalha… nele. Quando ele jogou a toalha… quando ela jogou a toalha nele, ele caminhou assim mais ou menos… umas vinte passadas e aí o bichinho… fechou os olhos. E aí minha irmã gritou: "Ô, Fulano! Cê matou meu filho!", e ele só achando graça, né? E ele já ia embora pra Juazeiro. Ele trabalhava em Juazeiro. Aí no outro dia ele foi embora. Foi nada não. Esse bichinho, ele era de braço ainda… passou seis dias numa esteirinha. E as cabocla assim arrudiada. Seis dias de olho trancado. Nem comia, nem bebia. Às vezes eu conto essa história e eles… nem nada. Eu conto porque eu vi, que foi dentro de casa, na casa de meu pai. Ela começou na segunda-feira, *trabalhava* de dia à noite, veio dar corda no sábado, com o amanhecer do dia, foi que ele abriu os olhos. Mas se… se não tivesse essa pessoa que *soubesse*, *ela* tinha levado. E *ela* levou muitos do Rudela véi. Pessoa dos brancos, lá, criança dos brancos, dos morenos… que não *sabia* de nada. Eles não sabiam, não *entendia*. A criança começava a dar febre, começava sem querer comer, e tudo, aí ia… E aí é *forte*. Com o passar do tempo, só Deus pode voltar. (Dzorobabé, 18 de outubro de 2017).

Aos procedimentos cautelares une-se esta dimensão em tudo frequente: o pedido de licença, o reconhecimento frente a *eles* de que, sozinhos e por vontade própria, os índios não podem proceder a determinadas atividades sem incorrer em riscos. E aqui, tais atividades abarcam inclusive a enunciação de determinados conteúdos, de determinados conhecimentos e referências que aos Tuxá parecem delicados, como sua relação com os *encantos*. Veremos a mesma ideia de autorização e licença ser enunciada quando dos conhecimentos linguísticos *vindos na ciência*, em nosso quarto capítulo. Sobre *a língua*, eu teria a oportunidade de perguntar ao pajé, semanas após essa entrevista, sobre algo que também ocorrera ali: em certo momento, quando os pesquisadores da UnB perguntaram sobre a relação dos Tuxá com seus antepassados em Dzorobabé, Seu Armando iniciara respondendo que a raiz do povo atual eram os *brabios*. Ao dizer isso, calou-se por uns instantes e se concentrou para manter o controle daquela interação – algo que representaria, conforme fui compreendendo ao longo de nossa convivência, uma presença intensificada *deles*.

A concentração do pajé, seu silêncio e aparente esforço para manter a manifestação mediúnica sob controle, indicava que *eles*, apenas mencionados na conversa, faziam-se presentes de modo *forte*. Pouco depois, a despeito da concentração – ou justamente por causa dela – Seu Armando pronunciaria uma breve frase *na língua*, enunciação que despertou a atenção cuidadosa de sua família, também presente naquele momento. Mayra Apako, por exemplo, sentada ao fundo do barracão e fumando seu cachimbo, passou a observar atentamente o avô, tão logo ouviu as palavras *na língua*. Estas, contudo, não durariam muito, e logo o pajé retomaria a conversa em português.

Quando, semanas depois, mencionei esse acontecimento, questionando-o sobre a razão do ocorrido, obtive uma resposta que articula de modo notável a *licença*, parte desse complexo da cautela, e a dimensão de uma comunicação não apenas entre índios e *encantados*, mas também entre aqueles e os não-indígenas. Após se manter em silêncio por um tempo, com as mãos nas têmporas e sobre os olhos, concentrando-se, o pajé por fim me respondeu:

> [Armando] O negócio é o seguinte. É porque… é porque… tem às vezes que as pessoas perguntam muita coisa. Aquelas que eu posso dizer, eu respondo. E aquelas que não é pra eu responder em português, eu… *vem a ciência* pra… falar *na língua*. E aí, se ele compreender o que é, bem; se não compreender… [risos] Tem coisa que eu não posso falar em português.
>
> [Socorro Apako] Não pode falar claramente, pra ele.
>
> [Armando] É, vamos dizer… que eu fale *na língua*, assim? Não. Tem os momentos, né? Tem os momentos. Quando eu tô assim, numa reunião, o povo procurando perguntar muita coisa… às vezes tem momento que *chega*. (Dzorobabé, 15 de novembro de 2017).

Sobre a condição ritual e, diríamos, pedagógica que o pajé sugere na resposta acima, isto é, sobre a ideia de que determinado conhecimento *chega pela ciência*, deitaremos maior atenção no capítulo terceiro. Aqui, interessa-nos mais imediatamente a distinção étnica que estabelece conteúdos acessíveis aos indígenas *sabidos*, mas não aos não-indígenas curiosos: "se ele compreender o que é, bem; se não compreender… [risos]." O próximo capítulo tensionará essa resposta, sobretudo em vistas do projeto de revitalização linguística atualmente em curso, já que tal revitalização abre um horizonte no qual não-indígenas poderão ter acesso, pelo estudo, a algo que no momento só se considera acessível *na ciência*. Poderíamos supor, inclusive, que não apensas não-indígenas teriam tal acesso facilitado, mas mesmo índios não envolvidos na *ciência*, o que hoje – pelo que chamaremos de pedagogia da mata, conhecimento vindo *na ciência* – não se observa.

A história contada pelo pajé ainda articula, a par dessa pedagogia da *ciência*, a centralidade do *trabalho* para a lida com os *encantos* e com suas inter-relações cosmológicas. Notem-se, ainda, as dimensões de conhecimento ritual explicitadas, que o pajé designa ao dizer da importância de uma "pessoa que *soubesse*", alguém que *sabia* e *entendia* da *ciência*. Se ser *sabido* é compartilhar de referências e conhecimentos que tornam a pessoa apta a lidar com a *ciência* e com *eles*, esse *saber* também configura um modo específico de entendimento, distinto daqueles conhecimentos vindos por pedagogias como as da escola ou da ciência dos brancos. Esse *saber* sobre a *ciência* vem por ela própria, como já anunciamos e como retomaremos no capítulo que segue.

Ainda com relação à licença para que determinados assuntos sejam sequer enunciados, veja-se, por exemplo, como Sandro compreende o toante que mencionamos ter sido ensinado

diretamente por *eles*, através do pajé. Questionado sobre a natureza de tal cântico, sobre a possibilidade de ser cantado ou não no toré – isto é, enunciado de forma pública e aberta a não-indígenas – Sandro me responde: "Geralmente, canto que revela nomes, lugares, que são cantados pelos *mestres*, são *ocultos.*" Pouco depois, pergunta-me se o *mestre* que transmitiu tal canto tinha falado seu nome. Quando digo que sim, ele retorna: "Então é [*oculto*]. E também tem que ter *licença.*" Insisto um pouco, tentando compreender se tais linhas do *oculto* não podem ser cantadas de forma autônoma, digamos assim; sem a presença *deles*, em situações que não em *trabalhos: "*E só pode cantar com os *mestres*, é? Faz sentido", comento. Ao que Sandro arremata, reforçando a ideia inicial: "E tem que ter *licença*…"

Retornaremos ao caso desse toante no devido tempo, inclusive para observar certa variação e circulação da linha entre repertórios *ocultos* e públicos. Por ora, mantenhamo-nos nas práticas cosmopolíticas de cautela, não nos afastando da *ciência* das águas. Porque procedimentos rituais atualizam-se não de forma abstrata e apenas admoestatórias, mas a cada novo evento vivido pelos indivíduos em Dzorobabé. Por isso chamamos tais práticas de cosmopolíticas, por serem práticas concretas de cunho cosmológico (Cadena, Peña, 2014: s/p), executadas de formas sempre variáveis, embora seguindo linhas gerais de orientação, a cada encontro pragmático (Almeida, 2013) com *eles* – ou pela consideração de que *eles* estão coexistindo no mesmo espaço, como nas licenças pedidas ao entrar na água. A noção de "encontro pragmático", que Mauro Almeida desenvolve ao refletir sobre as relações indígenas com seres *encantados* como a Caipora, parece-nos bastante rica para compreendermos o universo de coabitação *encantada* que os Tuxá encontram em Dzorobabé. Dirá o autor:

> Consideremos a seguinte afirmação: ontologias são o acervo de *pressupostos sobre o que existe*. *Encontros* com o que existe pertencem ao âmbito pragmático. Ontologias e encontros pragmáticos não são, contudo, separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão *sentido*, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas *vão além* de qualquer encontro particular, seja qual for seu número. (Almeida, 2013: 9, grifos do autor).

Cautela e licença se traduzem, também, na ideia de respeito, em tudo compatível ao entendimento pragmático dessas relações cosmopolíticas – desses encontros. Assim nos mostra o cacique Doutor, ao contar de um sonho que teve com a *Dona d'Água* e do qual acordou já de pé na rede, confrontando a entidade: "Sempre canto suas linhas, *respeito* você quando tem *trabalho*, por que não vai lá incomodar os branco?" Respeito e enfrentamento se complementam, neste relato, e cremos que o fazem por serem posturas típicas de um encontro pragmático em que uma das partes é entidade *encantada*, mais-que-humana porque *encanto* que não passou pela experiência de morte, e outra parte é humana, indígena, mas *sabida na ciência*. De certa maneira, a cautela requerida no

trato com a *ciência* não pode ser compreendida apenas pela chave do medo, do receio e da inadequação – embora, claro está, estes possam ser modos de atualização de uma cautela cosmológica.

Sendo *sabido na ciência* e conhecendo seus procedimentos cautelares, como aqui estamos chamando, não é incompreensível que Doutor enuncie seu encontro com um *encantado* na tensão entre respeito e enfrentamento. Poderíamos mesmo pensar que, por *respeitar* a entidade nos momentos propícios, como "quando tem *trabalho*", o cacique se compreenda no direito de explicitar tal enfrentamento. Ademais, como essa passagem nos esclarece, não é apenas no plano da vigília cotidiana que encontros pragmáticos se concretizam. Os sonhos também correspondem, para os Tuxá, a uma vivência de profunda conexão com a *ciência* e com suas práticas, ao menos potencialmente. Segundo Doutor, o pajé já o informou que ele, cacique, possui uma habilidade de *ver* coisas que a aldeia enfrenta, e resistir a elas. Parece-nos claro que sua *visão*, aqui, pode ser compreendida como a faculdade do sonho, por meio do qual se desenrola um encontro pragmático concernente àquilo que de mais cotidiano a *autodemarcação* estabeleceu, isto é, a convivência com o rio e com a *ciência* de suas águas.

A vivência do sonho como espaço de interação cosmológica é digna de nota, pois reforça em grande medida o entendimento dos Tuxá sobre procedimentos cautelares e outros expedientes rituais. Haverá toda uma bibliografia específica da qual não daremos conta neste texto, que indicam tanto o papel dos sonhos entre os povos indígenas do Nordeste (Nascimento, 1994 para os Kiriri; Batista, 2005a para os Truká; Andrade, 2008 para os Tumbalalá; Mura, 2012 para os Pankararu; Vieira, 2012 para os Potiguara; Cardoso, 2018 para os Pataxó) quanto entre outros campos etnográficos (Barbara Tedlock, 1991, 1992; Barcelos Neto, 2002; Jacques Galinier et al, 2010). Tal papel, decerto múltiplo, envolve desde os sonhos premonitórios e divinatórios, de sujeitos envolvidos com a *ciência* ou com práticas rituais e xamânicas, até as revelações estéticas que, em sonho, promovem uma forte elaboração de artisticidade étnica (cf. Menezes Bastos, 2007) por meio de pinturas e grafismos que são sonhados antes de serem executados em vigília.

No caso tuxá, o sonho surge nas narrativas como canal de comunicação com *eles* (quando, por exemplo, obsedia o sujeito a devolver um achado arqueológico a seu lugar de origem), como encontro pragmático no qual se pode interagir autonomamente (a exemplo do relato de Doutor) e também como mecanismo de recebimento de dons, ou conhecimentos (como quando algo *vem* ao índio através do sonho). Fabinho Juntá me diria que os padrões gráficos usados tanto no artesanato quanto nas pinturas corporais podem advir de diversas fontes: pela tradição e antiguidade, no caso de artefatos mantidos em uma família há gerações; ou por meio da experiência do sonhador.

Fabinho me contava dessas possibilidades após eu lhe perguntar de uma pintura que vi em seu rosto, e que ainda não vira em outros Tuxá. Era um padrão gráfico que tomava toda a metade inferior da face, a começar por sob os olhos, e deixava sua expressão notavelmente fechada, mesmo sisuda, pelo tom escuro da tintura de jenipapo. A intenção, segundo ele, era justamente "fechar a cara" – como mais de uma pessoa já havia comentado – especialmente em situações de confronto e enfrentamento, como era claramente a condição de Dzorobabé, de sua *autodemarcação* e da reorganização política que motivava entre os Tuxá.

Dora Jurum, renomada mestra de *cabeceira*, no início de 2018 passara algumas semanas fora de Dzorobabé, tendo ido a Pernambuco para procedimentos médicos. Ao voltar, e sendo recebida com claras demonstrações de saudade pelos membros de seu grupo político-ritual, Dora contou um pouco da falta que sentira de estar no território. Dizia ter sonhado muito com Dzorobabé e com as pessoas do lugar – especialmente com sua irmã Aldenora e com o pajé Armando. "Fiquei uma sonhadeira fina", disse. Com a continuidade do assunto ao longo do dia, muitas pessoas falaram sobre as *viagens em espírito* (como Dora as classifica), *viagens* que ocorrem quando se está dormindo. De acordo com Dora, *andar* pelos lugares, em sonho, corresponde a efetivamente andar pelos lugares, e quando sonhava com Dzorobabé, mesmo de Pernambuco, percorria os lugares conhecidos da *autodemarcação*, conferindo como estavam as pessoas e o território. Eu teria oportunidade de ouvir relatos semelhantes de outros Tuxá, o que dimensiona a importância do sonho como prática cosmopolítica concreta (cf. de la Cadena, Peña, 2014), seja por intervir na execução de determinadas ações (como os sonhos que trazem grafismos ou cantos), seja por atenuarem a distância geográfica daquelas pessoas e daqueles lugares que se prezam.

Há ainda histórias sobre sonhos como agenciadores cosmopolíticos na literatura relativa aos Tuxá. Salomão (2006: 129), no início dos anos 2000, registra relatos de um jovem Tuxá que após sonhar com seu avô, Mestre Eduardo, e outros caboclos antigos, passou a se envolver com a *ciência* e a se engajar num processo de afirmação étnica, reconhecendo-se mais explicitamente como indígena. Registra, também, o relato de uma cura alcançada por João de Deus, do *tronco* Anália. Segundo Salomão (2006: 128), João de Deus livrara-se de uma doença por intermédio de três caboclas da *ciência*. Tais caboclas, entretanto, agiram desde a *ciência* – desde o *reino encantado*, talvez possamos sugerir – e foram vistas em sonho pela sobrinha de João de Deus, sobrinha esta que não possuía qualquer envolvimento pessoal com os *trabalhos da ciência*. Quando da mudança da velha para a nova cidade, por ocasião da barragem, o conselheiro Antonio Vieira sonhara com São João Batista, também referido como o *encantado* Velho Cá Neném, cuja efígie encontra-se desde há séculos na igreja de Rodelas. Pela iminência da mudança, e com parte das famílias Tuxá se preparando para seguirem a Ibotirama, o conselheiro teria sonhado com o santo

encantado preparando-se para partir também. Antonio Vieira, então, tentou convencer o santo *encantado* a permanecer em Rodelas. Salomão relata a narrativa do velho Tuxá:

> Aí ele ["seu João"] entrou e passou, *quando ele passou, eu pá, peguei ele nesse braço esquerdo, não vai não* aí eu me abaixei e passei, quando eu passei cheguei bem aí, tava um paredão. *Você vê o que é tradição, só tava o povo da tradição, era os Gomes, aquele povo ali, João Gomes, aquele povo, a velha Sinhá Alta, tava todo mundo. Os caboclos velho do aldeamento estavam todo mundo.* Fiquei tão emocionado que minha voz sumia, aí a minha voz sumiu:
> – 'Eu só volto se você cantar meu papagaio amarelo.' (disse São João)
> Pronto, pronto, e aquela agonia, com agonia e ele:
> – 'Eu só volto se você cantar. Aí eu falei cantando:
> – 'cante meu papagaío amarelo'…. ele cantava
>
> 'meu papagaío amarelo
> como vem tão bonitinho,
> saltando em galho em galho,
> comendo sua frutinha
> érérérê rà rá rá
> meu papagaío amarelo
> como vem tão bonitinho
> cantando em galho em galho
> comendo sua frutinha…
> Lé lé lé…'
>
> Aí quando eu acordei, aquela passagem eu fiquei tremendo, tremendo, tremendo, emocionado, como eu tive aquele merecimento de carregar São João Batista nos braços porque foi eu quem trouxe ele, foi eu que 'matirizei' para ele vir para aí. Você está pensando como são as coisas, as coisas das forças ocultas de Deus ou do diabo. Ela vem a mostrar a você que ela é uma força espiritual. Vem para você crer, pois é, ele veio a quem… *Se não é eu cantar?* […] o João Batista indo se embora pediu, voltou, cantando esta música, os caboclos cantando essa música. (Relato de Antonio Vieira transcrito por Salomão, 2006: 147, grifos nossos).

Na história narrada por Antonio Vieira vemos um procedimento de aproximação e convencimento junto a um *encantado* dos mais significativos no panteão tuxá, senão o mais representativo de sua cosmologia (Cabral Nasser, 1975: 127). Desnecessário observar que o *reino encantado*, dado o histórico de contato colonial dos Tuxá e de seus antepassados na região do São Francisco, faz convergirem e coexistirem registros ontológicos de fontes distintas, pelo que *mestres encantados*, *gentios* e *caboclos* tornam-se parte de uma mesma cosmologia a integrar divindades católicas – como Deus, Nossa Senhora e Jesus Cristo – e seus santos – como o próprio João Batista. Assim como o sonho do cacique Doutor, relatado pouco acima, o sonho de Antonio Vieira colocou-o em contato direto com o *mestre encantado* com o qual tinha questões a tratar. Naquele caso, Doutor confrontava a Mãe d'Água argumentando sempre *respeitá-la*, sempre prezar pelos procedimentos rituais devidos quando dos *trabalhos da ciência*. Já Antonio Vieira, "matirizando-se" – quer dizer, agindo com vistas a um fim específico, *martirizando-se* por meio da canção, do ato

de *entregar-se* à execução da canção que convenceu o *encantado* – logrou mantê-lo em Rodelas, junto à terra onde sua imagem foi encontrada e às famílias tuxá que lá se manteriam, mesmo com o advento da barragem.

Haverá também certos marcadores de gênero, se assim quisermos chamá-los, que oferecem a cada pessoa um conjunto de práticas cosmológicas mais ou menos preferíveis – e que, no caso do *sonho* de Doutor, a par de sua autoconfiança característica, potencializa o enfrentamento com a *Dona d'Água*. Nas conversas que se seguiram a esse relato de sonho, comentou-se que a entidade tende a hipnotizar e encantar mulheres, mais do que homens. Sendo assim, Doutor estaria em uma condição no mínimo diferenciada da índia que, ao me alertar sobre o risco do rio, dissera ter sido ela mesma hipnotizada. Talvez outros marcadores sociais, como o de geração, também auxiliem na composição de um maior repertório sobre os riscos e sobre os procedimentos cautelares devidos.

Em determinada noite, jantando na cozinha coletiva da *autodemarcação*, perguntam pelos meninos de Dona Socorro (do *tronco* Arfer/Cruz), todos adolescentes. Alguém diz que haviam ido ao rio, e as mulheres na cozinha imediatamente se mostram preocupadas. Pergunto, aproveitando a oportunidade: "E não pode ir no rio essa hora, não?". Nato, jantando a meu lado, responde: "Quando fica adulto, não tem problema." Depois que digo não conhecer a lenda da *Mãe d'Água*, ele conta que crianças sabidas, quando vão ao rio, são levadas. "Já aconteceu", completa. Aldenora e Socorro, numa outra noite, diriam que esse risco ronda "crianças bonitas", em vez de dizê-las sabidas. Entre os Potiguara da Paraíba, a mesma predileção da Mãe d'Água por crianças é observada (cf. Vieira, 2012: 242-ss).

A deferência para com *eles* e os procedimentos rituais são os meios pelos quais a convivência com a *força* em Dzorobabé se torna possível, e isso se dá tanto para os grupos mais cautelosos quanto para aqueles mais precipitados, como veremos adiante. É por meio das observâncias rituais, dos pedidos de licença e do respeito para com a *ciência* que os Tuxá fincam bases para evitar riscos potenciais. No primeiro mês de *autodemarcação*, Mayra Apako, neta do pajé Armando, me dizia que Dzorobabé ia pouco a pouco se tornando mais receptiva à presença cotidiana dos Tuxá porque, nos *trabalhos* realizados na Aldeia Mãe, os índios já *lhes* pediam permissões e proteção.

Esses pedidos de proteção e permissão para que reabitassem Dzorobabé desde o começo, por parte do grupo político-ritual do pajé, lidava não apenas com sua consciência sobre a presença de *brabios* no lugar, mas também com as visões que, com a estada na *terra ancestral*, algumas pessoas passaram a relatar. Mayra Apako, já em setembro, me dizia estar começando a perceber coisas por ali, como a presença *deles*. Tanto ela quanto Socorro Arfer e seu marido Chicão relatavam terem visto algo durante a madrugada. As crianças também, em algumas noites, diziam

sentir a presença de algo do lado de fora de suas barracas, e não é difícil compreender que a *força* – reconhecida como tradicionalidade, tal qual argumentamos, e também como ancestralidade de *sua* presença – não demoraria a se fazer sentir e ver.

Mesmo com certo receio de tais visagens, e mesmo com os procedimentos cautelares sendo observados, nas primeiras semanas de *autodemarcação* eu já ouvia pessoas, esporadicamente, arriscando o início de uma linha de toré. Porque, afinal, a cautela não implica a restrição absoluta de procedimentos rituais. Antes, estimula-os, embora enquadrados em um repertório de cuidados que passam a substituir a simples evitação. Dora, por exemplo, era das que mais iniciava as noites na fogueira com uma oração. Quando o grupo político-ritual do pajé passou a executar torés completos nas noites sob responsabilidade de seus *troncos*, tais performances eram precedidas tanto de orações quanto de *remédios da ciência*. Embora não seja procedimento exclusivo desse grupo, a orientação ritual de Dora, suas orações para abrir caminhos às cantorias e demais práticas, demonstra clara intencionalidade cautelar. Ainda, reforça a característica repertorial do complexo da *ciência*, que não se pauta tão somente em elementos que poderíamos designar como indígenas (como a jurema, a *cura* ou o *remédio*), mas também nos manejos indígenas de repertórios não-exclusivamente-indígenas (como as orações de um catolicismo popular, para dizer o mínimo).

Uma conversa que acompanhei ao pé do fogo pode ser elucidadora quanto às dinâmicas de aproximação, cautela e prevenção rituais. À altura, um cacique Xucuru-Kariri de Alagoas, casado com Tariana Arfer Jurum (filha do finado Antônio Vieira), acompanhava sua esposa em visitava ao território de Dzorobabé. Selmo, como se chama o cacique, vive em Palmeira dos Índios-AL, juntamente a Tariana, e a visita deles era uma oportunidade para a família Jurum/Vieira se reencontrar. Nesse reencontro, não tardou para que alguém sugerisse uma cantoria: Carlinhos pediu a Selmo que cantasse algumas de suas linhas rituais, e pela condição reconhecidamente *forte* do lugar, certa zombaria sobre os riscos cosmológicos foram imediatas. Carlinhos logo emendou: "Se [Selmo] bolar pelo chão [com a peia *deles*], nós joga mais terra". Veja-se a sucessão de expedientes rituais e enunciativos que se seguiram:

> [Dora] Mas Carlinhos… Tá só levando na brincadeira, meu filho…
>
> [Carlinhos] Vocês se afronta com pouca coisa… Vocês não conhecem [a *ciência* de] Selmo, não…
>
> [Selmo] Se bolar pelo chão nós tem que *trabalhar* pra… pra levantar, né? Bolar pelo chão não é coisa boa…!
>
> [Dora] Aqui é Surubabé, não é coisa de brincadeira, não!

> [Nato] Por isso que eu prefiro ficar ali embaixo [no barracão coletivo], do que num barulho desse…
>
> [Aldenora] Essa zoada aí é que tá me dando um chilique. Se eu dormir à noite com essa zoada…
>
> [Nato] Eu sou mais dormir na beira d'água…
>
> [Carlinhos] Cês tão pensando que isso é uma menina, é? Cês tão tirando Selmo como menina?
>
> [Dora] Não. Não, não. Não, não. Não, não.
>
> [Risadas]
>
> [Dora inicia uma oração, ao que todos silenciam] Estamos aqui presentes… todos aqui juntos, reunidos, em missão de uma batalha. Uma batalha que todos tamos de cabeça erguida. Uma batalha que nós quer vencer, em nome de Deus, em nome do Pai Tupã, em nome da Mãe Natureza. Na intenção daqueles que tão lutando. Na intenção do caboclo… Hawaty [Sandro], que anda viajando, lutando pelo seu povo. Que Nossa Senhora do Desterro, que Nossa Senhora do Monte Serrat. São Jorge guerreiro, Santa Bárbara guerreira. Proteja Sandro onde ele estiver, pelo amor de Jesus. E proteja nós também, que tamo aqui. Tirais… todos maus elementos dos nossos caminhos… Quebrais as forças daqueles que querem nos ofender. Retirais o mal pra bem longe de nós. Que nossa missão… nós queremos uma missão com paz. Que… não vou dizer, porque nós tamos… que *eles* esteja presente, dando a orientação. E dizendo "não passe por aqui! Este lugar não é o caminho de você passar, não." Que o Pai Tupã e a Mãe Natureza esteja presente, nos ajudando e nos defendendo. Todo nosso povo, de todos os male[19]. Em nome de Deus, em nome do Pai Tupã e da Mãe Natureza. [Inicia um Pai Nosso e uma Ave Maria] Agora cante, Selmo. (Dzorobabé, 15 de setembro de 2017).

Como se vê, à evitação inicial segue-se um procedimento cautelar cujo manejo por Dora, envolvida na *ciência*, atualiza-se em uma situação concreta. Inclusive, por seu cuidado em não nomear os *mestres* presentes – quando diz "não vou dizer, porque nós tamos…" – o episódio parece-nos ainda mais carregado de concretude, como nas práticas concretas que Marisol de la Cadena e Jorge Peña (2014) designam por *cosmopolíticas*, contrapondo-as a abstrações e noções meramente especulativas. "Bolar no chão" é um risco real, a despeito de quaisquer abstrações metafísicas que possamos interpor à sua verificabilidade. São tais práticas cotidianas, políticas de

[19] A título de dado linguístico, considerada a transcrição acima, vale registrar que também a palavra *brabio*, variante de *bravio*, é dita, por alguns dos Tuxá, como se terminada em "*l*". Daí *brabil*, cuja pronúncia ainda realiza uma alofonia velar em coda, se estendendo para "*brabíle*" [ɬ], numa mescla fonética da língua de Portugal e da fala dos índios mais velhos. Dinamam assim registra a palavra em sua dissertação, "brabil" (Jesus Vieira, 2017: 14), e podemos assegurar que a mesma velarização [ɬ] ocorre em diferentes palavras terminadas em [l], a exemplo de "sal" (*sale*) e outras, como o vocábulo "mal" que aqui transcrevemos por "male" – embora, neste caso, "male" flexione-se no plural ("os male"), donde a coda derive mais da supressão do [s] final do que da velarização do [l] singular. Caberá ainda observar que tal velarização do [l] foi observada com muito maior frequência entre os mais velhos e, sobretudo, membros dos *troncos* familiares Jurum/Vieira e Apako/Gomes. Consideramos, pois, que tal especificidade fonética pode indicar certas ênfases de transmissão linguística intra- e intergrupos familiares, mormente quando de determinados sujeitos de posição social destacada, como o pajé Armando Apako e o antigo conselheiro Antonio Vieira, de quem Dora é filha.

habitação em lugar de *força* e coabitação territorial com *eles*, que nos permitem pensar em uma cosmopolítica como categoria geral sob a qual se compreendem tanto o trato com a *ciência*, variável, quanto as modalidades de cautela e precipitação de que vimos tratando.

Tão mais concreta e pragmática será sua oração cautelar quanto considerarmos as preocupações denotadas. Dora pede proteção e estabelece a "missão" do povo em luta pela demarcação do território, "na intenção daqueles que tão lutando". Como ponto focal de sua propiciação ritual, de seu pedido de proteção e guiamento, Dora *lhes* pede que protejam Sandro, seu filho, "onde ele estiver" – dando-nos pistas claras sobre a extensão potencial tanto *deles* quanto da *ciência*.

O estabelecimento de um caráter combativo – a "missão de uma batalha" –, além de enfatizar o processo que já apontamos como *somar na luta*, também estende a potencialidade cosmológica e étnica para o eixo temporal, como o pedido de proteção a Sandro, "onde ele estiver", faz para o eixo espacial. A afirmação étnica que Dora enuncia, e que também observamos performatizada por outras pessoas do grupo político-ritual do pajé, reforça o vínculo tuxá com os *antigos*, sejam estes *brabios*, sejam *gentios*, índios já aldeados.

A fórmula "índio Tuxá, Missão Rudela", ouvida em momentos de afirmação étnica e de preparação para um novo contexto (um novo *enquadre*, diríamos com Bateson, 1998 e Goffman, 1998) – tanto político, na reivindicação do território, quanto ritual, no apelo ao reconhecimento por parte *deles* – faz com que o termo "missão" se alargue. Não se trata, apenas, da "missão de uma batalha", mas da missão colonial que, tensionando fronteira de expansão nacional e resistência dos povos autóctones da região, conformaram referências que hoje servem de base memorial para os Tuxá. Por isso remeterem suas origens sempre aos rodeleiros e à figura de Francisco Rodelas, como vimos.

A um estímulo de Carlinhos, portanto, para que Selmo cantasse suas linhas xucuru-kariri, Dora estabelece um contexto de performance ritual, em tudo válido para pensarmos as práticas da *ciência* em Dzorobabé. Caberá, aqui, estabelecermos certas compreensões sobre performance e performatividade que nos orientam nesta tese, a fim de aclarar leituras equívocas. De modo geral, falamos de *performance* quando de sua acepção mais corrente e dicionarizada: execução de uma exibição pública, estética e coreográfica (como o toré), cujo caráter expressivo dinamiza-se entre exibição e audiência, e também com relação à retroalimentação que tais polaridades potencializam enquanto evento coletivo (cf. Schieffelin, 1985; Schechner, 2002). Já *performatividade* corresponde a sentidos linguísticos e enunciativos (cf. Austin, 1974; Bauman, 2004; Bauman e Briggs, 2006; Peirano, 2006) que favorecem mudanças de *enquadramentos* comunicacionais (Bateson, 1998) e estabelecem contextos de referência para a interação discursiva (o *footing* apropriado a cada

interação, cf. Goffman, 1998, e também a concepção do ritual como formado simultaneamente por palavras e atos que se complementam. cf. Leach, 1966).

Sobre tais dinâmicas da linguagem a partir de Austin, Bourdieu (2008: 85) as designará como mera "questão ingênua do poder das palavras". Segundo ele, tais estudos não considerariam os "usos da linguagem" na economia das trocas simbólicas, e o que Austin inicialmente chama de força ilocucionária (*illocutionary acts*), "não poderia estar localizada nas próprias palavras, como, por exemplo, os vocábulos 'performativos', nas quais tal força estaria *indicada*, ou melhor, *representada*, no duplo sentido" (Bourdieu, 2008: 85, grifos do autor). Se o crítico francês possui mérito inquestionável na consideração acima, não será menos verdade que os próprios estudos embasados em Austin (Tambiah, [1973] 2017, 1985; Peirano, 1995, 2001; Bauman, 2004) levaram em conta tal elemento.

Ao menos em antropologia, não se trata de considerar atos ilocucionários e sua performatividade como "poder das palavras" simplesmente, mas pensá-las na intrincada rede de suas significações e relações, com a performatividade sendo composta não apenas pelo ato ilocucionário, mas também por "*outras ações além da fala*, sejam físicas ou mentais" (Tambiah, [1973] 2017: 467, grifos do autor, tradução nossa[20]). Trata-se, portanto, de uma eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 2012) sempre considerada a partir dos atos performativos e dos contextos interacionais da comunicação (Duranti, Goodwin, 1992).

O que para Bourdieu aparece como limitação redutora, já que "a eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito" (Bourdieu, 2008: 95), em nossa leitura é justamente o que oferece limite de entendimento para as situações comunicacionais, em seus múltiplos contextos a acionamentos – inclusive rituais, como vemos neste capítulo. Ademais, a eficácia simbólica no contexto comunicacional não deriva apenas de liturgias ortodoxas e bem estabelecidas, como as consideradas por Bourdieu em sua crítica, em que a linguagem autorizada é quase unívoca (sendo reconhecida apenas sobre um padre em missa, por exemplo).

Stanley Tambiah (1968) demonstra, para práticas rituais no Sri Lanka, como o acionamento lexical de fórmulas rituais varia a depender das invocações feitas no seio de um mesmo evento cerimonial. Quanto o executor ritual invoca deuses hindus, por exemplo, suas palavras enunciam vocábulos em sânscrito, por mais que estes sejam elaborados de modo sintaticamente "distorcido sob o ponto de vista dos puristas" (Tambiah, 1968: 177, tradução

[20] No original: "the utterance was not the sole thing necessary if the illocutionary act was to be deemed to have been performed, and also that *actions other than speech* whether physical or mental were entailed for the full realization of the performance."

nossa[21]). Ao invocar o Buda ou eventos mitológicos budistas, o procedimento insere nos enunciados rituais palavras não em sânscrito, mas em páli, idioma canônico para a tradição budista no Sudeste da Ásia – e o faz, assim como para o sânscrito, de modo sintaticamente impreciso. Quando determinados mitos de origem são narrados, a elaboração do discurso envolve registros padrão e cultos do singalês, como encontrado em suas formas literárias dos séculos XVI e XVII. Por fim, quando o mesmo executor, no mesmo ritual, invoca a presença de demônios, seus enunciados mântricos tornam-se "uma mistura poliglota, e por isso ininteligível, composta por singalês, tâmil, páli, sânscrito, malaiala, telugo, bengali e até mesmo pársi" (Tambiah, 1968: 177, tradução nossa[22]).

Como detalhado ao longo destas páginas e, sobretudo, no capítulo que segue, para além da heterodoxia componente das práticas rituais indígenas, que a distinguem de uma liturgia católica paroquial como a considerada por Bourdieu (2008), eficácias simbólicas podem ser compreendidas como transcendendo a modalidade verbal. Por processos intersemióticos de tradução e expansão das esferas de sentido, a comunicação por vezes atualiza seus contextos de uso, ampliando a autoridade enunciativa a partir de recursos como mediação, tradicionalização e autorização da linguagem (Bauman, 2004: 128-ss). No caso da oração de Dora abrindo caminho para a cantoria de Selmo, por exemplo, vemos uma ritualidade ser instaurada a partir de determinado procedimento cautelar, conferindo a palavras, e à possibilidade de enunciar palavras e entoar cantos, uma potência ritual seguramente manejada nos limites do que aquele grupo político-ritual compreende ser uma performance performativa no lugar *forte* que é Dzorobabé.

Performance e *performatividade*, a nosso ver convergentes em situações como a dos cantos xucuru-kariri e da oração de Dora, oferecem-nos certo suporte teórico para compreender com mais precisão o que, em Dzorobabé, pode ser descrito como a dimensão ritual da *ciência*. Pela *força* do lugar e pela cautela dos Tuxá que aqui apresentamos, a performatividade da enunciação já acarreta, por si, um contexto de propiciação ritual. Não importa se há uma preparação paulatina conduzindo ao desfecho ritual, como se fosse necessário um aviso prévio para que o trato com a *ciência* se estabelecesse: antes, o *footing*, a mudança de *enquadramento* do que se fala no *território ancestral* é, por si, evidência de uma ritualidade difusa e constante, e evidência de uma cautela ritualmente observada. Algo que pouco acima vimos junto ao pajé Armando, que à incitação dos entrevistadores da UnB performou dois momentos eminentemente rituais, a saber, o pedido de licença para falar sobre *encantados* e, sobretudo, a fala *na língua* que *veio*. Nesse lugar *forte*, em momentos de *força* em que a *ciência vem*, não há distinção entre o sagrado e o mundano: as observâncias rituais, de cautela ou eclosão *da idioma*, são elementos de ligação e dinamização

[21] No original: "no doubt distorted from the point of view of the purist."

[22] No original: "the words are a polyglot mixture and therefore un- intelligible, being compounded of Sinhalese, Tamil, Pali, Sanskrit, Malayalam, Telugu, Bengali and even Persia."

constantes do mundo indígena habitado. Cosmopolíticas concretas, assim. Encontros pragmáticos que atualizam os pressupostos ontológicos – simbólicos e culturais – entre os Tuxá.

Ao pedirem licença para entoar cânticos, os índios em Dzorobabé estabelecem um contexto cosmológico de interação comunicacional. O mesmo ocorre quando, às licenças observadas, somam-se práticas de proteção – sejam pedidos de proteção a *eles*, sejam aplicações de *remédios* produzidos pelos próprios Tuxá, seja ainda o já mencionado benzimento com a fumaça do *malaco*. O *remédio*, como antecipado, costuma ser preparado a partir de ervas medicinais misturadas a cachaça, para que o álcool acione as propriedades das plantas ali infundidas. Em situações rituais como o toré, ou em momentos de menos cerimonialidade ritual, mas com os índios reunidos em torno da fogueira, presenciei a aplicação de *remédio* – também chamado *junco* ou *munto*, como por vezes ouvimos, ou ainda *mezinha* – e acabei compreendendo algo de sua técnica de proteção. Como Socorro Apako explicaria quando da visita dos pesquisadores da UnB, que questionavam o pajé sobre a existência de "curandeiros" entre os Tuxá:

> [Socorro Apako] Tem rezadeiras, mezinheiras. Porque curandeiro é uma palavra assim que a gente não usa muito. Faz os rituais de cura, mas a gente não usa. A gente usa mais as mezinheiras, que faz as *mezinhas*, que é os *remédios*… Então, antigamente tinha. Mas hoje, todo mundo se cura dentro de casa mesmo, com os *remédios* que já sabe. (Dzorobabé, 18 de outubro de 2017).

As *mezinhas*, derivação portuguesa de um termo latino cuja raiz se encontra também na palavra *medicina*, são expedientes curativos, preventivos ou rituais cujo manejo tuxá adensa os sentidos de um complexo da *ciência*. Porque ser *mezinheiro* também implica entender determinadas *ciências* – de tais e tais plantas, de tais e tais procedimentos para seu preparo, e assim por diante. Se retomarmos a citação inscrita pouco acima, em que Sampaio-Silva registra as práticas das antigas mães-do-terreiro, veremos que a mais afamada entre elas era a "dona da mesada ('mesa') […] a dona do folguedo da mesada, dona de tudo, a dona é ela, a dona do Terreiro" (Sampaio-Silva, 1997: 62). Por meio dessa informação, o autor reforça sua compreensão sobre o ritual que chamou de "mesa":

> ritual evocativo, no qual o pajé e o grupo cerimonial de *iniciados*, seus auxiliares, entram em contato com os "gentios", que habitam no "reino encantado". Os contatos com os "gentios" ou "encantados" ou "mestres encantados" se fazem por meio de "incorporações" destes seres nos "aparelhos", ou seja, nos participantes do cerimonial. Para proceder às invocações, o grupo cerimonial deve ingerir o *vinho da jurema* e fumar com o uso de cachimbos de barro. A evocação dos "mestres encantados" pode objetivar uma grande gama de fins a serem atingidos, tais como: saber se uma pessoa está doente, que doença tem, solicitar receitas para o tratamento de enfermidades […] (Sampaio-Silva, 1997: 56, grifos do autor).

Na literatura sobre os Truká também se observa o registro de um ritual chamado "mesa", *trabalho* em "que se recebe força e conhecimento sobre o modo necessário para a ação […] se obtém algo desejado e que é importante para a manutenção da vida" (Batista, 2005a: 78). Vêem-se, em ambas as passagens, a articulação entre *trabalho* e entendimento ritual de certo proceder: as "mesas" servem para que os índios, entrando em contato com a *ciência*, passem a *ter ciência* de como lidar com o ambiente, físico e cosmológico, em que se encontram. "Trabalhos de mesa" também aparecem na monumental descrição de Donald Pierson (1972c: 231) sobre *O homem no vale do São Francisco*, nomeadamente entre os índios de Rodelas. Mas essas "mesas", apesar de poderem ser de fato consideradas *trabalhos* realizados com o suporte de uma mobília, mesa ou altar – porque antigamente, diz-se, o *trabalho* era realizado no chão (Batista, 2005a: 112) – possuem ainda a acepção que julgamos mais central para o entendimento do que vimos chamando complexo da *ciência*.

Mércia Batista assim registra a fala de um interlocutor truká, o cacique Deodato, sobre uma época em que "Todo mundo tava esquecido de aldeia, essa data todinha, as próprias médias que pegava espírito, Prosperina, ela foi e me chamou pra brincar, *fazer uma mesinha escondida*, uma *cienciazinha oculta*!" (cf. Batista, 2005a: 179). A médium – *média*, segundo Deodato – incita o interlocutor a participar de um ritual da *ciência* (entre os Truká, *cienciazinha*) e, por meio disso, retomar contato com o que os Tuxá poderiam designar como *trabalho do oculto*. Os rituais de "mesa" mostram-se, por força de seus procedimentos performáticos e campos semânticos, e devido à "grande gama de fins a serem atingidos, tais como: saber se uma pessoa está doente, que doença tem, solicitar receitas para o tratamento de enfermidades" (Sampaio-Silva, 1997: 56), não apenas *trabalhos* em mesas, mas também *mezinhas*.

> A palavra 'mezinha', empregada em Portugal desde o século XV, alude a remédios caseiros ou poções; em forma similar, 'meezinha', parece já ter sido usada no século XII […] 'Medicina', porém, com o sentido comum de "arte de curar" […] só aparece, em Português, no século XVII. Em alguns casos, a palavra remete a um misto [de suas acepções], ou seja, indicaria "drogas ou substâncias usadas para tratar de doenças e curar ou aliviar a dor", ligando-se, pois, a 'mezinha'. Em casos especiais, também remete a drogas, objetos ou ritos a que se atribuiriam poderes especiais – naturais ou sobrenaturais – de cura. (Hegenberg, 1998: 11).

Pela confluência de acepções possíveis, assim, *mezinha* pode dizer respeito tanto aos remédios – curativos ou preventivos – quanto aos procedimentos de fundo ritual que permitem aos Tuxá *ter ciência* dos poderes medicinais que o ambiente oferece (para maiores descrições etnobotânicas entre os Tuxá, ver Pereira, 2013). Quanto aos curadores, não será despropositado notar que por toda a literatura antropológica, e desde os relatos de viagens e registros coloniais, a

conferência de um caráter "médico" aos especialistas rituais indígenas ocorre não apenas no português. Talvez pela etimologia latina acima referida, termos como *medicine man*, em inglês (Haggard, 1913: 282-284; Maddox, 1923; Murdock, 1952; Hultkrantz, 1985; Birx, 2006: 333-ss), ou ainda o alemão *medizinmann* (Petri, 1952, 1953) aparecem em inúmeras referências a práticas curativas entre povos não-ocidentais.

Talvez por essa mesma confluência, ou por seu transbordamento semântico, termos como *remédio* poderão desempenhar diferentes papéis a depender das associações e manejos a que estejam sujeitos. Se *mezinha/remédio* é um preparado para aplicação sobre um doente, com vistas a um processo curativo, não será menos verdade que o *remédio* surgirá em contextos mais rituais como algo profilático, como medida cautelar de cunho, inclusive, cosmopolítico – dada a intencionalidade que esse *remédio* adquire no sentido de proteger os índios de quaisquer males de origem dita espiritual, sendo passado nos corpos antes de práticas rituais como o toré, por exemplo.

Logo nas primeiras dormidas na *autodemarcação*, em torno da fogueira, Sandro reuniu todos os presentes para a aplicação do *remédio*. Primeiro, procedeu como fizera ao cruzar seu filho com alho, antes de entrar no rio: tomando as mãos de cada um dos presentes, cruzou-nos o interior dos pulsos com alho macerado. Em seguida, após as orações dirigidas aos *mestres encantados*, aos *senhores guias de luz* e à *ciência*, pedindo proteção e sucesso na luta, a liturgia foi encerrada com pais-nossos e aves-marias. Por fim, Sandro rondou a fogueira mais uma vez, agora aplicando *remédio* nas testas, pulsos, braços e pernas de todos. Fosse como pedido de licença por estarmos ali, fosse como procedimento de proteção, aquele *remédio* aplicado estimulou determinadas conversas, interpretações e expectativas dos Tuxá, que se estenderam até o dia seguinte.

Ao perguntar a George Cataá sobre aquela aplicação, ele me respondeu ter sido para proteção. "Mas", complementou, "não entendi a urgência disso." George, que viveu nas aldeias tuxá de Ibotirama e Banzaê antes de retornar a Rodelas, hoje é marido de Tayra Cá Arfer Jurum, e por isso também faz parte desse grupo político-ritual que congrega Apako, Arfer e Jurum. Na manhã seguinte, com o grupo sentado à cozinha coletiva, comentaram sobre o fato de Sandro ter gasto quase o *remédio* todo na noite anterior. Edivânia, sua esposa, disse ter insistido com ele para que guardasse um pouco, para o caso de necessidade. A resposta de Sandro, contada pela esposa, dá-nos a dimensão desse movimento de aproximação cautelar, engajamento na luta e compreensão da *força* do território. Sandro teria dito: "E há momento mais apropriado que agora?"

A isso, George arrematou, retomando sua implicação com a "urgência" observada: "Ontem estranhei também. Até pensei: '*Será que Edivânia viu alguma coisa?*'" Com a suspeita da *visão* colocada em aberto, naquele café da manhã, Aldenora imediatamente se pronunciou em tons de pedido e enfrentamento. Disse aos *brabios* que os deixassem bem, a salvo e em paz. Completou

dizendo saber que não aconteceria nada com ninguém, naquele lugar *autodemarcado*. Diferentemente da praia e das dunas onde acamparam durante a retomada de 2010, ela explicaria mais tarde, aquele lugar onde a *autodemarcação* se iniciava possuía "boas energias". Sandro, presente naquele momento, concordou – e ao longo do tempo ouvi o mesmo apelo a "boas energias" vindo de muitos índios, de diferentes grupos político-rituais. Essa compreensão da *força* e de certa aceitabilidade cosmológica do lugar, que os recebia e no qual a *autodemarcação* se constituía cotidianamente, parece-nos evidenciar tanto um sentido cosmológico, pelas "boas energias", quanto político e pragmático, pois os Tuxá jamais perdiam de vista que sua estada ali em Dzorobabé correspondia a um momento de engajamento eminentemente político.

Já nos contextos de maior ritualidade, como os torés do grupo político-ritual do pajé, o *remédio* era aplicado antes de quaisquer performances, muitas vezes antes das orações de abertura e das primeiras linhas entoadas. O procedimento era similar ao descrito acima, com o preparado sendo aplicado sobre pulsos, braços, nuca, testa e pés, quase sempre nas extremidades do corpo – embora em certas ocasiões eu tenha presenciado alguns Tuxá, inclusive o pajé Armando, friccionando as mãos embebidas em *remédio* por todo o corpo, troncos e pernas. De modo distinto do descrito, entretanto, os próprios atendentes costumavam realizar essa aplicação, após receberem na concha das mãos um pouco de *remédio* distribuído por alguém entendido na *ciência*, e que circulava pelo espaço carregando uma cuia do preparado. A exemplo de outros procedimentos rituais, essa proteção trazia consigo uma multiplicidade de intenções: pedido de proteção *à ciência*, de certo modo, mas também proteção contra a ação de quaisquer elementos da *ciência* – de outros índios, dos *brabios*, talvez de *encantos* – e asseguração de paz. Afinal, se a *ciência* e a *força* do lugar são propiciatórias de "boas energias", não por isso deixam de estabelecer limites e indicar modos de trato ritual, para que não se revertam em agências negativas.

Cautela, sigilo, licença, proteção e procedimentos rituais preventivos, desse modo, compõem uma das linhas de força que conduzem os Tuxá em seu trato com a *ciência* em Dzorobabé. A articulação desse complexo da cautela com a luta política e o enfrentamento explícito, também, mostra-se claramente nas dinâmicas rituais que tomam Sandro como foco preferencial sobretudo de seu grupo político-ritual – enfrentante principal, poderíamos dizer, por seu histórico de engajamento nos movimentos indígenas regional e nacional, e a despeito de outras lideranças, caciques e conselheiros que venham, atualmente, *somar na luta*. Para além do que vimos na oração de Dora, isto é, para além do pedido de proteção a *eles*, o grupo político-ritual do pajé também procede a expedientes rituais de modo direto, cruzando Sandro com o fumo de *malacos* e, no centro de uma roda de toré, augurando-lhe proteção e força para a continuidade da empreitada.

Em janeiro de 2018, passados cinco meses de *autodemarcação*, presenciei uma performance com tais características de proteção e que era conduzida principalmente pelos Apako, *tronco* responsável pelo posto em Dzorobabé naquele dia, embora congregasse membros dos *troncos* Arfer e Jurum, pelo menos. Mais de trinta pessoas, inicialmente sentadas em torno da fogueira central, encontravam-se cantando linhas de toré, mas sem necessariamente executar suas coreografias. *Tirar umas linhas* – ou ainda, *umas liinhas* – nem sempre demanda a execução completa da dança do toré, embora convirja com sua eficácia cosmopolítica, quando a cantoria se dá coletivamente. Convergência tanto maior quanto for o envolvimento de seus partícipes com a *ciência*. Antes mesmo de qualquer linha ser tirada, eu pudera ouvir duas mestras de *cabeceira* comentando entre si que, dadas as pessoas ali presentes e seu envolvimento com a *ciência*, não seria difícil realizar um *trabalho* nos moldes que até então o grupo político-ritual do pajé evitara executar em Dzorobabé.

Dora, em dado momento, pediu aos presentes que se levantassem para acompanhar uma oração. Nela, como de praxe, pedia proteção e auxílio a *eles*, "que andaram neste lugar", para a luta do povo. Também pedia proteção para a "linha de frente", referindo-se a Sandro e também a outras lideranças envolvidas na luta, vistas como pessoas públicas em seu engajamento na reivindicação territorial. A esse pedido de proteção, Socorro Apako emendou um procedimento protetivo, carregando uma cuia de *remédio* pelo grande círculo em que estávamos e distribuindo a todos uma porção do preparado.

Permito-me reproduzir um trecho do diário de campo, para ilustrar algo dos imponderáveis que nos acometem no cotidiano da pesquisa: ao receber minha cota de *remédio*, e depois de aplicá-lo devidamente em meu corpo, virei-me de costas para a fogueira e achei por bem deitar aquela proteção no gato que desde algumas noites nos acompanhava na *autodemarcação*, um gato amarelo que as crianças logo apelidaram Mingau. Afora alguns jegues que desde o começo atacavam as cozinhas e eram escorraçados a gritos pelos Tuxá, Mingau foi o primeiro animal a se aproximar da nova aldeia Dzorobabé, e coube a mim, na véspera do Natal de 2017, a ocasião de "domesticá-lo". Eu voltava do barracão coletivo, à noite, em direção à barraca de Aldenora, onde havia uma fogueira menor. De repente, senti algo correr entre minhas pernas e ir parar pouco adiante, no escuro. Abaixei-me e percebi ser um gato, que apesar de ainda arisco já tinha sido visto roubando comida da *autodemarcação* durante algumas semanas. Fato é que ele, Mingau, arriscou se aproximar de mim, e dali em diante passaria a ser animal de companhia para quase todas as pessoas em Dzorobabé – companhia estratégica, pois sua proximidade constante certamente o alimentava melhor do que quando atacava furtivamente as cozinhas do território.

O imponderável a que me refiro diz respeito à mudança rápida de configuração ritual, coreográfica e performática da roda que até então apenas entoara *umas liinhas*. De costas para a fogueira, não vi o momento exato em que uma série de pessoas presentes, de variados *troncos*, mas mais próximos do grupo político-ritual do pajé Armando, acorreram ao centro da roda, com seus *malacos* e maracás, para cruzar Sandro e rogar-lhe proteção. Mas algo naquela congregação de pessoas da *ciência*, ocasião propícia inclusive à execução de um *trabalho*, fez com que *eles* se unissem aos Tuxá presentes e desempenhassem determinados procedimentos rituais.

> Socorro passa com *remédio* por toda a volta; depois de passar *remédio* em mim mesmo, viro de costas ao fogo para ajeitar minha cadeira e passar um pouco de *remédio* em Mingau, o gato que está junto a mim. Quando me viro outra vez, uma roda está se formando no centro do círculo, com várias pessoas cruzando fumaça sobre Sandro, que está no meio. [Vejo um dos índios] *irradiado* [cruzando a fumaça do *malaco* em estado de manifestação mediúnica]. Antes de cruzar fumaça em Sandro, [o índio *irradiado* esfrega o corpo de Sandro com o que suponho ser] *remédio*: esfrega seu peito (e talvez braços e costas [algo que não identifico precisamente pois já há muitas pessoas circundando Sandro]). Depois, Socorro Apako, Dona Socorro Arfer, Dora Jurum, Doutor, mais algumas pessoas e mesmo o pajé, que se levanta de sua cadeira, cruzam fumaça em Sandro, que canta, recebe as bênçãos e proteções (girando o corpo e erguendo as mãos ao céu, muitas vezes). Segue-se um toré bem forte com Sandro na frente [da fila que puxa a coreografia], seguido por Doutor, Júlio Apako, Téo, Socorro Apako e uma série de dançarinos que se sucedem. (Anotações de campo, Dzorobabé, 3 de janeiro de 2018).

Os lapsos temporais e as lacunas na descrição, para além do fator-Mingau, devem-se também à celeridade com que tal procedimento ritual protetivo se iniciou. Como se, podemos arriscar, a *força* do lugar, a constante cautela daquele grupo e a presença *deles* convergissem para propiciar proteção à "linha de frente" que, em Sandro, ganhava concretude.

E assim como se iniciou rapidamente, também rapidamente aquele ritual *forte* chegou a termo: em uma pausa no toré, alguém avisou que a encanação que puxava água desde o rio até as caixas tinha rompido, e muitos dos homens fomos acudir, sobretudo por ser noite de pouca iluminação. Talvez pelo adiantado da hora, muitos dos atendentes se dispersaram, e não houve um retorno massivo para que cantassem a linha apropriada ao encerramento do toré. Já muito depois, notando a ausência da maior parte dos índios presentes em Dzorobabé aquela noite, Doutor disse ser preciso *fechar* o toré, que ficara *aberto*. Foi então que Sandro, sozinho no centro da roda ainda formada por bancos e cadeiras, procedeu ao arremate daquele ritual, respeitosamente *fechando* o que poderia ter sido um *trabalho*, e que certamente fora um momento de congregação ritual cosmologicamente *forte*.

Entoando a linha que canta "minha sementinha/ vamo-nos embora/ para nossa aldeia/ ena-ê/ oi, minha fulô branca/ ena-ê// olha, minha sementinha/ ena-ê/ oi, minha fulô branca/ ena-ê",

usada sempre como último toante pelos Tuxá, Sandro ainda pedia "licença e perdão aos *mestres encantados*, pelos contratempos". Por meio de um procedimento ritual apropriado (a enunciação de "minha sementinha"), seguido pelo pedido de *licença e perdão* (fortemente performativos, no sentido linguístico dessa observância deferencial), Sandro colocava-se no ponto de inflexão entre cautela, respeito, pedido de proteção *e* proteção *per se*. Afinal, deixar o toré *aberto* poderia acarretar riscos similares àqueles que a cautela sugere evitar. Em reconhecendo os "contratempos", mormente a pausa que se alongou e não permitiu a retomada do toré, ele reconhecia também o estatuto cosmopolítico de constante tensionamento entre *eles* e os Tuxá. *Fechando* o toré, respeitando as observâncias apropriadas, Sandro protegia a si e a todos aqueles presentes no território, bem como ratificava os pedidos de proteção que, durante toda a noite, haviam sido feitos a *eles*.

Considerada a cautela ritual e sua evitação inicial em Dzorobabé, que observamos junto ao grupo político-ritual do pajé, caberá agora investigarmos algo de outra conduta procedimental, cujas articulação e execução mostraram-se mais frequentes junto a outros grupos. Como já anunciado, essa conduta que chamaremos de precipitação – para contrapor-lhe os traços distintivos àqueles da cautela e da evitação – não se configura necessariamente como postura ritual excludente, já que abrange muitas das observâncias também implicadas na cautela. Entretanto, talvez pela maior rapidez com que seus praticantes se mostraram abertos à *força* do lugar, tal cautela parece-nos surgir como elemento complementar à precipitação. Ou, dito de outra forma: talvez no quadro da precipitação ritual, o que até aqui chamamos cautela possa ser compreendido como confiança nas capacidades profiláticas das observâncias rituais – uma autoconfiança, sustentada pelo cuidado para com *eles* mas também pelo profundo entendimento da *ciência* em que o próprio grupo se compreende amparado.

2.2.2. Precipitação como propiciação ritual

Comecemos por um dos acontecimentos mais abertamente distintos daqueles descritos até aqui, para na sequência procedermos a nuances e aproximações. Para ilustrar o que denominamos precipitação, consideremos este episódio ocorrido pouco após o Natal de 2017.

Certa manhã, ouvi as pessoas na aldeia Dzorobabé dizendo que os Flechiá estavam na beirada do rio, na praia, cantando desde cedo. A maior parte desses comentários vinham de pessoas do grupo político-ritual do pajé, por conta da escala dos *troncos* na *autodemarcação*. Sandro dizia-me ter ouvido, vindo da praia, "até linhas de *trabalho*". Movido pela curiosidade, saí pela porteira e

caminhei na direção do grupo dos Flechiá, que divisei ao longe. Vi, desde a descida, duas dezenas de pessoas praticamente com os pés na água, num dos braços de areia que o rio baixo deixara na praia. Cantavam em bloco, de frente para o rio, e alguns pareciam *irradiados*. Pelo inusitado da performance, e considerando as linhas de *trabalho* sobre a qual fui advertido, parei em um dos quiosques de palha que existem na faixa de areia, e que servem para o lazer dos banhistas indígenas e não-indígenas que frequentam o local. Em pouco tempo, algumas pessoas do grupo me perceberam sentado à distância e logo acenaram para que eu me aproximasse. Assim que cheguei mais perto, recebi uma cuia de *remédio* para passar no corpo, sendo instruído a fazer o sinal da cruz na testa com o dedo banhado no mesmo preparado cautelar. Vê-se, mesmo à beira-rio e em contexto explícito de precipitação, que medidas protetivas correlatas às descritas até aqui permanecem fundamentais para o envolvimento com a *ciência*.

Descobri estarem ali desde cedo, por volta das 6h, fazendo o batismo de quatro crianças que naquele instante brincavam a meu lado. O grupo continuou cantando e dançando junto à água, terminando o ritual. Karlla Flechiá, ao lado de quem sentei, deixou em meus braços o bebê de colo, que naquele dia fazia seis meses e estava sendo batizado, e seguiu para o rio a fim de executar algumas observâncias que os outros naquele momento realizavam. Depois que o ritual termina e as pessoas começam a se aproximar da margem e me cumprimentar, o cacique Raimundo Flechiá também diz do batismo das crianças. Conta-me ter havido cantos *na língua*, inclusive, e que muitos desses cantos eles ainda estão aprendendo. Às vezes até os gravam para poder cantá-los em outras ocasiões. Já que muitos dos *mestres* não falam português, os cantos *na língua* normalmente não são traduzidos.

Comentei, então, que chegara devagar, sem saber se poderia me aproximar do ritual, mas o cacique logo me disse que sim, que eu poderia ter me acercado – como acabei fazendo. Depois, a cacica Antônia Flechiá sentou-se a meu lado e falamos um pouco sobre o que seu grupo político-ritual andava fazendo para encerrar o ano. Uma semana antes, fico sabendo, haviam feito suas *obrigações* na mata, colhendo ervas para o banho e tirando linhas *fortes*. Com relação a tais performances *fortes*, ela me diz que outros grupos às vezes se questionam sobre a permissão de cantar este ou aquele toante, já que nem todos os grupos político-rituais tuxá seguem exatamente a mesma sequência de linhas, embora haja certa regularidade repertorial. A isso, a cacica afirma que há a permissão de cantá-los se para isso forem orientados. Afinal, não são eles, viventes, que definem os *trabalhos*, mas *eles* – e mesmo nesse batismo, com linhas *fortes* como as de *trabalho* que Sandro deve ter mencionado, os Flechiá estavam lá cantando por estarem de acordo com a *ciência*.

“Pode cantar tudo o que quiser”, Antônia me contou. Na semana anterior isso parecia já ter acontecido: segundo a história que a cacica narra, Gilmar, do *tronco* Anália, que cantava junto aos Flechiá, ouvira alguém questionar a propriedade de alguns cantos, mas se manteve quieto, sem comentar aquela dúvida sobre a adequação ritual dos cantos. “Eles não sabem da vida da gente”, Antônia completou, certamente sugerindo que as relações dos grupos Flechiá com a *ciência* não são inobservadas, embora possam parecer precipitadas e mesmo inadequadas aos olhos de outros grupos político-rituais. Sobre dançarem e cantarem junto à água, por exemplo, algo que até então eu não vira acontecer, a cacica explica que isso ocorre nos batismos, pois é quando tiram linhas “de criança”, “das águas”. Fora isso, tal proximidade performática com as águas do São Francisco só ocorre quando são orientados nas *obrigações*. Nessa ocasião, não pude presenciar os cantos “de água” ou “de criança”, pois ao chegar na praia os Flechiá já estavam tirando as linhas “de aparelho”, conforme me disse. Ou seja, já estavam em um *trabalho* mais comum, saindo do batismo em si e encerrando o ritual com linhas de toré. Não tive oportunidade de ouvir tais cantos *de água/de criança* em momentos posteriores, pelo que não sou capaz de analisá-los em detalhes neste texto.

Fica explícito, além da precipitação – em sintonia com as orientações e permissões da *ciência* –, que os Flechiá também articulariam diferentes compreensões sobre a possibilidade de não-indígenas assistirem a seus *trabalhos*. Apesar de minhas tentativas de circular entre pessoas dos diversos *troncos* e grupos político-rituais, é inquestionável que meu convívio cotidiano se estabelecia muito mais com o grupo político-ritual do pajé, seja por sua posição de referência ritual e anciã, seja pelo núcleo inicial da *autodemarcação*, seja ainda pela congregação de distintos *troncos* que tal grupo propiciava. Tudo isso, claro está, reforçado por minha entrada em campo visando auxiliar no projeto linguístico dos professores tuxá, o que acabou por me favorecer muito mais contato com alguns *troncos*, justamente aqueles de maior proximidade com o grupo do pajé Armando. Se tive acesso a determinados acontecimentos da *ciência* junto a eles, isto parece ter se dado, em larga medida, por nossa convivência mais estreita (dada minha hospedagem na casa do finado Antônio Vieira, quando em Rodelas, ou na barraca de sua filha Aldenora, quando Dzorobabé). Ainda assim, para os Flechiá não houve hesitação quanto a permitirem que eu me aproximasse do batismo. Antes, como descrito, fui ativamente instado a me aproximar, tão logo me viram ao longe.

Isso permite problematizar a dimensão de agenciamento político do assim chamado “segredo do sagrado” (Reesink, 2000). Ou seja, permite-nos refletir que o acesso a determinadas práticas rituais, como os *trabalhos do oculto*, variam a partir dos grupos político-rituais de referência, sendo uns mais permeáveis que outros a não-indígenas – e mesmo a índios não tão

envolvidos com a *ciência*, podemos supor. A cautela com relação ao acesso às práticas rituais, e mesmo ao conhecimento de repertórios da *ciência* (sejam nomes de *mestres encantados*, sejam linhas de *trabalho* e outros conhecimentos), mostra-se variado a depender dos interlocutores com quem nos encontremos. As anciãs do *tronco* Libana, as irmãs Pitiu e Lourde, sempre me apresentaram elementos repertoriais da *ciência*, como alguns toantes considerados de *trabalho*, que o grupo político-ritual do pajé muito dificilmente deixava à mostra quando em minha presença. Se é verdade que *encantados*, toantes de toré ou de *trabalho*, dentre outros conhecimentos, são de modo geral conhecidos por todos os Tuxá que *trabalhem na ciência*, também será verdade que não há uniformidade nos modos de tratar tais conhecimentos. Onde os Flechiá são mais abertos com relação a minha aproximação ao ritual, o grupo político-ritual do pajé será menos; onde as anciãs Libana serão mais explícitas quanto a algumas linhas de *trabalho*, os membros do *clã* Jurum serão mais cautelosos, e assim por diante.

Outras situações rituais entre os Flechiá me mostraram suas especificidades, se não exclusivas, pelo menos mais abertas com relação a minha presença não-indígena. Certa vez, cacica Antônia me disse o seguinte: "O toré mais bonito foi o da chegada [dos Flechiá à *autodemarcação*], o primeiro. Parecia que *eles* tava tudo esperando a gente lá", e narrava esse encontro (pragmático) com ar evidentemente emocionado, fazendo um gesto amplo com os braços e varrendo o ar com as mãos, como quem indica a abrangência de uma realidade ampliada. Foi num de seus torés em Dzorobabé que, entre os Tuxá, tomei o preparado de jurema pela primeira vez. Antes, no mesmo dia, os Flechiá conduziriam um toré para encerrar o encontro com um grupo de pesquisadores da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), relação institucional e interétnica importante para o projeto de revitalização da língua Dzubukuá, como apresentaremos detidamente no quarto capítulo. Tal reunião começara, inclusive, com um toante enunciando a presença tuxá no território, com uma interessante dinâmica discursiva na interação: ao iniciarem o toré, cantaram uma linha que Raimundo Flechiá puxara, e que dizia "oi, quem chegou foi os Tuxá…" Entretanto, um membro do *tronco* imediatamente complementou – ou sobrepôs? – a anunciação etnonímica com outro verso: "quem chegou foi's Flechiá…" Ao ouvir isso, o cacique Raimundo instantaneamente corrigiu a linha, retomando o verso original "quem chegou foi os Tuxá", sem que nenhum dos presentes parassem de dançar.

Esses desencontros nominais, em que referências a *troncos* familiares se entrecruzam a enunciações etnonímicas, parecem reforçar o caráter dinâmico de *somar na luta* pelo território cosmologicamente *forte*. Está em jogo, também, a produção de um coletivo que passa pela articulação de relações políticas e faccionais, sobretudo na situação de um evento interétnico como este, em que um grupo de pesquisadores não-indígenas encontrava-se presente. O contexto

específico dessa performance ritual, com a recepção de um grupo de acadêmicos não-indígenas ao território – que naquele dia estava sob responsabilidade dos Flechiá –, serviria para pavimentar um projeto colaborativo entre a universidade e a comunidade Tuxá de Rodelas, com vistas a reforçar as dinâmicas já correntes de revitalização linguística pela escola indígena. A sobreposição nominal, desse modo, espontaneamente tendendo a especificar a presença dos Flechiá naquele dia, foi rapidamente compreendida como desvio e reelaborada pelo cacique Flechiá, que àquela altura já passara a *somar na luta* em todos os âmbitos públicos. A generalização etnonímica, assim, viria desempenhar papel de marcador étnico abrangente. Toré de apresentação interétnica conduzido pelos Flechiá, certamente, mas não por isso menos tuxá – naquilo que os Tuxá atuais têm de mais autorrepresentativo: seu etnônimo. Sublinhe-se que o primeiro contato de um Tuxá com esse grupo específico da UFRPE foi, ainda em 2016, o de Dipeta, também Flechiá. Essa tendência de aproximações e distanciamentos, convergências e divergências entre grupos políticos e projetos coletivizantes – como a revitalização linguística por meio da escola, ou a própria *autodemarcação* – constituem portanto uma arena de variados expedientes enunciativos, de afirmações ora de *famílias*, ora de *povo*, como vimos no capítulo anterior.

O toré noturno dos Flechiá, naquela mesma noite e já sem a presença dos pesquisadores da UFRPE, pareceu-me consideravelmente diferente em estilo – rítmico, coreográfico e repertorial – do que o do grupo político-ritual do pajé, ao qual estive mais habituado. Na frente do barracão coletivo, ao lado da *cabeceira*, via-se uma mesinha com três cuias e algumas *coitebas*.[23] Da esquerda para a direita, as cuias continham *remédio*, jurema (sobre um pequeno pedestal, suporte para a cuia) e *cura*. Logo antes de começar o toré, Raimundo, tomando jurema, me oferece uma dose, que aceito. Embora a jurema possua certas substâncias psicoativas, seu modo de preparo registrado entre os povos do Nordeste não necessariamente ativa tais componentes enteógenos, pelo que as visões tão características das experiências xamânicas, dos estados alterados de consciência, nem sempre se manifestam (cf. Grünewald, 2009). Antônia, também ao lado da mesinha, me dá um pouco de *remédio* – cuja aplicação já conheço, pelas diversas noites de toré passadas no território. Uma das diferenças mais significativas que percebo nessa noite, e que depois verei ser comentada pelo grupo político-ritual do pajé, diz respeito à ordem repertorial. Os Flechiá, ao menos naquele dia, não iniciaram o toré com nenhuma das linhas com que o grupo do pajé costuma iniciar os seus, tampouco encerraram o toré com o toante que canta "minha sementinha" – desse modo, não teriam *fechado* o toré, segundo a perspectiva do grupo político-ritual acima apresentado.

[23] *Coiteba*, como compreendi, são pedaços de cuia de coco, menores, mais rasos e geralmente mais toscos do que uma cuia – esta, mais trabalhada. Por vezes, pequenos copos de cerâmica também funcionavam por *coitebas*. O procedimento básico, a servir tanto para o preparado da jurema quanto para a *cura*, era que se retirasse o líquido do *caco* – uma panela ou cuia maior de cerâmica – com o auxílio de uma cuia, e dela se transferisse o líquido para uma *coiteba*, que serviria de copo.

Eu ouviria comentários demarcando essa variação ritual, e estabelecendo certas valorações relacionadas ao toré do grupo do pajé e ao dos Flechiá. Membros do primeiro diriam, por exemplo, que um toré com repertório em ordem diferente da sua "começa errado e termina errado", com isso reforçando sua própria parcialidade no que tange às práticas cautelares. Afinal, parte importante da cautela que acima descrevemos está, também, em respeitar certa ordem repertorial dos toantes, ordem que se compreende tradicional. No dia seguinte, ainda, alguém do primeiro grupo me perguntaria se eu estivera presente ao toré dos Flechiá. À minha resposta afirmativa, e enfatizando o mesmo desconforto com a variação repertorial ouvida, essa pessoa me diria que aquilo a deixara "descompensada".

Por mais que a essa altura, meados de novembro de 2017, a *autodemarcação* já contasse alguns meses, e o próprio grupo político-ritual do pajé já tivesse procedido a torés e outros envolvimentos mais *fortes* com a *ciência*, sua compreensão sobre a diferença ritual de outros grupos e *troncos* se mantinha presente. Desse modo, não é estranho que diferentes práticas rituais – diferentes tratos com a *ciência*, distintas elaborações cosmopolíticas sobre os mesmos pressupostos ontológicos, sobre o mesmo complexo ritual da *ciência* – acionassem diferentes interpretações, a depender das pessoas e de suas próprias experiências prévias. Isso se aplicaria aos Flechiá, cujos *trabalhos* nos foram mais acessíveis, mas também a outros grupos, como os Padilha e os Anália, que – segundo ouvimos – também tiveram certa relação de precipitação com a *ciência* no território, ao menos em relação à postura mais cautelosa do grupo do pajé, e que pude acompanhar mais detidamente.

A cacica Antônia comentaria comigo, naquela mesma noite, já terem *recebido* uma série de cantos em Dzorobabé – cinco *na língua*, outros dois misturados, *na língua* e em português. Ouço comentarem, perto da *cabeceira,* que é preciso cantar esses novos toantes, para que não os esqueçam. Dizem, inclusive, já terem gravado o áudio de alguns deles, e que tentariam transcrevê-los para que seu aprendizado, mesmo *vindo na ciência*, pudesse ser objeto de estudo. Antônia complementa: temos que cantar, porque se os cantos *vieram* aqui, "eles já são daqui"

É importante que fique claro, à luz desta breve apresentação contrastiva entre modos de fazer ritual de alguns grupos tuxá, que o contexto sócio-ritual das aldeias, seja Aldeia Mãe ou Dzorobabé, não se restringe a dois pólos comunicantes. Antes, todos os Tuxá envolvidos de alguma maneira no *trabalho da ciência* atualizam suas performances e práticas cosmopolíticas concretas, e se aqui elegemos alguns deles para nossa análise isto se dá pelo caráter evidenciador e recursivo que observamos em tais exemplos. O *tronco* Libana, por exemplo, cujas anciãs sempre foram mais abertas comigo sobre temas rituais, fossem toantes, fossem histórias sobre a *ciência* – que

exploraremos mais detidamente no próximo capítulo –, ainda assim demonstrava limites e precauções contra intrusões não-indígenas como aquelas que eu, de outra forma, poderia acarretar.

Tais precauções se explicitaram após uma conversa minha com a cacica Mirleny Libana, na qual dizíamos sobre meu desejo de assistir a algum *trabalho* em seu centro, na Aldeia Mãe – desejo este que, por mais cauteloso e respeitoso que eu tentasse ser, ainda me acometia. Após aventada a possibilidade dessa minha assistência, dias depois a cacica me informou que o assunto tinha sido levado a alguns de seus parentes e afins, frequentadores do centro, mas foi logo abandonado. Seria a própria Mirleny quem criticaria, de certo modo, o que via como uma restrição rígida. Segundo ela, muitos casamentos de não-índios com Tuxá abririam a possibilidade da participação não-indígena nos *trabalhos*, tão logo o casamento fosse realizado. Ou seja, o casamento parecia já bastar como modo de integração interétnica, quase familiarização do não-indígena à *ciência*, ainda que não houvesse maiores preparações ou aproximações graduais aos centros. Os limites e fronteiras da participação interétnica nos *trabalhos* do centro Libana, segundo Mirleny os compreendia, residiria não na impossibilidade de não-indígenas casados com Tuxá assistirem e tomarem parte nos *segmentos*, mas nas limitações de acesso a posições de prestígio ritual. Não seria possível a não-indígenas, por exemplo, assumirem as funções de *cabeceira* que pouco acima apresentamos.

A despeito das conversas que tive oportunidade de entabular com as anciãs Pitiu e Lourde, entre outros membros do *tronco* Libana, e que muito contribuíram para que eu compreendesse dimensões da *ciência* Tuxá, não pude assistir a nenhum de seus *trabalhos*. Na conversa com Mirleny, eu ainda diria não ter insistido no assunto, fosse com os Libana, fosse com outros *troncos*, para não criar situações desconfortáveis dada a condição de sigilo que o tema apresenta entre os Tuxá. “Para não se queimar”, Mirleny complementaria.

Como a *autodemarcação* estabelece espaços ressignificados para a execução de práticas da *ciência* (novos espaços semióticos de acontecimento, cf. Zilberberg, 2006: 198), intensificando os envolvimentos sócio-rituais e cosmopolíticos dos grupos tuxá, tanto os torés e práticas rituais do pajé quanto os *trabalhos* e torés dos Flechiá, por terem sido eventos constantemente observados em minha estada em campo, ofereceram boas oportunidades para refletir sobre os modos de aproximação da *ciência*. Os pontos de interação entre grupos político-rituais, por sua vez, aclararam uma diversidade de questões que inicialmente se colocavam. Por exemplo, sendo o pajé um indivíduo que de certo modo centraliza a referência ritual tuxá em Rodelas, outros grupos rituais teriam legitimidade no trato com *eles*? Pelo que vimos, sim, e essa legitimidade surge tanto no âmbito do reconhecimento social, pela consideração de outros especialistas rituais sobre as práticas dos Flechiá, quanto pelo reconhecimento cosmológico, dos próprios Flechiá com *sua ciência*.

Em dada ocasião, o pajé me diria ter estranhado o nome usado pela cacica Antônia Flechiá para designar Dzorobabé. Como já apresentado, *Dzorobabé* é certamente palavra elaborada e afirmada no atual contexto de revitalização linguística do Dzubukuá, sendo por isso de peso político indiscutível. Todavia, o pajé costuma pronunciar *Sorobabé*, com [s] e [b] consideravelmente aspirados. Há toda uma cadência fonética que o pajé Armando mantém ativa, pouco observada entre outros Tuxá, mesmo entre os mais velhos. Ao dizer *Sorobabé* ou pronunciar o nome de João Gomes *Apako Caramuru Tuxá*, o velho pajé articula seus fonemas com uma precisão constante que, ademais, também se observa quando manifesta a presença de *encantados.*

Sobre Dzorobabé, então, o pajé demonstrou certo estranhamento ao ouvir a pronúncia da cacica Flechiá, que, lembremos, é também professora da escola indígena e praticante da *ciência* em outro grupo político-ritual. Mas eis um detalhe de evidenciação cosmopolítica a nosso ver fundamental: imediatamente ao estranhamento, o pajé prosseguiu dizendo que, se aquele nome havia sido encontrado em seus *estudos*, ou se fora revelado "*na ciência* deles" (Flechiá), então deveria estar correto. Com isto, explicita-se um tipo de dinâmica de legitimação e reconhecimento interno, a nosso ver, de fundamental importância. Por ela, sabemos haver conhecimentos adquiridos pelo *estudo,* ao qual nos dedicaremos nos capítulos que seguem, mas também ações concretas no trato cosmopolítico que tornam o complexo ritual da *ciência* uma rede de relações e atualizações sempre dinâmicas, composta no próprio imbricamento entre atores sociais, especialistas rituais e índios *regimados*. Exemplo dessa rede sempre móvel, portanto, evidencia-se quando da definição do nome Dzorobabé *na ciência dos Flechiá* (que sabemos atrelada ao projeto de revitalização dos professores e outras lideranças) e no subsequente reconhecimento dado a ela pelo pajé Armando.

A isso tudo chamamos cosmopolítica e práticas específicas e situadas no trato com a *ciência*. Talvez pela *força* presente no lugar, a ingestão do preparado da jurema e a realização de *trabalhos* por parte do pajé e de seus grupos seguidores não se mostrou evidente à minha observação. Quanto aos Flechiá, *clã* abrangente dos grupos dos caciques Raimundo e Antônia, a utilização da bebida me pareceu mais corrente naquele espaço de *autodemarcação*, como minha própria experiência de tomá-la junto aos Flechiá já deixa entrever. Se o pajé Armando, maior liderança ritual reconhecida pelos Tuxá de Rodelas, compreende a possibilidade de uma revelação *na ciência* aos Flechiá, em seus próprios rituais, parece-nos evidente a dimensão de (cosmo)políticas variáveis a depender de seus agentes.

É claro que, a par do reconhecimento e legitimação intergrupal, também haverá momentos em que questionamentos e descréditos, mesmo que velados, surgem para contestar uma legitimidade plena de determinado grupo. Segundo o pajé, um dos ascendentes dos Flechiá, Zé Brune (cujo nome na *ciência* é estendido ao *tronco*), ainda antes da mudança desde a velha cidade

trabalhava nos centros de Maria Pequena e Maria Inácia. Entretanto, apenas após o enchimento do lago a família, incluídos seus descendentes, viria a se envolver com a *ciência* de forma mais intensa. Talvez por isso seja possível observar diferenciações, por vezes sutis, entre as práticas concretas dos rituais deste *tronco*, como certa ordem diferente para os cantos do toré, ou a utilização mais aberta da jurema nos momentos de congregação em Dzorobabé.

As histórias que os Flechiá me contam sobre Zé Brune (José Brune de Assis Flechiá, na lista do SPI de 1946) dão maiores detalhes acerca de certas habilidades do ancião. Cego, ainda assim trabalhava na roça e auxiliava com o manejo das canoas no rio. As narrativas sobre sua lida com a roça eram sempre bastante gráficas: mesmo sem enxergar, sabia se mover perfeitamente entre aleias e sulcos na terra onde plantava. Segundo Dulci Flechiá, sua neta, o avô era grande conhecedor *da indioma*, algo que o comentário do pajé Armando sobre Zé Brune auxiliar as mestras também deixa entrever.

Eu teria oportunidade de perguntar a Dipeta Flechiá acerca da *ciência*, em uma conversa que tivemos em Dzorobabé nas primeiras semanas de *autodemarcação* – após o desentendimento narrado no primeiro capítulo. Falávamos sobre as relações entre *ciência* e *língua ancestral*, sobre *a idioma* e também sobre a possibilidade de eu, pesquisador não-indígena, ter acesso a determinados rituais e *trabalhos*. A respeito da pesquisa linguística em momentos rituais, disse-me já ter havido algo como uma indicação *deles* para que isso ocorresse. Entretanto, enfatizou, seria necessário que indígenas trabalhassem no ritual, enquanto um pesquisador (talvez não-indígena) acompanharia no registro, nas anotações e nas análises *da língua*. Essa conversa também explicitou o que venho descrevendo como cautela: comentando sobre minha vontade de conhecer as práticas rituais tuxá, Dipeta estabeleceu que as famílias mais numerosas do povo (que podemos considerar como sendo aquelas próximas do grupo político-ritual do pajé) são bastante reservadas e cuidadosas com esse *oculto*, com temas da *ciência*, justamente para se preservarem de investidas e ações contrárias ao povo.

Eu ouviria as mesmas impressões vindas de Tuxá de outros *troncos* e grupos político-rituais. Talvez por certa centralidade do grupo do pajé – numérica, pelo número de famílias, mas também político-ritual, pelo histórico de funções mantidas pelos Arfer/Cruz (desde o finado Mestre Eduardo até o atual cacique Bidu e o finado conselheiro Antônio Vieira) e pelos Apako/Gomes (do antigo capitão João Gomes e o atual pajé Armando) – sua cautela, receio e reserva com certos temas sejam características que os outros Tuxá enfatizam.

Porém, junto a membros das demais famílias eu ainda veria outras práticas de precipitação no trato com a *ciência*. Certa vez, pude ouvir uma índia falar espontaneamente *na língua*, após receber um tratamento curativo para a queimadura que sofrera na perna. Depois de ter seu ferimento

cruzado com fumaça do *malaco*, como já descrito, apontou para o *malaco* e pronunciou algumas palavras *na língua* sem demonstrar, afora isso, quaisquer sinais de *irradiação* ou canalização da presença direta *deles*. A pessoa que cruzara o ferimento, receosa daquele uso espontâneo de uma fala ritual, rapidamente repreendeu a enunciadora, ainda que o tenha feito em tom de advertência, mais que de acusação: disse "Você deixe de brincadeira…!" Vi a cena se repetir na sequência, com a enunciadora indo da barraca em que fora tratada até a de outra família, e no entretanto falando a mesma oração *na língua* para duas outras pessoas.

É verdade que a partir da segunda enunciação, outro elemento entrou na performance verbal: se após o tratamento com o *malaco* ela falara *na língua* como forma de indicar sua gratidão e reconhecimento da *força* daquela *ciência* – como supomos –, nas duas enunciações seguintes sua fala carregava também a recontextualização devida. A enunciadora diria não apenas a oração *na língua*, mas apontaria explicitamente, rindo alegremente da situação, que a primeira interlocutora ficara espantada por sua enunciação. "Comecei a falar na língua", diria a uma interlocutora, entre risos, "e ela só dizendo 'pare! Pare!'" Duas vezes pude acompanhar esse deslocamento da enunciadora, num processo claro de entextualização (Bauman, 2004), em que determinada fórmula discursiva – nesse caso, as poucas frases *na língua* – ganha distintos contornos, eficácias e intencionalidades a depender dos contextos, momentos e interlocutores entre os quais se enuncie.

Esse processo de constante adaptação às contingências contextuais faz com que práticas discursivas, performances rituais e trato com a *ciência* se elaborem de modo sempre atento ao enquadramento esperado. Sua variação ainda permite que momentos rituais sejam entrevistos em contextos não necessariamente ritualizados, como as falas *na língua* que *vêm* ao pajé Armando – ilustrada acima pelo episódio dos pesquisadores da UnB. A isso poderíamos chamar de *entextualização*, ou seja, um processo de intertextualidade em que práticas reconhecíveis – como a fala *na língua* – ganham distintos estatutos a partir dos vínculos que estabelecem com diferentes momentos, agentes e entornos. Conforme Bauman, o processo de "entextualização potencializa a descontextualização. Mas descontextualização de certo contexto deve envolver recontextualização em outro, o que evidencia o potencial que têm os textos de circular, de serem ditos outra vez, em outro contexto" (2004: 4, tradução nossa[24]). Some-se a isso o fato assente entre os Tuxá – e entre outros povos indígenas da região Nordeste (cf. Nascimento, 1994 para os Kiriri; Batista, 2005a para os Truká; Andrade, 2008 para os Tumbalalá; também Durazzo, Vieira, 2017 para uma consideração mais panorâmica) – de que os repertórios da *ciência*, sejam toantes ou *mestres encantados*, circulam entre distintas redes e podem ser encontrados em diferentes aldeias e mesmo grupos político-rituais,

[24] No original: "entextualization potentiates decontextualization. But decontextualization from one context must involve recontextualization in another, which is to recognize the potential for texts to circulate, to be spoken again in another context."

e teremos aí um claro reforço na entextualização da *ciência* como modo de conhecimento. Como modo de produção e circulação de conhecimento e entendimentos múltiplos, portanto.

E se o episódio do pajé falando *na língua* frente aos pesquisadores não-indígenas da UnB pode ser visto como uma estratégia cautelosa – dele e *deles* – para que um conhecimento indígena não seja facilmente assimilado, a enunciação da índia *na língua*, acima descrita, parece corresponder a outros mecanismos de produção e circulação de conhecimentos. Lembremos das palavras do pajé: "aquelas [perguntas] que não é pra eu responder em português, eu… *vem a ciência* pra… falar *na língua*. E aí, se ele compreender o que é, bem; se não compreender… [risos] Tem coisa que eu não posso falar em português." É certo haver um processo de entextualização nesse caso, por mais que os não-indígenas – e mesmo alguns indígenas – não sejam capazes de compreender a fala *na língua*. A fala ritual, de certo modo recontextualizada fora de seus enquadramentos previstos e previsíveis, como seria um toré ou *trabalho*, ainda assim mantém algo de sua *força* cosmológica, potencializada pelo contraste com o contexto aparentemente mundano em que eclode.

Já a fala da índia evidencia processos distintos. Primeiro, por ser dita sem a interferência explícita *deles* – no sentido mediúnico, de *irradiação* e canalização de uma mensagem não-humana. Em segundo lugar, por enunciar uma fala *na língua* que, a despeito da ritualidade intrínseca *da idioma*, não aciona necessariamente um contexto ritual para além da própria enunciação – seja pela repreensão da primeira interlocutora, seja pela característica de causo divertido que assume ao ser repetida para as duas interlocutoras seguintes. Essa fala *na língua*, fórmula discursiva tirada de seus contextos iniciais – seja ritual, seja agradecimento pós-tratamento da queimadura –, aponta para um caráter evidenciador que poucas vezes tivemos oportunidade de vislumbrar junto aos Tuxá. Tal é a evidenciação de conhecimentos específicos, cristalizados em uma oração precisa, numa fórmula discursiva falada não em português, mas *na língua da ciência.*

Novamente, é Richard Bauman quem nos auxilia no entendimento dessas dinâmicas de fala e socialização. Diz o autor:

> A entextualização obviamente conduz à socialização do conhecimento, por ser elemento de formalização na medida em que potencializa a transferibilidade, memorização e repetibilidade de um conhecimento codificado que se apresenta como texto, pelo que se transforma em unidade durável de conhecimento. (Bauman, 2004: 150, tradução nossa[25]).

[25] No original: "Entextualization is obviously conducive to the socialization of knowledge as an element of formalization, insofar as it enhances the transferability, memorability, and repeatability of the encoded knowledge, now rendered as a text and thus as a durable unit of knowledge."

Se aqui apresentamos tal fala como modalidade da precipitação no trato com a *ciência*, isso se justifica pelos desdobramentos que a primeira enunciação acarretou, quais sejam, a primeira repreensão e as subsequentes recontextualizações que, não obstante, reconheciam a advertência como procedimento de cautela com relação à enunciação *na língua*. Ademais, a terceira interlocutora diria, relembrando algo que ouvira ser dito na *autodemarcação*, que *eles* estariam no lugar. Ou seja, recordando à enunciadora que falar *na língua* podia ser procedimento pouco cauteloso, sua interlocutora reconhecia a legitimidade do conhecimento entextualizado naquela enunciação – que intencionalmente não reproduzimos aqui – e reconhecia a potencialidade agentiva das relações comunicacionais em Dzorobabé. As interlocutoras reconheciam, assim, que poderia ser precipitado proceder a enunciações *na idioma*, posto estarem em um contexto ainda incerto de coabitação com *eles*.

Precipitação semelhante pode ser vislumbrada quando da enunciação de determinados toantes, certas cantorias de linhas ditas *fortes*. Isso ocorria constantemente, mesmo junto ao grupo político-ritual do pajé, que aqui apresentamos como mais cauteloso. Note-se, por exemplo, uma linha que o cacique Doutor tenta puxar num dos torés de seu grupo político-ritual, ainda no primeiro mês de *autodemarcação*. Essa linha canta "Noé, Noé, o seu barquinho já vem (2x)/ Oi, vem tão cheio de caboclo/ Sozinho, sem mais ninguém (2x)" e é considerada *forte*, ao menos pelo grupo político-ritual do pajé, e sobretudo nesse contexto inicial da *autodemarcação* – depois, com a reabitação e a gradual acomodação de coabitação entre humanos e não-humanos, Tuxá e *ciência* do lugar, mesmo essa linha passou a ser mais aceitável àqueles que, num primeiro momento, a evitavam. Nesta ocasião, ao tentar puxá-la no toré noturno, Doutor foi prontamente interrompido por Dora, sua esposa, que puxou uma linha mais de acordo com suas expectativas cautelares para aquele momento. Assim como a frase dita *na língua* pela índia pouco acima mencionada, linhas *fortes* podem ser consideradas textos – unidades discursivas de sentido (Bakhtin, 1986; Bauman, 2004: 1-ss) – que, seja pela *força*, seja pela própria narratividade da linha, transmitem consigo o que poderíamos chamar de conhecimentos cosmológicos, dignos daqueles *sabidos na ciência*.

Retomando o dialogismo de Mikhail Bakhtin (1979, 1986), Richard Bauman estabelecerá sua compreensão de intertextualidade, cujas convergências com uma circulação de conhecimentos indígenas que aqui vimos tratando parecem bastante frutíferas. Porque, se tratamos Dzorobabé como local de *força* cosmopolítica e interação entre humanos e não-humanos, entre Tuxá e *encantados*, será no estatuto da relação comunicacional, do próprio contato e convivência coetâneos, que certa intertextualidade aparecerá. Para Bakhtin – para Bauman e, neste caso, para nossa própria compreensão –, *texto* será entendido como algo que

> existe apenas por meio de seu contato com outro texto (com contexto). Apenas no ponto de contato entre textos existe a possibilidade de iluminação, que evidencia tanto o texto seguinte quanto o anterior, fazendo com que o texto em tela seja inserido num diálogo. Enfatize-se que tal contato é um contato dialógico entre textos… Por detrás de tal contato está a relação entre personalidades, não entre coisas. (Bakhtin, 1986: 162, tradução nossa[26]).

Assim, é pelas dinâmicas de coetaneidade, coabitação, trato com a *ciência*, entextualização de conhecimentos indígenas – *na língua* ou não, como os repertórios em português deixam entrever – que a intertextualidade se consolida em Dzorobabé. A "relação entre personalidades", entre agentes indígenas variáveis, com relações interpessoais, políticas e familiares também variáveis, constitui o motor do que podemos apreender de uma *autodemarcação* em território *forte*. E é também por essa intertextualidade – aferição de condutas esperadas, como a cautela, ou de projeções acusatórias, que aqui denominamos precipitação – que as distintas categorias de trato com a *ciência* se fazem compreensíveis.

Como talvez esteja claro, o cacique Doutor nos pareceu ser dos mais precipitados – no sentido aqui descrito – entre os Tuxá próximos ao grupo político-ritual do pajé. Pela confiança que tem em sua *ciência*, decerto, como o episódio de seu confronto com a Mãe d'Água facilmente revela. Ou como sabemos por este outro episódio, também narrado pelo cacique: diz Doutor que, na retomada de 2010, alguns dos participantes resolveram orar na praia, e foram presas da *força* do lugar.

> Fez uma roda de oração. Chamaram, eu disse "não, tô deitado aqui". Rezaram um padre nosso, quando foi no fim tombou um pra um lado, outro pro outro, tudo desesperado, quase chorando. Aí peguei meu maracá, tirei umas linhas lá. Quando foi no dia seguinte perguntei "Não vão fazer oração?" E o pessoal "Que oração que nada!" (Cacique Doutor, Dzorobabé, outubro de 2017).

Essa confiança em si, em seu manejo da *ciência* – em *sua ciência*, já que Doutor "joga duro", como ele mesmo afirma –, auxilia-nos a compreender com mais detalhe como as possibilidades de intertextualidade e prática cosmopolítica entre grupos político-rituais podem se estabelecer, sem prejuízo das expectativas cautelares nem das precipitações propiciatórias. Doutor foi dos primeiros que vimos se aproximar mais constantemente do toré dos Flechiá, por precipitados que pudessem ser, e tal aproximação se deu por entendimentos análogos ao que o pajé Armando

[26] Na tradução inglesa, que referenciamos: "The text lives only by coming into contact with another text (with context). Only at this point of contact between texts does a light flash, illuminating both the posterior and anterior, joining a given text to a dialogue. We emphasize that this contact is a dialogic contact between texts… Behind this contact is a contact of personalities and not of things."

manifestou quando da *ciência* Flechiá sobre o nome Dzorobabé. Segundo Doutor, o problema não estaria em cantar linhas *fortes*, mas saber se resolver com o toante que é tirado. Ou seja, saber *segurar o ponto*, como os Tuxá por vezes dizem a respeito da performance ritual que sustenta os toantes cantados e o balanço dos maracás. Essa competência em se haver com os toantes tirados, mesmo que *fortes*, é algo que os Flechiá parecem possuir – e algo que a participação de Doutor em seus torés colabora para legitimar.

Junto ao grupo político-ritual do pajé, ouvi sobre uma situação em que um dos Flechiá teria precisado de auxílio espiritual curativo. Os que acudiram, claro está, foram aqueles presentes na *autodemarcação*, e os próprios Flechiá teriam dado conta de defumá-lo e impor-lhe as mãos para resolver o problema, conforme Doutor explicou. Todos os presentes, que ouviam o causo contado, reconheceram a competência *na ciência* dos Flechiá, por mais que alguém mais próximo do pajé tenha enfatizado que "não foi tão fácil assim", talvez demarcando mais fortemente a posição de seu grupo político-ritual, e de certo modo minando a retórica sobre a competência ritual do outro grupo. Seja como for, mesmo os especialistas rituais do grupo que envolve Jurum, Arfer e Apako, como Dora, reconhecem que os Flechiá tanto são envolvidos na causa política – *somam na luta* – quanto são *fortes* na *ciência.*

O reconhecimento contrário também ocorre. Embora os Flechiá mantenham certas práticas distintas daquelas dos *troncos* mais próximos ao pajé Armando, sabemos que reconhecem no pajé uma figura de inevitável centralidade político-ritual no contexto da *ciência* em Rodelas – e, certamente, em Dzorobabé. Luiza Flechiá, filha da cacica Antônia, refletindo sobre essas relações entre *troncos* e grupos político-rituais, disse-me que embora algumas famílias, isto é, alguns *troncos* possuam seus *quartinhos* e especialistas rituais, reconhecem em Armando uma pessoa de competência e prestígio ritual acentuado. Luiza ainda dizia que, pelo contato que os diversos *troncos* mantêm entre si, em matéria de *trabalhos da ciência* – quer dizer, *trabalhos* nos *quartinhos*, mas também no *centro* mais geral da Aldeia Mãe, cuja condução costuma caber ao pajé, e em algumas práticas no próprio território de Dzorobabé –, há certa concordância entre diferentes especialistas rituais no que tange a suas competências. Contou-me, por exemplo, que em dada ocasião o pajé Armando encontrava-se doente, e para o *trabalho* visando sua cura diversas pessoas que *trabalham na ciência* foram chamadas a auxiliar, sendo a cacica Flechiá uma delas. Em determinadas noites de toré Flechiá na *autodemarcação*, inclusive, o próprio pajé Armando assistia as execuções rituais, quando encontrava-se no território, com isso também conferindo seu reconhecimento à competência ritual do grupo – que, como vimos no capítulo anterior, tem em Zé Brune seu *tronco* Flechiá de referência, *tronco* este bastante envolvido com a *ciência*.

A precipitação que apresentamos não diz respeito apenas aos Flechiá, como antecipamos, e

talvez seja possível estendermos a competência ritual para *segurar o ponto* a outros clãs, como os já mencionados Anália e Padilha, que soubemos ter suas práticas intensificadas a partir da chegada ao território. Cheguei a ouvir, mesmo de especialistas rituais do grupo do pajé, que seria necessário perder o medo e realizar *trabalhos* ali no território, e não continuar com aquela "vagareza" que aqui descrevemos como cautela. Afinal, diziam, quem andava mais constantemente por Dzorobabé era exatamente o povo que *trabalha na ciência.* Especulava-se, inclusive, sobre os espaços com mais potencial para a execução do *trabalho* no território, a exemplo da barraca dos Padilha, mais distante do barracão coletivo, que possuía uma arquitetura mais fechada e, por isso, boa para o *segmento*. Caso resolvessem *trabalhar* lá, diziam os especialistas do grupo do pajé, não haveria de acontecer nada de ruim. "Os Flechiá não cantam? [Não] tiram [os toantes] tudo e não acontece nada [de mau a eles]?" Dora completaria. Ainda assim, apesar da insistência observada em certas conversas sobre a necessidade de executarem *trabalhos* em Dzorobabé, o grupo político-ritual do pajé prosseguia na trilha da cautela. Que fosse importante *trabalhar* no território, disso pouco se duvidava. Mas a preocupação acionava imediatamente a cautela com relação a determinados participantes daquele grupo – e talvez de outros –, a saber, cautela com relação aos Tuxá envolvidos na *ciência* mas que, por inexperiência ou juventude, segundo me contavam, poderiam não saber lidar com as consequências da *força*. "Porque lá é pesado", alguém comentaria em dada circunstância, e tal *peso* demandaria grande dose de entendimento sobre a *ciência*, e uma grande preparação e conhecimento sobre práticas cosmopolíticas.

Tal precipitação corresponde, desse modo, a uma contraparte da cautela, contrapartes tanto menos necessárias quanto mais cotidiana se fazia a estada em Dzorobabé. Afinal, se é apenas por uma perspectiva cautelar que se pode categorizar outra que seja precipitada, conforme transcorrem o tempo e a reabitação – e a reabituação ao *território ancestral* –, atenuam-se as diferenças entre cautela e precipitação relacionadas à *força* do lugar. Quanto mais os *troncos* convivem no dia a dia da *autodemarcação*, também, mais dinâmicas se mostram suas práticas rituais, e mais permeáveis os contextos em que tais performances se realizam. Por fim, quanto mais se compreendem os expedientes preventivos como etapas necessárias tanto a modos de evitação quanto àqueles de precipitação – lembremos, todas as práticas se utilizam de *remédios*, orações protetivas e outras técnicas rituais –, menos a *força* surge como risco desconhecido, e o trato com a *ciência* torna-se a chave de entendimento da nova aldeia Dzorobabé.

2.3. Práticas rituais e modos de conhecimento

Práticas rituais e trato com a *ciência*, como vimos, compõem um quadro de inteligibilidade pelo qual Dzorobabé adquire nova vida a partir da *autodemarcação*. De cotidiano permeado por ações cosmopolíticas (de la Cadena, 2010; de la Cadena, Peña, 2014) e encontros pragmáticos (Almeida, 2013), de cautela e precipitação, a nova aldeia faz circularem modos de conhecimento que se distinguem a partir de grupos de referência, aqui chamados político-rituais, mas que se equivalem no que tange aos "pressupostos sobre o que existe" no lugar (Almeida, 2013: 9), como a *força* de sua *ciência*. A política indígena de reocupação de um *território ancestral*, bem como o trato ritual com o espaço *sagrado* dessa terra, apontam para modalidades de conhecimento eminentemente indígenas, seja pela tradicionalidade territorial autorreconhecida pelos Tuxá, seja pelos expedientes tuxá de manejo das situações interétnicas. Nestas, como a exemplo do encontro com pesquisadores da UnB, a *ciência* e o entendimento individual da *ciência* (neste caso, por parte do pajé) acorrem para delinear limites e fronteiras entre o que se pode conhecer e o que deve ser mantido sob interdição.

Caberia, em um estudo aprofundado das práticas rituais tuxá, especificar correlações entre grupos político-rituais, modos de aproximação da *ciência*, histórias de política intraétnica e relações familiares entre os diferentes *troncos*, que acabam por pautar potenciais de socialidade no contexto aldeão. Entretanto, por serem extremamente cautelosos com relação a sua *ciência*, sobretudo alguns Tuxá da Aldeia Mãe, de reconhecimento interétnico mais assente, tais correlações demandariam uma abordagem pública de dimensões particulares, ou melhor, *ocultas* da vida social tuxá. Se aqui nos detemos em explicitações sobre modos cosmopolíticos de aproximação da *ciência* no território autodemarcado de Dzorobabé, delineando relações sociais e impressões intergrupais tuxá, é apenas para que quede clara a importância da *ciência* para projetos sociais (como a reivindicação territorial e a revitalização linguística) que a transcendem, mesmo que nela permaneçam ancorados

As possibilidades de aprendizado da *língua ancestral* por meio da *ciência*, portanto, aparecem-nos imbricadas. Já não nos parece acadêmica e metodologicamente simples distinguir os dois domínios linguísticos como se se tratassem de coisas completamente diferentes. Isso porque, se é verdade que as políticas linguísticas da escola tuxá e de seus professores privilegiam o *estudo* do Dzubukuá como encaminhamento, como trataremos no quarto capítulo, vemos que especialistas rituais do povo, dentre os quais o pajé Armando Apako, compreendem legítimas as ações que, quer pelo *estudo*, quer *na ciência*, busquem recuperar o entendimento *dos antigos*. Ao mesmo tempo, sabemos que a comunicação com *eles* pode ser expediente investigativo mesmo para aqueles que, como a cacica Antônia Flechiá, integram a equipe de professores/pesquisadores do projeto de revitalização, e isso potencializa cosmopoliticamente a disposição do projeto da *língua ancestral*.

A imbricação que sugerimos não se mostra em poucos casos apenas. Antes, parece ser uma

constante para inúmeros Tuxá com quem convivemos: a *ciência*, o *estudo* de assuntos antigos e suas justaposições compõem um horizonte de possibilidades epistêmicas sempre presente, em graus variáveis a depender de quem o expressa. Práticas concretas para conhecer, aprender ou valorizar a língua Dzubukuá e a *língua da ciência*, *sua idioma*, configuram-se em um vórtice que a estada em Dzorobabé potencializa. Manifestações de *brabios* em diferentes ocasiões, através da mediação de alguns especialistas rituais, mostraram-se intensificadoras da característica *tradicional* – no sentido aqui descrito de *ancestralidade*, mas também de tradicionalidade constitucional pela reprodução cultural do povo – do território reivindicado. Também linhas de toré *na língua*, transmitidas por *eles*, pareceram acontecimentos plausíveis e mais recorrentes a partir da *autodemarcação*, como teremos ocasião de retomar no próximo capítulo.

Tomando a língua indígena – ou as representações tuxá de uma língua indígena, que ora se identificam com *a idioma*, ora com o Dzubukuá – como recorte temático e epistêmico de conhecimento, quais seriam as diferentes modalidades no trato com a língua *dos antigos*, seja esta *pelo estudo* ou *na ciência*? Considerando o momento singular em que as políticas linguísticas do projeto escolar se esboçam, encontrando-se com a *autodemarcação* e a reabitação em *território ancestral*, poderíamos sugerir três: 1) o plano de valorização da *língua ancestral* Dzubukuá através do *estudo*; 2) o aprendizado *da idioma* exclusivamente *na ciência* e 3) certa possibilidade metodológica e pedagógica de potencializar o *estudo* pelo recurso da *ciência*, através de aproximações tentativas dos *mestres*, entidades cosmológicas com as quais se podem estabelecer contatos rituais esporádicos e, nestes, buscar aconselhamento para o adensamento de um projeto de valorização do Dzubukuá.

No capítulo seguinte deitaremos atenção às duas modalidades de aprendizado que se referem ao trato com a *ciência*, guardando para momento posterior a consideração do projeto político acionado pelos professores com vistas a um componente curricular do idioma. Por meio de um estudo sobre modos de produção, circulação e variação de conhecimentos indígenas, articulando entendimento da *ciência* com tópicos curriculares caros aos professores tuxá da escola de Rodelas, empreenderemos uma análise sobre métodos pedagógicos distintos, mas não necessariamente incompatíveis. Se até aqui vimos que o *território ancestral* demanda tratos rituais com a *força* de sua *ciência*, e se vimos inicialmente que uma demanda territorial catalisa dinâmicas de reorganização política e convivialidade dos grupos que *somam na luta*, veremos agora como a *ciência* executa sua agência sobre os conhecimentos indígenas. Em outras palavras, o capítulo terceiro tentará descrever situações em que o conhecimento *vem na ciência*, e os movimentos que se desdobram a partir de tal cosmopolítica pedagógica.

3. Modos de conhecimento, tradição e tradução

Estabelecidas certas bases de entendimento da política organizacional tuxá (pela criação de CONTAM e ações relativas à *autodemarcação* de Dzorobabé) e também de suas cosmopolíticas evidenciadas no trato com a *ciência* em *território ancestral*, deitemos atenção a modalidades indígenas concernentes a suas formas de conhecimento. Como antecipado, os Tuxá compreendem distintas possibilidades de aquisição de conhecimentos, inclusive reconhecendo distintas categorias destes, se assim podemos chamá-las.

Desse modo, será possível o aprendizado de certos saberes pelo envolvimento direto *na ciência*, mas também pelo *estudo*. Através do *estudo*, entretanto – como ficará evidenciado ao fim deste capítulo e ao longo do próximo –, parece haver uma justaposição de categorias de saberes: como nos dirá o pajé Armando, é possível que conhecimentos sabidos *na ciência* sejam adquiridos também pelo *estudo*, mas nem tudo que *vem na ciência* é passível de ser alcançado por outro meio. Também, pelo *estudo* pode haver conhecimentos de mais difícil compatibilidade com os saberes da *ciência*, o que pode vir a estimular certa incompreensão com relação a novos conhecimentos acadêmicos, por exemplo, como o próprio projeto linguístico de revitalização do Dzubukuá. Este segundo caso, que exploraremos no capítulo quarto, aponta para uma dimensão específica do projeto linguístico, qual seja, a de projeto político – e político-pedagógico – amparado na instituição escolar e na experiência acadêmica, de educação formal e pesquisa, dos professores indígenas da Aldeia Mãe.

Mas mesmo tal institucionalização escolar e acadêmica tem suas raízes históricas em uma relação tuxá com a *ciência*, como veremos aqui. As ideologias linguísticas (Schieffelin, Woolard, Kroskrity, 1998) envolvidas no entendimento tuxá sobre sua *língua ancestral*, o Dzubukuá, consolidam-se de acordo com uma série de episódios rememorados pelos indígenas. Por ideologia linguística compreende-se a série de concepções sobre linguagem, as inter-relações entre indivíduos e instituições que influenciam tais concepções, e também as "representações que implícita ou explicitamente constituem a interseção entre linguagem e seres humanos num mundo social" (Woolard, 1998: 3, tradução nossa[27]). E, se pensarmos na competência *da língua* alcançada em lugares cosmologicamente *fortes* e na comunicação com os *brabios* e outros *encantados*, podemos ampliar a definição para pensar mesmo a intersecção entre linguagem, seres humanos e outros seres num mundo social. Kathryn Woolard ainda enfatizará a pertinência antropológica das ideologias linguísticas, "não apenas por sua variabilidade etnográfica, mas porque servem como elo de ligação

[27] No original: "Representations, whether explicit or implicit, that construe the intersection of language and human beings in a social world are what we mean by "language ideology."

[e inteligibilidade, diríamos] entre formas sociais e formas de falar" (Woolard, 1993: 3, tradução nossa[28]).

De acordo com os envolvimentos de diferentes Tuxá com a educação formal e a pesquisa acadêmica, teremos no capítulo quarto uma compreensão maior das ideologias linguísticas envolvidas no projeto linguístico e político-pedagógico do Dzubukuá. Neste capítulo, entretanto, analisaremos com mais detalhe a relação dos Tuxá com *eles*, os *mestres encantados* e a *ciência*, em um histórico que remonta a muito antes da barragem de Itaparica e à mudança para a nova cidade de Rodelas. Considerando tal relação, teremos em conta não apenas o substrato que conformará possibilidades de uma política linguística, mas também modos de conhecimento que extrapolam o domínio específico da língua e ampliam-se no sentido de um complexo de comunicação que abrange a linguagem falada, mas não só. Tal ampliação comunicacional com *eles* ficará evidenciada ao tratarmos da elaboração que os Tuxá em Minas Gerais desenvolvem entre seu entendimento do complexo da *ciência*, dinâmicas de engajamento étnico e territorialidade, numa modulação compatível, mas distinta, da relação tuxá com a *força* e os *brabios* em Dzorobabé.

Para tanto, seguiremos três etapas na descrição de tal relação. A primeira parte deste capítulo tratará das formas de sabedoria *na ciência* que, embora já esboçadas no capítulo anterior, ganham maior concretude e representação na história do mestre Roque Moisés, Tuxá que saiu de Rodelas e seguiu a Pirapora-MG ainda na primeira metade do século XX. Roque foi um reputado conhecedor da *ciência* e da língua dos antepassados, e sua competência linguística adquirida *na ciência* o habilitava, segundo vários relatos, a se comunicar com índios das mais diversas etnias do país. Seus filhos, sobretudo a cacica Anália e a pajé Analice, de Minas Gerais, ainda mantém certo conhecimento linguístico – e, claro está, também um conhecimento do que acima chamamos de complexo da *ciência*. Descreveremos algo do campo social tuxá em Minas Gerais, pela aproximação que pude estabelecer com o grupo tuxá naquele estado, quando de uma viagem curta entre outubro e novembro de 2017. Tal aproximação servirá para adensar as histórias ouvidas sobre o mestre Roque, mesmo em Rodelas, e também para explicitar algo da compreensão de seus descendentes quanto às línguas que ainda falam.

Não obstante, e a despeito de termos material de áudio gravado naquilo que se apresenta como línguas indígenas faladas por alguns Tuxá de Minas Gerais, este capítulo não se debruçará sobre a análise linguístico-descritiva de tais dados. A justificativa para tal escusa é dupla: por um lado, falta-nos competência técnica e formação linguística para nos empenharmos em uma análise descritiva da língua falada entre "as ramas de Roque", como se autoproclamam seus filhos e o

[28] No original: "language ideology is of anthropological importance not simply because of its ethnographic variability but because it is a mediating link between social forms and forms of talk."

grupo político que os acompanha. Por outro lado, nosso interesse, nesta tese, não reside em asseverar filiações linguísticas e ratificar, academicamente, os usos linguísticos que tais grupos fazem dos registros linguísticos legados por Roque. Antes, será também no plano da ideologia linguística, das representações sociais sobre a linguagem e a comunicação – em sua interface incontornável com a *ciência* – que nossa análise sobre os Tuxá de Minas Gerais estará focada. Interessa-nos, aqui, compreender algo da continuidade linguística entre a sabedoria que Roque adquiriu *na ciência* e suas atuais modulações mantidas e constantemente reforçadas, sobretudo enunciadas por Anália e Analice, cacica e pajé suas filhas.

À apresentação da história de Roque e da contemporaneidade de seus descendentes em Minas Gerais, passaremos a um enfoque centrado no pajé Armando, novamente em Rodelas e Dzorobabé. Também pensando ideologias linguísticas, compreensões nativas sobre modos de conhecimento e aquisição de entendimentos *na ciência*, apresentaremos a pedagogia que o pajé Armando prefere indicar para a retomada da língua *dos antigos*. Esta, como já indicamos rapidamente, deve ocorrer preferencialmente *na ciência*, embora o pajé não desconsidere outros modos de aprendizado, como o já aventado *estudo*. Neste ponto, consideraremos também as variadas formas pelas quais o conhecimento *vem na ciência*. Diferentemente do que a história da afamada competência linguística de Roque poderá induzir a pensar, nem sempre o que *vem na ciência* – ou *dá na ciência*, outra formulação possível – é conhecimento que se consegue manter quando a relação com *eles* se encerra, isto é, quando finda o ritual ou a *força* deixa de se mostrar presente. Desse modo, veremos que é possível falar *na língua* em determinados contextos rituais, como apresentamos no capítulo anterior, mas não necessariamente saber falar na língua em contextos diversos.

Por fim, apresentaremos alguns relatos de professores Tuxá que, na interface entre o conhecimento vindo *na ciência* e os projetos institucionalizados de política linguística escolar, tensionam o que de outro modo poderia surgir ao leitor como uma divisão estanque entre formas de conhecimento e aprendizado indígenas. Assim, tendo estabelecido as bases de uma cosmopolítica linguística totalmente vinda *na ciência*, como em Roque; e tendo apontado modos preferenciais de aprendizado e pedagogia *na ciência*, como os descritos pelo pajé Armando, chegaremos ao Dzubukuá como uma modulação específica de conhecimento pelo *estudo*, política linguística e pedagógica, mas que guarda em suas raízes a motivação inicial de ter sido estimulado pela própria *ciência*, como veremos.

3.1. O aprendizado *na ciência* e a mobilidade dos *encantos*

3.1.1. A fama de Roque

Entre o povo de Rodelas, há um exemplo bastante conhecido de aprendizado *na ciência*, que conta sobre Roque Moisés, um reputado mestre que nos anos 1950 partiu com alguns Tuxá para Pirapora-MG. Dizem que Roque foi o último grande falante "da linguagem", "da língua" ou "do linguajado" – expressões que por vezes surgem como designativas de uma competência comunicacional em língua indígena, reificando o sintagma "a língua" e reforçando a relevância simbólica que tal ideário de idioma, aos moldes de uma ideologia linguística, apresenta entre seus falantes (Maher, 2010: 151, n. 6).

Esse semantismo político, simbólico e reificado que "a língua" assume em alguns contextos de reivindicação étnica sobrepõe-se à dimensão ritual *da língua*, como vimos grafando até aqui. Por maior que seja a imprecisão, é mister notar que algumas situações favorecem o uso do itálico sem maiores dificuldades, quando por exemplo o pajé Armando ou outro especialista ritual – ou índio *regimado* – pronunciam-se em dado contexto de prática da *ciência*, em *trabalhos* ou de modo mais espontâneo e imprevisto. Quando *a língua* se manifesta por incentivo *deles*, ainda que seja falada por intermédio de um índio vivente, cremos poder pensá-la como categoria nativa eminentemente ligada ao complexo ritual da *ciência*. Quando "a língua" é reivindicada, seja pela coletividade de professores indígenas em busca de uma revitalização linguística, seja nos relatos da competência linguística de Roque, por exemplo, sua vinculação imediata ao complexo da *ciência* não se mostra tão evidente – ainda que suas raízes estejam, como vimos tentando demonstrar, tanto nos *brabios* quanto na *ciência* mesma. Por isso haverá variações entre *a língua* e "a língua" – e mesmo a língua, sem aspas –, posto haver contextos em que ela se apresenta diretamente acionada como expediente ritual, tal qual apresentamos no capítulo dois, e outros em que ela se insere num campo semântico mais vernacular, referindo-se a um idioma efetiva ou idealmente falado como competência linguística padrão, paralelo ao português.

Pelo que se conta entre os Tuxá, Roque seria capaz de se comunicar com os mais diversos povos indígenas do país, sempre em seus respectivos idiomas. Já falecido, teria aprendido a *ciência* e a língua – ou, em seu caso, as línguas – diretamente *deles*, tendo posteriormente legado tais conhecimentos aos filhos. Apresentaremos os Tuxá de Pirapora mais adiante. Por ora, é relevante analisarmos algumas das referências que os índios de Rodelas fazem ao velho mestre, porque Roque quase sempre surge nas conversas acerca da língua indígena como sendo sua referência

máxima, ainda que bastante específica dada sua trajetória de aprendizado *na ciência*, e não pelo *estudo* ou por uma política linguístico-pedagógica como os Tuxá de Rodelas hoje encampam.

É verdade que há, mesmo em Rodelas, referências a outros especialistas rituais reputados conhecedores da língua, como o finado mestre Padilha e mesmo o pajé Armando, embora este se pronuncie *na idioma* em contextos de irradiação mediúnica, no mais das vezes. A isso também retornaremos. De Roque, apesar deste ter conhecido a língua *na ciência*, diz-se ter sido capaz de utilizar seus conhecimentos linguísticos em contextos comunicacionais para além do ritual.

Tão logo cheguei à Aldeia Mãe, em agosto de 2017, o assunto da língua tuxá e da proficiência quase mítica de Roque foi-me apresentado. Janduir disse ser preciso ver "se a língua deles [dos Tuxá de Minas Gerais] é a daqui" – algo que pude tentar averiguar, meses mais tarde. Também Sandro me disse de um episódio em que foram a Brasília, juntamente a Roque e outros índios, em meados dos anos 1990. Lá, no Ministério da Educação, Roque teria sido sabatinado por uma "banca avaliadora", que talvez tenha aferido seu conhecimento de mais de "trinta ou trinta e cinco espécie de idioma" (nas palavras de seu sobrinho João de Deus, que permanecera em Rodelas, cf. Salomão: 2006, 138). Depois disso, já nos anos 2000 e ainda segundo Sandro, os Tuxá teriam conseguido um financiamento público para implementar projeto relacionado à língua, que àquela altura não teve sequência. Pude ouvir a mesma estrutura narrativa de Rosângela, filha de Roque e moradora de Pirapora, embora atrelada a outros acontecimentos históricos dos Tuxá – que, diferentemente da narrativa de Sandro e João de Deus, enfatizam o vínculo de Roque com os Tuxá de Ibotirama, um dos grupos que se origina a partir da mudança ocasionada pela barragem e com o qual Roque e seu grupo mineiro manteve contato mais intenso nas últimas décadas.

> Porque nós tava com uma dificuldade lá da Funai mandar uma verba pros índio em Ibotirama, naquele tempo mandava mesmo, eles descia na terra era de avião, era do exército, era da aeronáutica, era psicóloga, antropóloga, né? Tudo vinha. E ali chegava nas terra lá de Ibotirama, e teve uma dificuldade, o antropólogo exigiu o índio a cultura, o tupi-guarani. Quando teve essa dificuldade, quem que socorreu? O meu pai que era vivo. Aí meu tio, que era cacique [de Ibotirama, Manoel Novais], esse que tá doente, foi, fez uma viagem, marcou em Brasília uma reunião, naquele tempo, e levou meu pai. Chegou lá, meu pai ficou até na Funai. Naquele tempo era gravador que gravava, aqueles gravadorzinho, como é que fala? De fita, era de fita. Não tinha a vaidade, era de fita. Aí botaram meu pai pra falar o tupi-guarani. E botaram sete tribo de índio ao redor, pra ele comunicar. Pra ver se o que ele tava falando batia. Tá entendendo? Ele teve isso. Aí quando ele conversou com os índio tudo lá, tudo, Pataxó, Fulni-ô, tudo, foi falando e eles comunicando tudo, aí: "Realmente, vamos por aqui agora em tupi-guarani todas as palavra." Tinha ainda na Funai, naquele tempo, essa fita gravada em tupi-guarani que meu pai deixou. Mas só que os índio lá embaixo não aprenderam. (Rosângela Moisés, Pirapora, 30 de outubro de 2017).

Cabe determos atenção em certos elementos da fala de Rosângela. Para além da concordância com boa parte das histórias ouvidas, em Pirapora e em Rodelas, acerca da competência comunicacional de Roque, este relato apresenta importantes pontos de distinção. O primeiro, que por ora apenas apontaremos, é a ênfase no relacionamento mantido entre Roque e os Tuxá de Ibotirama, e não os de Rodelas. Por ter saído do Submédio São Francisco décadas antes da barragem de Itaparica ser sequer iniciada, os vínculos de Roque com o grupo de Ibotirama não surgem motivados pela dissensão causada pela CHESF. Além de vínculos de parentesco e grupos familiares a justificar tal relação mais próxima, haverá também certa rede de trocas e circulação de conhecimentos étnicos entre os grupos de Pirapora e Ibotirama. Valerá notar que o nome da escola estadual indígena que serve aos Tuxá de Muquém de São Francisco, município vizinho a Ibotirama onde também há aldeia deste povo, chama-se Escola Estadual Pajé Roque Moisés da Silva, num interessante cruzamento entre conhecimentos tradicionais, portados pelo reputado mestre, aqui denominado pajé, e a instituição escolar que reconhece a importância de seus saberes – ainda que no plano da homenagem nominal.

O segundo ponto importante é a referência de Rosângela a índios Fulni-ô e Pataxó na mesa de arguição da Funai. Embora os Tuxá de Minas Gerais – e parte dos mais velhos de Rodelas, como veremos referido em conversa com Pitiu Libana – considerem as línguas faladas pelos mais antigos como sendo, ou podendo ser, tupi, tupi-guarani e/ou guarani, a relação linguística com Pataxó e Fulni-ô em tudo se distanciaria dessas filiações linguísticas. Isso porque estes dois povos falam idiomas pertencentes ao tronco macro-jê, e não macro-tupi ou tupi-guarani (no caso dos Pataxó, patxohã, cf. Bomfim, 2012; já para os Fulni-ô, yathê, cf. Pinto, 1956). Claro que a rememoração de um episódio ao qual Rosângela pode nem ter assistido pessoalmente não implica uma descrição fiel ao acontecido. Poderia haver, dentre os índios com os quais Roque teria falado em Brasília, tanto Fulni-ô e Pataxó quanto representantes de outros povos cujas línguas se aproximassem das compreendidas pela família tupi-guarani. Em um exercício de imaginação, a julgar pela concepção tuxá de que Roque falava com todos os diferentes índios por meio das línguas *na ciência*, sua comunicação poderia ter ocorrido tanto em tupi quanto em yathê, patxohã e assim por diante.

Essa sobreposição de diferentes línguas e povos num mesmo relato, tanto mais significativo por ser ancorado na competência *na ciência* de Roque, coloca-nos ainda outro ponto relevante. Vemos, na fala de Rosângela, algo que veríamos retornar em diferentes ocasiões durante nossa estada junto aos Tuxá de Minas Gerais. Em diferentes momentos ouvimos, de diversas pessoas, a concepção de que Roque teria competência linguística em "tupi-guarani". Tal compreensão merece destaque pois carrega consigo a concepção de tupi-guarani como um idioma, e não como uma família linguística que comportaria em si diferentes línguas, como o tupinambá ou o

próprio tupi antigo (Rodrigues, Cabral, 2012). A própria Rosângela diz ter aprendido o tupi-guarani com seu pai, e ter possuído, a certa altura, um reconhecimento da Funai para que se tornasse professora dessa língua. Não se tornou, entretanto, e permaneceu fora dos quadros de servidores da instituição.

O primogênito de Roque, de nome Geraldo, também afirma saber algo, embora muito pouco, do tupi-guarani que teria aprendido com o pai. Geraldo hoje é presbítero, e segundo a cacica Anália não participa da *ciência* ou do engajamento político que o grupo de Pirapora tem buscado consolidar. Mas a isso retornaremos no tópico seguinte. Mantenhamos a atenção, neste instante, sobre a nomenclatura dada por Roque ao idioma que falava: tupi-guarani.

É certo que essa concepção nativa da língua, contrastada aos conhecimentos técnicos da ciência acadêmica, não necessitam coincidir para que adquiram forte potencial de mobilização simbólica, política e étnica, como aliás vimos para o caso Dzubukuá, e ao qual retornaremos. Roque, cujo português era "muito puxado", e que "falava as coisa muito errada", isto é, cujo domínio do português parece ter seus limites, de acordo com a memória de suas filhas, não obstante sabia *na ciência* os caminhos pelos quais se comunicar com diferentes povos. "Tupi-guarani", portanto, poderá aqui ser compreendido do mesmo modo reificado que a linguista Terezinha Maher observa na expressão "a Língua" (Maher, 2010: 151, n. 6), reificação que amplia os sentidos possíveis do engajamento comunicacional, do entendimento nativo – e da ideologia linguística – desses sujeitos, em vez de restringi-los.

A variação terminológica aparecerá não apenas na possível reificação que Roque, segundo se conta, fazia do nome do idioma, mas até na fala da atual cacica Anália. Buscando esclarecer minhas dúvidas quanto à nomenclatura e filiação linguística dos idiomas falados por ela, seus irmãos e por seu pai, a cacica também derivava as indicações linguísticas entre o tupi-guarani, que Roque afirmava falarem, o tupi, e mesmo o guarani e o Dzubukuá.

> [Leandro] De onde que vem o conhecimento atual de que a língua dos Tuxá é o Dzubukuá?
>
> [Anália] Sim, que até então nós também não tinha esse conhecimento. Mas aí, o Mestre Roque dizia que o tupi era pra falar com os índio do litoral.
>
> [Leandro] Sim. E ele falava? Foi isso que ele ensinou pra vocês?
>
> [Anália] Sim. E falava também… ele falava o Dzubukuá.
>
> [Leandro] Mas ele usava esse nome, já? Pra falar da língua?

> [Anália] Ele só falava o guarani. Ele falava o guarani, né? Ensinou… ele falava com nós sobre o guarani, ensinou. O tupi-guarani.
>
> [Leandro] Sim. E aí pra falar com o povo do litoral?
>
> [Anália] Sim. Ele dizia: "Ó, minha filha, a língua é o tupi-guarani". Aí eu perguntei… aí, o Guga… os índios lá fala… e ele dizia que aprendeu essa língua através dos *encanto*, né? Dos… dos *encantado*. Quer dizer, eu acho que toda história da língua se dá também nessa questão, né?, dos *encantados*, da *força espiritual*. É tanto que se você for… Tem hora que eu fico assim, essa necessidade de estudar, de querer conhecer… Que quando se refere também lá na… na queda da Torre de Babel, muitos quando foram teimar, falaram línguas de outras nações. Quer dizer, isso ali foi um *espírito da língua* que automaticamente apoderou-se daquele povo, e… Então assim, a… *a língua, a fala, ela é consistente de espiritualidade*. Porque assim, você assim pode ver que outras religiões, existe diversos segmento de religiões que eles abrangem a uma só… a cada nação. Por exemplo, os africanos têm as línguas. Mas existem as aldeias, que têm dialetos diferentes de outros. Existem povos diferentes de outras, de outras tribos, né? Que são denominado por tribos. Desde o tempo do pai que é determinado por tribo, né? Então assim, existe essas… essas implicâncias, que… Eu não digo que é implicância. Existe esse… esse enigma, *porque a língua ela é enigmática*. E então, Leandro, eu vejo assim que *a língua do povo Tuxá é uma língua que vai aparecer muita surpresa*. Elas têm muita surpresa. Que até então nós temos interesse muito grande de querer desvendar *de que nação que nós viemos*. Qual é a nação? Assim, eu não gosto que… Quando eu chego lá na aldeia, primeira vez que eu cheguei na aldeia, eu tava na praça…
>
> [Leandro] Na aldeia em Rodelas?
>
> [Anália] Em Rodelas. Com minha tia, mãe de Uilton [Anália], que tem dois meses que faleceu… E nós tava sentada lá na praça, aí Doutor, o pai de Sandro passou. Quando passou, ele… Prima Rosarinha: "É filha do Mestre Roque". Aí eu fui e falei com ele, eu tava sentada naquela praça, aí eu virei pra ele e disse assim: "oremanguá tepoyekuá". Aí quando ele viu aquilo, ele: "Bora ali de minha mãe". Aí me levou lá no centro da finada Bezinha. Aí fumamos *malaco*, aí vieram as cabocla velha, e foi aquela… aquela coisa linda. Aí, assim, converso, falo as *expressões que vêm na minha mente*, eu falo. Mas se for pra deduzir na escrita, tem a dificuldade de… na escrita. Que palavra é essa, né? Então são algumas palavras. Por exemplo, o *malaco*, que é o cachimbo. O anjucá. Então existe vários sons que a gente conhece, mas que a gente fica querendo entender, sabe? (Pirapora, 02 de novembro de 2017, grifos nossos).

À variação nominal dos idiomas potencialmente falados por Roque, assim, soma-se imediatamente a compreensão de Anália de que o potencial da língua é ao mesmo tempo *espiritual* e *enigmático* – e notemos a dimensão bíblica que Anália dá ao entendimento sobre variação linguística. Tal apelo a Babel é certamente exemplo de ideologia linguística carregada no bojo de tradições cristãs presentes no Brasil, seja por meio de um catolicismo popular, seja pela contemporaneidade cristianizada de muitos povos indígenas, dentre os quais os Tuxá. Ou seja, ainda que identificável pela ciência (linguística, antropológica), a língua conhecida por Roque porta

também uma dimensão da *ciência* que extrapola os conhecimentos acadêmicos – embora não os dispense totalmente, como Anália demonstra ao "querer entender" a escrita, isto é, ao querer dominar códigos que a competência *na ciência* não confere. Tornaremos a este problema mais adiante e também no capítulo seguinte, quando consideraremos políticas pedagógicas e o papel da escola na política linguística tuxá.

Em algumas oportunidades, a pajé Analice me diria falarem outra língua além do tupi, também transmitida por Roque. Será válido notar a variação nominal desse outro idioma que Analice indica existir: *maracuá*, *maracatu'era* e/ou *maracaturera*, que a pajé pronuncia de formas distintas – a meu entendimento, ao menos – em diferentes momentos. Talvez os três nomes se refiram à mesma língua – "língua" no sentido simbólico e reificado de Maher (2010), não necessariamente compatível com uma ciência linguística descritiva, estando mais próxima da ideia de *uma idioma*, como já apontamos. Quando me diz do *maracuá*, Analice informa ser idioma que usam para falar entre si e também "na mesa", quer dizer, na modalidade de *trabalho da ciência* que no capítulo anterior pudemos esboçar brevemente. A pajé ainda me diz que, quando jovens, os irmãos falavam nessa língua para que a mãe, não-indígena (embora descendente de Tupinambá), não os entendesse. A isso, conta, a mãe ralhava e exigia que falassem em português.

Anália ainda descreve um acontecimento que cremos convergir com certas práticas linguísticas *na ciência*, que o pajé Armando também afirmaria. A cacica diz falar "expressões que vêm na mente", e já vimos como tal concepção é frequentemente relacionada ao *trabalho na ciência*, isto é, ao ponto de contato entre *força* ritual e comunicação cotidiana. O episódio da performance ritual do pajé Armando quando da visita de pesquisadores da UnB a Dzorobabé, como descrevemos no capítulo anterior, já nos evidenciou tais correlações. Parece-nos, ainda, haver um claro entendimento de que tais expressões *na língua* encontram-se cerzidas na prática ritual da *ciência*, pelo que Anália, falando a Doutor *na língua*, teria sido levada para compartilhar um espaço de convivialidade ritual no "centro de Bezinha". Caberá relembrar que os Tuxá em Rodelas organizam-se naquilo que chamamos de grupos político-rituais, bastante vinculados a organizações também familiares. Não haveria coincidência entre os *troncos* ou grupos político-rituais de Doutor (Juntá/Jurum) e Anália (relacionada ao tronco dos Anália em Rodelas), ambos caciques, mas o relato desta nos apresenta a *ciência* atuando como verdadeiro catalisador de relações sociais.

A chamada que Anália narra, quando do encontro com Doutor, também estabelece o que este tópico visa tratar: a fama de Roque. Segundo Anália, ela teria sido apresentada como "a filha de Roque", o que não carregaria em si maiores sentidos além daqueles que envolvem a rememoração de parentescos e o reconhecimento de vínculos comunitários e étnicos. É absolutamente comum que as pessoas sejam apresentadas, nas aldeias Tuxá, pela relação de

parentesco que compartilham com pessoas mais conhecidas e/ou mais velhas: filho de fulano, neta de beltrano, e assim por diante. Prática, aliás, em nada exclusiva deste contexto indígena, mas presente em uma infinidade de campos etnográficos, indígenas ou não. O que talvez especifique essa prática comum, no caso aqui apresentado, é a sequência de acontecimentos: Anália não é apenas "a filha de Roque", como *fala na língua*, assim como o pai.

Retornemos a Roque, portanto. O que salienta sua importância para o entendimento dos processos de aprendizado *na ciência*, que aqui podemos chamar de cosmopolítica linguística, é menos sua célebre proficiência e mais a maneira de sua aquisição, segundo relatos. *Na ciência* Roque tornou-se detentor de variados conhecimentos cosmológicos indígenas, tornando-se entendido em inúmeros modos de relacionamento cosmopolítico e interétnico, considerando sua propalada capacidade de dialogar em línguas indígenas várias. Tratemos, pois, de apresentar certas narrativas dos Tuxá de Rodelas que tomam Roque como caso exemplar, e dela tiremos algumas indicações sobre o ponto que acima denominamos de aprendizado da idioma exclusivamente *na ciência*.

O evento mais notável envolvendo Roque, sempre narrado pelo pajé Armando e já transcrito por Salomão (2006: 102), diz respeito à aquisição de seu conhecimento daquilo que chamamos complexo ritual da *ciência*. Segundo o pajé, Roque era ainda moço quando um especialista ritual não-indígena, também habitante de Rodelas, o desafiou com relação a seu conhecimento ritual. Roque não sabia de nada, diz o pajé, e não tinha qualquer competência na *ciência* até então. Jovem, ele pouco frequentava os *trabalhos* de forma ativa, mas o curador não-indígena ainda assim o incitou a se confrontarem na *ciência*. Benedito, o curador desafiante, insistia para que confirmassem "quem é mais *sabido*", ele ou o Tuxá, ao que Roque respondia: "eu não sou *sabido*; *sabido* é você, que sabe curar o povo."

> Aí o curador jogou um negócio nele, ele caiu lá no chão e ficou enrolando, e ficou no chão e vem [inaudível]… [E – na história – alguém intervém] "Seu Benedi…"; o caba chamava Benedito; "Seu Benedito, acuda o rapaz, Seu Benedito! Rapaz tá se acabando"; e ele dizia "Não, isso aí é problema dele." Aí, quando ele levantou… isso eu conto, que ele me contou… Ele… deixou o Benedito. Aí sentou… tinha um pau assim lá no terreiro… Aí chegou e sentou embaixo do pau. Triiiste… do que tinha acontecido com ele. Ficou ali… como eu já disse, ele não era cab… índio da *ciência*, não era índio que dançava toré, nada. Era muito difícil ele dançar toré. Sentou lá, ficou ali, baixou a cabeça um pouco. Hum! Quando o caba viu foi Benedito tirou um grito, caiu lá fora! Aí rolou no chão, e rolou no chão, e a *peia* caindo, e rolando, e rolando, e rolando. Aí o outro: "Seu Roque!, Roque!" … ele chamava Roque… "Acuda o rapaz!" Ele disse "Não. Não"… *Eles* deram uma surra nele, até a hora que quiseram. [Eu pergunto: "No curador?"] Siiim, no curador. Aí quando ele… levantaram… aí ele disse. Chegou na mão de Roque e disse: "Roque, nem eu sou mais do que você e nem você é mais do que eu". [Inaudível; possivelmente *na língua*] Desse dia em diante *ele passou a curar*. E falar na língua.

> Ele falava na língua com todos índios do Brasil. Chegava em Brasília, aqueles Xavante, aquele povo ali, ele conversa com eles tudinho na linguagem. Ele entendia tudo. Não sabia de nada, *aprendeu dentro*… (Armando Apako, Dzorobabé, 16 de outubro de 2017).

De acordo com essa história, contada pelo pajé Armando, houve uma situação em que Benedito teria afetado Roque com alguma espécie de *trabalho* que fizera o Tuxá sofrer consideravelmente, rolando no chão e sendo impactado pelo que Benedito jogara sobre ele. Depois, já mais restabelecido e levando seu pensamento para a aldeia tuxá, para sua gente e seus mestres, Roque teria sido capaz de alcançar uma relação com a *ciência* que o fez virar o jogo: foi a vez de Benedito cair bolando no chão, levando uma *peia* deles. No fim do encontro, Benedito teria admitido não ser superior a Roque, e reconhecido a equivalência de ambos.

A partir daí, Roque teria se desenvolvido na *ciência*, intensificado suas participações em *trabalhos do oculto* e demais práticas rituais e cosmológicas que compõem o complexo ritual da *ciência*. Antes disso, segundo o pajé Armando, Roque "não sabia de nada. Até dançar toré ele dançava muito pouco. Frequentava muito pouco. Em toda a sabedoria dele, foi *eles* que deram. Não foi outro índio que ensinasse a ele, não. Foi *eles* mesmo. Que ensinaram a língua toda pra ele, tudo, foi *eles*… Foi *eles* que passaram".

Pitiu Libana, contando-me sobre o entendimento da *ciência* que uma importante mestra tuxá possuía, assim se expressou sobre sua competência na língua – e também sobre a de outros especialistas rituais:

> [Leandro] Maria Inácia, por exemplo, cantava na língua, falava na língua mesmo?
>
> [Pitiu] Falava na língua, sem carecer de tá com *caboclo* nela, sem carecer nada. Ela falava assim, normal… Falava. Roque falava também, que era o irmão de Antonio de Anália e tio de… de Gilmarzinho. Ele falava também na língua.
>
> [Leandro] Mas Roque falava era tupi, não era?
>
> [Pitiu] Agora é que eu não sei, rapaz.
>
> [Leandro] Já ouvi história de tudo quanto é língua ele falava, de todos os índio ele falava.
>
> [Pitiu] Não sei se era tupi, se era guarani. Na época eu era menina, né?
>
> [Leandro] Mas quando a senhora era menina já tinha pouca gente que falava na língua? Ou tinha mais gente ainda?

> [Pitiu] Dos que eu conheci, Maria Inácia, Maria Clara… Maria Clara era a mãe de João de Deus, que é o pai de Gilmarzinho. Ela falava na língua. Antonia de Policarpo, mas essa daí não cheguei nem a conhecer. Era a irmã de Maria Inácia, Antonia de Policarpo. Era muito *sabida*, ela […] Essa daí não alcancei não.
>
> [Leandro] E essa língua que o povo mais velho falava, parecia com *lelaindôa* [um dos estribilhos *na língua* que há em diversos toantes tuxá]? Ou era tipo muito diferente? O jeito de falar?
>
> [Pitiu] Rapaz, elas falava numa língua enrolada que ninguém entendia. Só elas mesmo.
>
> [Leandro] A mesma língua que os mestres falam quando vêm?
>
> [Pitiu] Sim, sim, a mesma língua. (Aldeia Mãe, 30 de novembro de 2017).

Notemos que Maria Inácia, renomada mestra antiga, falava na língua "sem carecer de tá com *caboclo* nela, sem carecer nada", isto é, sem a necessidade de estar, naquele instante, manifestando a *ciência* e/ou a presença *deles* – expediente que vimos ocorrer com o pajé Armando, e ao qual retornaremos mais adiante. Segundo Pitiu, o mesmo ocorreria com Roque.

Por sua competência ritual, Roque teria sido um dos afamados Tuxá que partiram em viagens a outros povos, sobretudo na região do Submédio, a fim de auxiliá-los no reforço de suas práticas da *ciência* (uma liderança, portanto, constituída pela mediação nos circuitos de trocas rituais que ajudou a promover na região, mediante rotas de peregrinação, como também o foram Acilon Ciriaco, entre os Truká, cf. Batista, 2005a, e Lázaro Gonzaga de Souza entre os Kiriri, cf. Nascimento, 1994: 280; Carvalho, 2011). Tanto Roque quanto sua mãe, Anália (que dá nome ao *tronco* dos Anália no CONTAM de Rodelas), reforçaram redes de troca e circulação de conhecimentos com os povos pernambucanos Pankará e Atikum, das serras do Arapuá e de Umã, respectivamente (cf. Grünewald, 1993; Palitot, Albuquerque, 2002: 134). Entre os Pankará, relatam-se "diversos episódios sobre a passagem de um grupo dos Tuxá, encabeçados por Cabocla Anália e Caboclo Roque, que frequentavam a Serra do Arapuá, na primeira metade do século XX" (Andrade, 2014: 68). Segundo os relatos, esses Tuxá também "iam para a Serra da Cacaria [que faz parte da Serra do Arapuá] participar das farinhadas, ensinar o Toré aos caboclos, e compartilhar informações a respeito dos seus direitos" (Andrade, 2010: 50).

A circulação de Roque e Anália seria importante também para o fortalecimento étnico dos grupos que os recebiam, para além do reforço e transmissão de conhecimentos rituais. Por meio de tais viagens e contatos teria sido possível, a estes grupos interessados, o entendimento sobre os modos de relação com os órgãos oficiais do Estado, sobretudo o SPI àquela altura, para a asseguração de seu reconhecimento étnico e direitos devidos a povos indígenas (cf. Carvalho,

2011). Manoel Antonio do Nascimento, o pajé Pankará conhecido como Manoelzinho Caxeado, conta ainda guardar certos objetos que seu avô coletara em suas viagens por reconhecimento dos órgãos oficiais, do início do século XX. Diz: "Eu tenho fotos do meu avô que foi também atrás dos direitos […] Tenho a lista velha com os nomes dos índios. A Carta do Mestre Roque Tuxá, por que nossa história foi toda recordada pelos Tuxá e nós também fomos dar respaldo aos Atikum quando vieram os homens de bota das esporas" (cf. Oliveira, 2014: 67-68).

O mesmo pajé Manoel Caxeado detalha algo da relação entre os Tuxá e a transmissão da *ciência* que facilitaram aos Pankará:

> Madrinha Amélia foi uma das primeiras índias a ser *doutrinada* pelos Tuxá. Quando a velha Anália conheceu madrinha Amélia disse: *essa cabocla aí tem ciência!* Foi aí que os Tuxá vinham muito aqui para a aldeia Lagoa para doutrinar Amélia. *Ficava essa transa de lá pra cá, de cá pra lá.* Parou um pouco quando Roque veio morar aqui na Serra do Arapuá. Roque Tuxá morou um tempo grande entre nós [por volta dos anos 1950], e depois foi de novo para a Bahia. Quem conta bem essa história é aquele menino sobrinho dele, o Ilton da Apoinme. (cf. Mendonça, 2013: 96, grifos nossos).

O "menino sobrinho dele, o Ilton da Apoinme", é evidentemente o cacique Uilton Anália, cuja atuação no movimento indígena e nos órgãos oficiais do Estado, como a Funai, colabora para que apareça nessas redes de circulação interétnica como um nome de referência. No próximo tópico veremos um pouco de sua importância para os atuais Tuxá de Minas Gerais, a quem ajudou a se engajar nos movimentos políticos e sociais. Fiquemos um instante mais com os Pankará. Além de Anália e Roque, mais rememorados pela constância com que atuaram junto ao povo da Serra do Arapuá – Roque tendo vivido meses entre eles –, outros especialistas rituais também são recordados. Assim se expressa o filho de uma renomada liderança pankará, Luiz Limeira: "Pai começou a brincadeira lá com os Tuxá (…) ele tinha uns parentes lá. E aí tinha o Mestre Roque, Mestre Antônio, Maria Pequena, Maria Viúva, esse povo. Foram eles que começaram (…). Depois pai se juntou com Domingo Amanso e dançavam naquelas serras tudinho" (Manoel Limeira apud Mendonça, 2013: 96).

Também a cacica Dorinha Limeira, neta de Zé Limeira, fará referência a Anália e Roque, reforçando não apenas sua reputação de especialistas rituais e entendidos na *ciência*, mas também seu papel de dinamizadores políticos na articulação do povo Pankará:

> Meu avô ficou sabendo que tinha esse SPI lá em Rodelas. Foi os mais velhos, a velha Anália, o filho dela Roque, que disseram para meu avô que a gente também tinha o direito do índio. Então tinha o chefe de posto lá que mandou meu avô procurar o chefe do posto da Serra Umã, que era mais perto e seria mais fácil para dar a assistência. Mas deram nada! Nem um nem outro, os filhos tiveram que sair

> correndo com meu avô da Serra para os brancos não matarem ele lá. (Dorinha Limeira apud Mendonça, 2013: 97).

O cacique Bidu, na Aldeia Mãe, me contou que Roque teria desenvolvido um trato próprio com a *ciência*, algo como um *trabalho* diferente daquele mantido pelos Tuxá em Rodelas. Tal diferença não seria exclusiva de Roque, entretanto, posto haver distintos modos de trato ritual com a *ciência*, como já demonstramos para Dzorobabé, sendo algo que ocorre também na Aldeia Mãe a depender dos *quartinhos* e grupos político-rituais. Bidu diz jamais ter visto Roque falar na língua, e supõe que essa história que o povo conta é só "de ouvir falar", como em testemunhos indiretos. Não obstante, Bidu afirma que nos *trabalhos* Roque falava na língua, assim como ocorre com o pajé Armando – e que os antigos, ao irem embora do *trabalho*, levam consigo "sua linguagem". Também em Rodelas, o pajé Armando contaria uma versão menos prestigiosa da circulação de Roque por Pernambuco, que as fontes citadas não mencionam e que aqui registramos para reforçar a multiplicidade – poderíamos dizer plurivocidade – das narrativas que envolvem recordações de trajetórias passadas. "Roque, quando ensinou lá na Serra, qual foi o pagamento que eles queria dar, que os índios queria dar depois que tava tudo feito, o pagamento que queriam dar a Roque, era matar Roque". Não sabemos afirmar se a serra a que Armando se refere é a do Umã, dos Atikum, ou do Arapuá, dos Pankará. Mas a narrativa, ainda que não encontre respaldo em outras falas colhidas pela literatura – e, de fato, se contraponha à memória positivada que os Kapinawá parecem lhe reservar – mantém um elemento que mesmo entre as filhas de Roque pudemos evidenciar: a ideia de que seu deslocamento rio acima foi devido por perseguição e ameaças.

A cacica Anália conta que Roque

> foi para o Rio de Janeiro, foi para pedir ajuda por causa dos conflitos com os fazendeiros e o povo dele corria o risco de ser extinto. Como ele tinha sido ameaçado, ele falou que não queria mais viver lá, ele precisava de sair de lá (Rodelas – Bahia), mas para ele sair e ter um convívio com o povo Tuxá era trabalhar na navegação. Assim ele ia poder navegar no rio trabalhar e não ia perder a relação com os parentes dele. Só que na medida que o vapor ia até Juazeiro na Bahia ele encontrava com alguns parentes que subiam o rio para compra madeira, eles compravam madeiras e desciam de rio abaixo, rio acima. Ai ele entrou na navegação como marinheiro, trabalhou 40 anos como marinheiro. (Cacica Anália, cf. Santos Júnior, s/d: 10).

Nos relatos de seus descendentes mineiros, Roque surge como uma figura de liderança dos Tuxá de Rodelas, algo que não pude constatar pelas narrativas ouvidas nesta localidade. Talvez sua já referida relação com os Tuxá que partiram décadas depois para Ibotirama, mais do que com os que ficaram em Rodelas, explique essa discrepância. Mas é certo que os exercícios de constituição de uma memória coletiva, que possibilite o autorreconhecimento étnico, jamais será homogêneo –

nem mesmo temporalmente. Reginaldo dos Santos Júnior, etnografando o campo social tuxá em Minas Gerais, recupera uma entrevista da cacica sobre seu pai, publicada na imprensa local nos anos de 1990. Segundo a matéria, lemos que:

> Ao chegar à civilização na taba Tuchás, no ano de 1928, Roque, o cacique sem tribo, disse que tinha apenas um ano de vida, e aos 19 anos de idade assumiu o lugar de cacique, transferindo a tribo para Pernambuco, onde ficaram com os "atrucuns", na Serra do mar, mas ali permaneceram pouco tempo por causa de atritos, retornando para Rodelas, em 1951. Ao chegar em nossas terras – lembrou Roque Moisés – as encontramos ocupadas por homens brancos, mas assim mesmo tentamos reavê-las, armando nossa taba. Assim que nos apossamos de nossas terras, os "coronéis" Teófilo, Anízio Basto e João Alexandre, tentaram nos expulsar, jogando contra nós os seus jagunços, e tivemos que resistir à jagunçada desses três "coronéis", para garantir a nossa permanência na terra que era nossa. Foi uma luta sangrenta que tivemos que travar com os jagunços – disse Roque. Eram as nossas flechas e lanças contra as carabinas dos coronéis. Mas nesse interim fui capturado, fugindo em seguida num barco subindo o rio São Francisco até a cidade de Abaré, donde rompi viagem a pé até Juazeiro, e de lá continuei indo até o Rio de Janeiro, onde tive uma audiência com o então Presidente Gaspar Dutra, em 1952, para pedir a intervenção do mesmo, na restituição de nossas terras. Do Rio de Janeiro voltei para Juazeiro, onde ingressei na Companhia de Navegação do São Francisco, isto em 1952, na qual até hoje sou marinheiro. Viajei muito no trecho compreendido entre Juazeiro e Pirapora, e atualmente trabalho aqui mesmo em Pirapora a bordo do Benjamim Guimarães (Barco de grande porte a vapor) que faz turismo de Pirapora a Guaicuí. (cf. Santos Júnior, s/d: 4).

Assim como Roque sai de Rodelas muito antes dos eventos da barragem de Itaparica, a constituição de uma memória referente aos pontos e períodos de seu trajeto sobrepõe distintas temporalidades e vínculos relacionais, inclusive interétnicos. Na citação, os "atrucuns" da "Serra do mar" certamente serão os Atikum da Serra do Umã, e causaria estranheza considerarmos sua narrativa sobre ter se tornado "cacique da tribo" aos 19 anos, portanto em 1946, se já não tivéssemos considerado longamente as possibilidades de organização política e de distintos grupos familiares, político-rituais, nos capítulos precedentes. De meados para o fim da década de 1940, portanto, Roque levará parte de seu grupo – ou aquilo que compreendia ser seu grupo, sua "tribo" – para Pernambuco e, mais tarde, para o norte de Minas Gerais.

A fama de Roque, que se concentra em sua pessoa – sobretudo pela reputação de entendido na língua *pela ciência* –, todavia vem desde sua ascendência, como vimos pelos relatos dos Pankará. Ou seja, Roque compartilha com Anália, sua mãe e *tronco velho*, o renome e a consideração que a ele lhe dedica a memória dos Tuxá – e de outros grupos. Anália, por sua vez, será tão mais significativa para a organização sociopolítica e ritual tuxá, em Rodelas e em Minas Gerais, quanto mais tivermos em mente que um dos *clãs* fundadores do CONTAM, como visto, é o de sua descendência. A fama de Roque, portanto, já se encontrava potencialmente presente em sua

relação com o *tronco*, sua mãe, e pelas viagens que fizeram a outros grupos étnicos do Submédio São Francisco. Em si próprio, a fama parece se consolidar ainda mais pelas formas com que foi capaz de lidar com a *ciência* – e pela forma exemplar pela qual se tornou *sabido na ciência*, como vimos. Agora, consideraremos sua fama como extensível também a suas *ramas*, isto é, a seus descendentes que hoje assumem posições de liderança política e ritual no engajamento étnico dos Tuxá de Minas Gerais.

3.1.2. As *ramas* de Roque

Embora este capítulo busque evidenciar modos de aprendizado tidos por tradicionais entre os Tuxá de Rodelas, não será despropositado mantermos a atenção um pouco mais sobre a linhagem de Roque Moisés e o povo de Minas Gerais. Afinal, se em Rodelas fomos por vezes instados a descobrir se as filhas de Roque ainda falariam na língua, tais qual o pai, essa relação histórica enfatizada pela ideologia linguística dos Tuxá de Rodelas torna-se em tudo relevante para compreendermos o complexo ritual da *ciência*, o aprendizado da língua *dos antigos* e o projeto de revitalização do *idioma ancestral* que vimos apontando como fundamentalmente vinculado às dinâmicas de territorialidade no Submédio São Francisco.

Roque, por volta de 1950 e um tempo após sua estada entre Pankará e Atikum, teria se estabelecido em Pirapora, na região hoje conhecida por Alto São Francisco, "cidade localizada justamente acima da junção do tributário [Rio das Velhas] com o rio principal [São Francisco]" (Pierson, 1972a: 70). Conta-nos este autor que Pirapora, nas primeiras décadas do século XX, possuía como aspecto característico "o movimento quase contínuo de migrantes em direção ao Sul", pelo que o governo federal construíra, no começo dos anos 1950, abrigos para eles. "Localizados nos arrabaldes da cidade, [tais abrigos] eram chamados pelo povo de 'Albergos' (Albergues) [e] podiam ser usados gratuitamente por todos os migrantes" (Pierson, 1972b: 54).

Pude ouvir de Rosângela Moisés referência a um desses abrigos, intrinsecamente relacionado à história de Roque e à chegada dos Tuxá em Minas Gerais:

> Mas depois que ele foi se acostumando mais aqui, ele trabalhou num navio, navegação, na Funai, a navegação aí da Fronave [Companhia de Navegação do Vale do São Francisco]. Foi encaminhado naquele tempo pelo albergue, tinha um albergue aí que vinha muito índio… Vinha índio de tudo que era lado aí, viajando pelo trem. As vezes sabia que ele morava aqui, vinha, trazia presente, trazia penacho, uns índio bonito os Pankara… os índio Xav… é, é os… Pataxó, aqueles que tinha muita tribo. E ele trouxe, ele trouxe a raiz pra cá. (Rosângela Moisés, Pirapora, 30 de outubro de 2017).

Rosângela atualiza, em sua fala, a migração de Roque desde Rodelas, no Submédio, até Pirapora, no Alto São Francisco, e pontua um episódio fundamental para o entendimento dessa trajetória. Roque, sendo empregado na companhia de navegação e subindo o rio até o sertão de Minas Gerais, tornou-se marinheiro das embarcações a vapor que transitavam com cargas e passageiros por todo o curso d'água. Como nos diz Pierson, esse tipo de marinheiro era "talvez ainda mais indispensável do que qualquer outro membro da tripulação [pois] combinam as ocupações de marinheiro, estivador e pau para toda obra" (Pierson, 1972b: 317). Nota o autor, ainda, que mesmo em águas mineiras, e mesmo em barcos de companhias mineiras, a maior parte dos marinheiros era composta por tripulantes baianos (Pierson, 1972b: 318; 569), decerto vindos da região das corredeiras, reputada a mais desafiadora de todo o curso do rio, compreendida "entre Juazeiro e a Cachoeira de Itaparica" (Pierson, 1972b: 556).

Assim como os Tuxá em Rodelas ocupam Dzorobabé fundamentados na experiência histórica que mantêm com o *território ancestral* e com a vivência fluvial que o complementa, os atuais Tuxá de Minas Gerais referem-se à viagem de Roque como estabelecendo um sentido de historicidade e experiência territorial também abarcada pelo rio. Rosângela nos diz que ele "trouxe a raiz pra cá", e tal afirmação carrega consigo uma multiplicidade de sentidos que valerá a pena explorar. Primeiramente, lembremos que em Rodelas o pajé Armando já nos dissera, no capítulo primeiro, que "a raiz" encontra-se "lá" em Dzorobabé, na terra dos antigos *brabios*. Rodelas, ele nos dizia, "é um galho". Como compreender, assim, a ida da *raiz* para Pirapora, junto a Roque?

De partida, parece-nos claro que a *raiz* mencionada por Rosângela guarda proximidades com as noções de *tronco* exploradas no primeiro capítulo. Nesse sentido, não apenas Roque seria a *raiz*, mas também sua mãe Anália, *tronco velho* que estabelece os vínculos de parentesco entre Anália de Minas Gerais e os Anália de Rodelas. A cacica Anália – que, claro está, deve seu nome a uma homenagem à avó – também dirá que a *raiz* "era nosso pai, e nosso povo que tá aqui". Com relação ao "povo que tá aqui", completa:

> Tia Maria [Emília Anália]. É a única viva que ainda tem, que nasceu lá [em Rodelas.] Então ela é essa *raiz*, e nós somos as *ramas*. Então assim, às vezes a gente tem se debatido… Eu fico nessa preocupação e nessa responsabilidade de querer ser mais do que quem tá lá. Quando a gente chega lá nós somos queridos, eles fala que nós somos… o tesouro deles. Mas eu digo não. Não sou tesouro não. Nós não somos tesouro. Nós apenas fazemos complemento daquele baú de tesouro que tem lá. Porque o tesouro tá é lá. (Cacica Anália, Pirapora, 02 de novembro de 2017, grifo nosso).

Em Minas Gerais, não foram poucas as vezes em que minhas conversas com os Tuxá evidenciaram sua relação de experiência histórica com o território baiano, ainda que muitos não

tenham tido oportunidade de visitar Rodelas e Dzorobabé. A consideração tuxá pela *raiz* – pelo "tesouro" – que "está lá", mas que também "veio" para Pirapora, estabelece um universo de sentidos em tudo atinentes ao que João Pacheco de Oliveira (1998) chamou de territorialização. Aqui também estaria presente a dimensão de uma territorialidade pensada a partir do sistema hidrográfico, cuja referência principal se mantém no rio São Francisco, revelando percepções indígenas de fluxos a circular rio acima e abaixo, mobilizando trânsitos rituais, políticos e étnicos – uma malha de circulação de pessoas, conhecimentos e formas variadas de organização, que expandem as possibilidades de parentesco e modos de vida em territórios dispersos, mas de algum modo relacionados a partir de continuidades e descontinuidades (ver, a esse respeito, Vieira, 2012, que demonstrou o rendimento de pensar um sistema hidrográfico para articular dimensões de historicidade, territorialidade e parentesco entre os Potiguara da Paraíba).

E esses sentidos não dizem respeito apenas à vinculação familiar – Roque, Anália, Maria Emília, índios nascidos em Rodelas –, mas também ao entendimento da *ciência* que tais antepassados possuem. A *raiz* que dá origem às *ramas* é metáfora vegetal de parentesco, mas também metáfora étnica de conhecimento ritual, para dizer o mínimo. Tal sobreposição de sentidos familiares e rituais carregará também sentidos territoriais e, poderíamos dizer com a cacica Anália, sentidos espirituais. Afinal, a *raiz* que Roque leva a Pirapora é também a potência da *ciência* e dos *encantados* que permitem a estes Tuxá uma nova forma de relacionamento com os territórios que passam a ocupar. Se quisermos desdobrar ainda mais as imagens metafóricas nativamente acionadas, valerá considerar que se Roque carrega consigo a *raiz*, e não uma semente – por exemplo –, a circulação da *ciência* entre norte da Bahia e norte de Minas Gerais não será apenas uma renovação, um renascimento da árvore tuxá, do *tronco* – Anália, neste caso –, mas uma efetiva transplantação: trazida a *raiz*, e não uma semente, a mudança territorial que Roque opera através do rio carrega consigo, também, a terra na qual a *raiz* já pôde se desenvolver.

O sentido da *raiz* levada rio acima por Roque, desse modo, amplia-se ao considerarmos as falas de suas filhas Anália e Analice, cacica e pajé, que a aproximam à dimensão da *ciência* e dos *mestres encantados*.

> [Anália] Porque quando nós começamos a tomar parte da *ciência*, que a *gaiola encantada* se abriu, foi quando nós chegamos na adolescência. O pai dizia: "Vocês não estão preparados. Mas um dia a *gaiola* vai se abrir e os *encantos* vai ser liberto." Minha mãe sempre falava: "Um dia a *gaiola* vai se abrir e os *encanto* vai ser liberto". Mas nós não tinha… não sabia.
>
> [Leandro] Mas ele já *trabalhava*, sempre *trabalhou*? Mesmo sem vocês saberem?

> [Anália] Sempre *trabalhou*. Nós era criado vendo ele ali no *trabalho*, minha mãe também participava, porque minha mãe também, por ela ter a linhagem [ser descendente de Tupinambá], ela… São processos assim que…. Quando os *encantos* chegaram, que veio a primeira vez, foi na Analice. Que ela já tinha esse chamado. Minha mãe não aceitou. "Roque! Roque! Cê tá doido! Tem que ter mata pra essas menina… Pros *encanto* ir pra mata!" Aí quando pegava o maracá e começava a sacudir, os vizinhos começaram a discriminar. "Já vem os feiticeiro! Os macumbeiro!" Aí foi chegando a tal ponto que a gente foi se estreitando e não tinha mais onde puxar o maracá e nem dançar o toré, né? Porque os vizinhos tinha nós como os feiticeiro.
>
> [Leandro] E isso é na casa onde Rosângela mora?
>
> [Anália] Sim, naquele *quartinho* ali. Tudo se dá naquele *quartinho* ali do fundo. Onde toda história começa, né? E meu pai era um homem muito tranquilo, ele era um homem que ele acreditava muito no tempo. (Cacica Anália, 02 de novembro de 2017, grifos nossos).

Roque, casado com Maria de Lourdes, descendente de Tupinambá, consolidou a trajetória de seu grupo em Pirapora enquanto trabalhava como marinheiro, mas também na agricultura na Ilha do Coqueiro, ilha fluvial pertencente a seu sogro. A exemplo do que ocorria na Ilha da Viúva, o Tuxá não apenas trabalhava a terra, mas *trabalhava* nela, executando rituais da *ciência* em meio às águas do São Francisco. Foi nesse movimento, pelo que nos contaram em Pirapora, que a *raiz* trazida por ele desde o Submédio elaborou espaços onde se desenvolver: pelos *trabalhos* na ilha, mas também pelo estabelecimento de uma rede intraétnica de transmissão de conhecimentos, pela qual sua *ciência* – inclusive da língua – teria sido transmitida aos filhos, e em especial às filhas Anália, Analice e Rosângela (também cf. Santos Júnior, s/d: 11). Tal rede, sobretudo a partir das agências e circulações contemporâneas de Anália e Analice entre povos do norte de Minas Gerais, como os Xakriabá, torna-se também interétnica, em um registro de relações já distintas daquelas presentes no Submédio São Francisco, graças à presença mineira de povos com diferentes processos históricos de territorialidade, territorialização e práticas rituais.

Rosi Tuxá também enfatiza o que compreende ser uma permanência das práticas rituais, da *cultura*, como chama. Diz ter sido isso que permitiu aos Tuxá de Minas Gerais se manterem relacionados, "como família", posto não possuírem terras e terem vivido na zona urbana de Pirapora desde os anos 1950. Sua indianidade não teria se perdido, assim, justamente pela continuidade do que entende por *tradição*. Quando passou a circular pelo movimento indígena regional e nacional, em 2011, conta não ter sofrido qualquer tensão ou estranhamento, pois compreendia sua trajetória de vida e histórico familiar como emaranhados ao que chamou de *tradição indígena* – sintagma que, assim como em outros contextos etnográficos, indica uma concepção nativa sobre certo universo compartilhado de símbolos e práticas socioculturais.

Casada com Irajá, um Pataxó do sul da Bahia que hoje vive em Pirapora, Rosi traça sua genealogia desde Maria Emília Anália, sua avó de criação – e "a única viva que ainda tem, que nasceu lá" em Rodelas, como nos disse cacica Anália. Maria Emília foi casada com Zé Luiz Cruz, que, segundo nos disseram em Pirapora e também de acordo com alguns comentários que ouvimos em Rodelas, foi um dos poucos membros da família Cruz (de Mestre Eduardo e do cacique Bidu) a partirem para Pirapora. A partir deles, todas as gerações são nascidas em terras mineiras. Isso explica a consideração de Rosi sobre a impossibilidade de um retorno ao território baiano: "Voltar para Rodelas não tem como. Não dá nem pra imaginar voltar pra lá". Apesar disso, ainda segundo Rosi, mas recorrente nas falas de Anália e Analice, a relação dos Tuxá de Minas Gerais com os *encantos* estabelece o rio São Francisco como referência de territorialidade e conexão com a *ciência*, seja no Submédio, seja no Alto São Francisco, conforme sugerimos com Vieira (2012) no sentido de pensar um sistema hidrográfico de base para os fluxos aqui observados.

A *ciência* de Roque, sua relação com os *encantados* e com o *trabalho*, desse modo, manteve-se tanto nas práticas executadas na Ilha do Coqueiro, "onde ensinava a língua, ritual" (nos dizeres de Rosi), quanto se mantém atualmente entre seus descendentes; se não mais na Ilha do Coqueiro, agora em outros contextos, como na retomada em que alguns Tuxá vivem desde 2015, num imóvel rural pertencente ao estado de Minas Gerais na cidade de Buritizeiro, a alguns quilômetros de Pirapora (Santos Júnior, s/d: 14).

Se retomarmos a fala de Anália, pouco acima, veremos que seu pai teria subido o rio com os *encantos* na *gaiola*, que se abriria no momento apropriado, dadas as condições propícias para que *eles* fossem libertos. Pela metáfora utilizada, pode-se pensar imediatamente em um aparato para o enclausuramento de animais, a exemplo das gaiolas de pássaros. Entretanto, *gaiola* também designa barcos de navegação fluvial, pequenos navios movidos a vapor ou motores abastecidos por outras fontes de energia. A justaposição de imagens torna a narrativa dos Tuxá de Minas Gerais algo polissêmica: Roque, *raiz* por ser antepassado, traz a raiz do histórico território tradicional dos Tuxá, no Submédio – seja em Rodelas, seja em Dzorobabé, cuja importância os Tuxá mineiros também dizem-nos ser fundamental. Com isso, possibilita que Pirapora e, mais contemporaneamente, Buritizeiro tornem-se territórios experienciados como terras de ocupação também tradicional; raízes, portanto. É à tradicionalidade possível na ocupação do território que farão referência, por exemplo, para reivindicar o imóvel ocupado em Buritizeiro como potencial terra indígena.

> A área retomada de 6.525,26 ha (seis mil, quinhentos e vinte e cinco hectares e vinte e seis ares), localizada no município de Buritizeiro/Minas Gerais, pertence ao Estado de Minas Gerais. A área "foi arrecadada pelo Estado de Minas Gerais, por meio de adjudicação judicial, em processo de execução fiscal, no ano de 2007" (Parecer 238/2015 – SEPLAG). O relato dos Tuxá é de que a referida área sofria

> ação de madeireiros, de criadores de gado e de plantadores de eucalipto e estava abandonada pelo Estado. (Santos Júnior, s/d: 15).

"Em Pirapora hoje tem uma faixa de vinte e quatro famílias", como informa a cacica Anália sobre a organização dos cerca de quatrocentos Tuxá residindo na cidade, "fora as que estão espalhadas por aí que foram embora para trabalhar em Uberlândia e São Paulo" (cf. Santos Júnior, s/d: 14). Sobre Buritizeiro, Anália diz haver "uma faixa de cinquenta pessoas" constantemente ocupando a aldeia Setsor Bragagá. Na ocupação, ademais, há a presença de alguns Xakriabá que acorreram a auxiliar o movimento dos Tuxá pela reivindicação territorial, com isso reforçando relações interétnicas no norte do estado e abrindo horizontes para o usufruto de uma terra indígena em região de consideráveis disputas fundiárias (Santos Júnior, s/d).

Ainda polissemicamente, e com o perdão da enumeração, a raiz que traz a raiz, permitindo que a raiz seja estabelecida em um novo território, realiza tal movimento a partir da agência constante dos *encantados*, de uma dimensão *dos antigos*, portanto. Na *gaiola* em que trabalha como marinheiro, e na qual sobe o rio para se fixar em Pirapora, Roque permite que os *encantos* e a *ciência* – que, lembremos, foram os agentes de sua aquisição de conhecimento, linguístico inclusive – cheguem ao norte de Minas Gerais, estabelecendo-se no Alto São Francisco, a exemplo de Pirapora e da Ilha dos Coqueiros, mas também em um seu tributário, o rio Paracatu que banha Buritizeiro e a aldeia Setsor Bragagá.

Se em Dzorobabé vimos a *força* da *ciência* e a presença coetânea dos *brabios* fortalecerem os modos de comunicação *na língua*, podemos considerar que a ocupação tuxá em Buritizeiro compartilha com a *autodemarcação* certos elementos cosmopolíticos importantes. Assim, se considerarmos que Roque e suas *ramas* possuem competência linguística em idiomas não-portugueses porque ele os teria aprendido *na ciência*; e se considerarmos que sua ida a Pirapora amplia a abrangência de ação dos *encantados* originários do Submédio, poderemos pensar para a territorialidade tuxá em Minas Gerais algo que pensamos para *a língua* Tuxá em Rodelas: o complexo da *ciência*, com suas formas de tratamento e práticas rituais variáveis a depender dos grupos em tela, permite aos Tuxá uma constante reelaboração de sua etnicidade. Seja uma etnicidade explicitada pela *força* do *território ancestral*, como em Dzorobabé, seja evidenciada pela manutenção de uma língua indígena aprendida *na ciência*, como em Pirapora.

> O povo Tuxá é *forte* na linhagem porque são guardião dos quatro elementos […] Cada família é guardião de um elemento. Quando Mestre Roque veio para Minas, ele trouxe os *encantos* na gaiola [… Só depois] eu fui entender que a gaiola é o vapor (Não era?) [Analice anui com a cabeça]. [Roque] dizia que *eles* estavam presos, mas ia chegar a hora [de se libertarem] e reinar… [Anália faz um gesto

> expansivo com as mãos, como se os encantos estivessem se dispersando pelo ar] (Cacica Anália, Pirapora, 31 de outubro de 2017, grifos nossos).

O entendimento da língua e *da idioma* obtido por Roque *na ciência* será, em Minas Gerais, o fundamento para toda circulação de conhecimentos entre esses Tuxá. Muitos dos cantos de toré que a pajé Analice conta conhecer foram, segundo a própria, ensinados por seu pai "nas cortinas", quer dizer, de forma discreta e oculta a não-indígenas – poderíamos dizer no *oculto.* Ela conta que, aos 15 anos, quando a *ciência veio forte* para ela, teve medo e não quis *trabalhar*. Mestre Roque teria dito, então, que ela não ficaria bem caso não *trabalhasse*. Após ter passado trinta dias numa "casa de loucos", teve alta ao aceitar "o chamado" e concordar em *trabalhar.* Não será demasiado lembrar que narrativas de enlouquecimento, adoecimento e quase morte costumam aparecer em relatos concernentes à aquisição de competências rituais, políticas e/ou espirituais em contextos indígenas, não apenas entre os Tuxá. Mércia Batista (2005a: 65-ss) explicita a semelhança desse tropo entre um histórico personagem truká, Acilon Ciriaco, que teria liderado os esforços pelo reconhecimento de seu povo, e mesmo João Gomes, liderança tuxá que alcançara o mesmo intento para seu povo. Como afirma a autora:

> essa imposição/obrigação aconteceu a partir de um certo momento de trajetória pessoal, defrontando-se com uma crise de saúde física ou mental. Aqueles que não passaram por uma crise de perda de saúde física ou mental, falam, no entanto, de avisos, pequenas lembranças que anunciaram um mal maior, caso não fossem levados em consideração. Desta maneira Acilon, e talvez João Gomes, passaram por uma crise pessoal, que implicou num aprendizado mágico-religioso. No caso do primeiro, o processo foi de tal ordem que culminou na obtenção de uma mensagem decodificadora do próprio sofrimento. Os 'encantos' lhe disseram que sua doença (loucura e perda do uso das pernas) só seria vencida através da 'descoberta da aldeia', o que significava a obtenção do reconhecimento para os aldeados da Assunção. (Batista, 2005a: 66).

Os *encantos* e a *ciência* – ou, para não criarmos falsas distinções, o complexo da *ciência* que os engloba – também surgem como motivação responsável pelo episódio pessoal de adoecimento e o subsequente aprendizado *na ciência*, com tudo que isso carrega de engajamento étnico, político e de disposição para o *trabalho*. A história do próprio Roque passa por episódio semelhante, muito embora não se narrem doenças prolongadas: antes, quando desafiado pelo curador, Roque teria levado uma *peia* dos *encantados*, e apenas depois de se recompor do verdugo foi capaz de estar entendido *na ciência*. A fala da pajé Analice evidencia o mesmo processo, e poderíamos seguir enumerando casos em que a literatura nos mostra similaridades (cf. Oliveira, 2006: 89-ss para o caso de adoecimento e cura do cacique Xicão Xukuru). No caso tuxá em consideração, muito antes da ocasião da "casa de loucos", a pajé Analice diz ter visto os *encantos*

nas águas da Ilha do Coqueiro, ainda criança. Ao perguntar ao pai sobre aquilo, ele apenas teria colocado o dedo indicador sobre os lábios, mandando-a ficar quieta sobre o que vira – para que a mãe e os irmãos não tomassem conhecimento daquilo, ela infere. Assim como Anália dissera da *gaiola*, Analice diz que os *encantos* esperavam *na jaula* antes de serem libertos.

Dado o recorte desta tese, não nos disporemos a delinear com maior detalhe o campo social tuxá em Minas Gerais para além do já esboçado. Haveria toda uma empreitada etnográfica a desenvolver caso buscássemos descrever os Tuxá de Minas Gerais nas dimensões de sua territorialidade – móvel e ampliada, desde Pirapora até a ocupação em Buritizeiro – e de suas relações interétnicas. Será pertinente notar, entretanto, que as presentes relações interétnicas dos Tuxá de Minas Gerais ocorrem numa rede que abrange sobretudo o norte do estado, tendo os Tuxá de Ibotirama como ponto de maior relação com seus ascendentes de Rodelas. Em certa medida, também o sul da Bahia compõe a rede de circulação e contatos interétnicos e interpessoais dos Tuxá em Minas Gerais, inclusive por relações matrimoniais com Pataxó, como o já referido Irajá.

Analice me diz que ela e o pajé xakriabá, de um dos povos norte-mineiros, "trocam figurinhas", especialmente por ele ter "perdido muito a *ciência*" que ela por vezes ensina. Mas, como enfatiza, ensina apenas "o que pode ensinar, mas tem coisa que é só do nosso povo". Quando pergunto sobre a diferença entre os rituais tuxá e xakriabá, a pajé me diz serem bastante distintos, e a isso acrescento outro questionamento: aprendendo coisas com ela, o pajé xakriabá não passaria a praticar rituais e tradições tuxá? Analice arremata dizendo que não, e que ele executa seus rituais na tradição xakriabá – o que apontaria, de certo modo, para a possibilidade de transmissão da *ciência* como substrato para o trato cosmopolítico, mas não necessariamente como conteúdos ou procedimento ritual regulado por práticas e expedientes específicos, algo que exploramos no segundo capítulo para os Tuxá em Dzorobabé.

Retenhamos, dessa apresentação das *ramas* de Roque, a centralidade da *ciência* – por vezes *cultura*, por vezes *tradição*, mas também *espiritualidade*, dentre outros termos usados pelo grupo mineiro. É tal centralidade que, como mencionado, possibilitará a esses Tuxá a compreensão do movimento étnico que dinamizam quando ocupam o território de Buritizeiro e fundam nele a aldeia Setsor Bragagá. E é também a *ciência* que permite continuamente o autorreconhecimento étnico dos descendentes de Roque, do *tronco* de Anália, e a manutenção – ainda que modulada com o correr do tempo – do conhecimento que ele alcançou *na ciência*. A "herança" desse entendimento ritual, segundo a pajé Analice, segue com ela.

Por essa herança, assim, e por essa presença da *ciência* e dos *encantados* que saíram "da gaiola" quando os Tuxá estavam prontos para ocupar um território e reivindicá-lo indígena, as *ramas* de Roque estabelecem na aldeia de Buritizeiro uma "nova raiz", ainda que mantenham no

plano da autorrepresentação étnica os vínculos com a raiz antiga, de Rodelas e Dzorobabé. É na aldeia Setsor Bragagá "que está a raiz" e a *força*, diz Analice. Ali, para além da típica capela ao lado da sede da fazenda, construção bastante comum em fazendas interior adentro, há também um espaço que a pajé denomina *igrejinha encantada*. A capela, com estátuas e velas dispostas em seu altar, apresenta algumas imagens de *encantados* que até então eu não tivera a oportunidade de conhecer – e que talvez não existam, naquela forma, entre os Tuxá de Rodelas.

Figura 25: Altar da capela na aldeia tuxá Setsor Bragagá, em Buritizeiro-MG (Foto do autor)

Figura 26: Detalhe da capela. Duas esculturas de *encantados*, os gêmeos Darrumarrê e Darrumarria, guardam a frente do altar (Foto do autor)

Alguns dos *encantos* saídos da *gaiola* em Buritizeiro são os gêmeos Darrumarrê e Darrumarria, Velho Cá Neném e Arferes Canela, como de resto já foi notado para os Tuxá em Rodelas (sobretudo a referência ao Velho Cá Neném, cf. Cabral Nasser, 1975; Sampaio-Silva, 1997). Quanto ao *encantado* Arferes Canela, como mencionado em Minas Gerais, este se encontra referenciado também em Sampaio-Silva. Quando o autor registra os nomes dos *malacos* ou "cachimbos-mestres" que simbolizam os *mestres encantados*, diz que o "cachimbo do pajé [Armando Apako] – herança de seu avô, o cultuado 'capitão' João Gomes –, chama-se 'Alferes Canela'" (Sampaio-Silva, 1997: 79). Também será pertinente observar a semelhança entre Alferes/ Arferes e o nome do *tronco* Arfer, versão *na língua* do *clã* formado por descendentes da família Cruz. Salomão já observara, em Rodelas, que:

> O nome Mestre Velho Cá Nenem, também lembra a estrutura dos nomes indígenas registrados em 1946 pelo agente do SPI, "Cá Arfer", "Cá Cangati", "Cá Quatix" […], podendo ser uma evidência de uma forma antiga de nomeação dos índios, uma vez que esse nome vem "dos muitos antigos", da "velha tradição". (Salomão, 2006: 127).

A presença do mesmo *encantado* em distintas localidades apenas reforça, em nosso entender, a pervasividade do complexo ritual da *ciência*, enfatizando também os trânsitos territoriais e as redes inter-regionais que possibilitam. Pervasividade e ubiquidade, aliás, que permitirão aos

encantos legitimar a compreensão nativa de que a raiz dos Tuxá se encontra em Rodelas e Dzorobabé, mas também ali no território mineiro.

Com relação aos gêmeos, apenas Darrumarrê falaria português, enquanto seu irmão e os *encantos* de outras *falanges*, segundo nos contou a pajé Analice, apenas se comunicariam *na língua*. Há animais *encantados*, como a pantera que se encontra representada no altar da capela, mas também a serpente encantada, que não possui imagem na capela e sim na *igrejinha encantada*, aonde Analice me leva. A *igrejinha* é uma clareira aberta em torno de uma enorme gameleira, a algumas centenas de metros da sede da fazenda. Também há, no terreiro aberto com bancos de madeira em seu entorno, uma aroeira igualmente enorme que nasce entre as raízes da gameleira, erguendo-se como se a abraçasse.

Figura 27: Pajé Analice sentada na clareira que compõe a *igrejinha encantada,* na aldeia tuxá Setsor Bragagá, em Buritizeiro-MG. Ao centro, a gameleira de onde nasce uma aroeira (Foto do autor)

Permito-me extrair do diário de campo a entrada referente a tal momento, para que a imagem narrativa e a justaposição de referências e performances possam enfatizar o que temos tentado estabelecer: que o complexo da *ciência* mantido pelas *ramas* de Roque, originando em seu próprio procedimento de aprendizado *na ciência*, é expediente cosmopolítico que permite reconfigurar e dar sentido a uma etnicidade tuxá oriunda de uma trajetória político-familiar específica. Tal cosmopolítica permite que os Tuxá em Minas Gerais consagrem espaços e estabeleçam vínculos continuados de uma experiência histórica da territorialidade iniciada pelo

percurso no rio São Francisco, mas expansível a outros contextos, como a *igrejinha encantada* e a terra à margem do tributário Paracatu.

> Ao chegarmos, Analice se curva na entrada do terreiro, tocando a terra com os dedos e fazendo também um sinal da cruz. Entramos no terreiro limpo em torno das árvores, com bancos nas laterais e um restinho de fogueira num dos vértices (o mais distante da entrada). Sigo-a até o banco no extremo oposto da entrada, ela deixa a bolsa ali, coloca o cocar na cabeça e vai até a gameleira com o maracá, onde canta um toante em português e depois, *na língua*, tocando na árvore, faz nova oração. Ela me diz que "A raiz faz uma serpente", e me mostra a parte da raiz da gameleira que emerge do chão. "A serpente do encanto", complementa. Sentados, com ela fumando, diz "Essa gameleira foi mostrada num sonho para Dias [esposo não-indígena de Analice], antes de nós entrar no território. Foi ele quem achou ela na mata. A mata tava fechada." Depois de um tempo em silêncio, ela levanta e diz que vai me benzer com o ramo. Vai até o outro lado da árvore, arranca dois ramos de gameleira (ou um de gameleira e outro de aroeira?) e volta. Pede que eu levante e passa os ramos em meu corpo, desde a cabeça até as costas. Então faz com que eu pise, com o pé esquerdo, nos dois ramos (já estou descalço, a essa altura), e repita uma benzeção. As palavras dizem sobre estar livre de olho gordo, enfermidade, etc. Anoto o final: "Pras ondas cristalinas do mar sagrado/ Onde galo não há de cantar/ Cachorro não há de urrar/ E pagão não há de chorar." Depois disso, leva os ramos até os restos de fogueira no vértice do terreiro e os joga sobre as cinzas, suponho que para serem queimados quando houver *trabalho*. Diz que "Só de olhar no seu olho eu vejo se tem enfermidade". Há vários saguis pulando nas copas quando chegamos, e depois de um tempo eles vão para as árvores mais afastadas do centro. Também vejo um beija-flor numa arvorezinha próxima, quando estamos sentados, e no tronco da gameleira há abelhinhas jataí entrando e saindo por uma espécie de canudo na madeira, certamente um túnel para suas colmeias […] Saímos do terreiro de costas e Analice faz o mesmo sinal da cruz com os dedos na terra antes de se virar para sair completamente. (Anotações de campo, aldeia Setsor Bragagá, Buritizeiro, 5 de novembro de 2017).

Assim como Dzorobabé se mostra território favorável ao aprendizado *da língua*, pela presença dos *brabios* e por sua condição de *terra dos antigos*, a presença dos *encantos* e a trajetória de vida de Roque, com sua *ciência* aprendida *na ciência*, faz com que a aldeia mineira encontre pontos de desdobramento de seu próprio complexo ritual e cosmopolítico. Se para Dzorobabé ressaltávamos a importância da coetaneidade com *eles* no sentido de possibilitar um acesso à *língua* e à comunicação cosmológica, para Setsor Bragagá podemos inverter o movimento e tornar a apresentar o território ocupado como espaço potencialmente *forte* porque abarcado e protegido pelos *encantos* saídos da *gaiola*.

Se aqui aventamos a ideia de proteção, é por esta ter se mostrado ainda antes de nossa chegada ao norte de Minas Gerais, quando soubemos de um incêndio florestal que varrera parte da área da aldeia em Buritizeiro. Poucos dias antes de nossa chegada, os ocupantes da aldeia Setsor Bragagá, Tuxá e Xakriabá, foram surpreendidos por um foco de incêndio que, dizem, teve início na margem oposta do rio Paracatu. Pela sequidão da vegetação do cerrado àquela altura do ano, o fogo

rapidamente se alastrou e só a muito custo foi controlado, devastando cerca de 2 mil hectares de mata. Entretanto, como nos contaram na aldeia, o fogo "queimou tudo em volta, menos a *igreja dos encantados*. Foram os *encantados* que apagaram o fogo", nos dizeres de Analice.

Anália também diria que, ao visitar a aldeia dias antes do incêndio, tinha notado "sinais de desastre", como se soubesse – ou fosse alertada – que algo estava para acontecer. Analice, por sua vez, disse ter tido sonhos com o fogo, ou com a iminência do incidente – e já pudemos indicar, no capítulo anterior, a importância do sonho como expediente de comunicação com a *ciência* tuxá. A *igreja dos encantados*, claro está, é a mesma que visitei dias depois com a pajé: o terreiro em torno da gameleira de fato permanecera intocado pelo fogo, embora as chamas tenham lambido a vegetação até muito perto dali.

Para passarmos enfim às reflexões sobre a pedagogia da *ciência*, modo de aprendizado preferido pelo pajé Armando e já ilustrado pela história de Roque, consideremos brevemente algumas ideias sobre *tradução*, em sua dimensão comunicacional e antropológica – e por isso, cosmopolítica.

3.2. Tradução e transmissão de conhecimentos

Já pudemos antever certos limites relativos à comunicação do que se aprende com *eles na ciência*, quando tratamos das impossibilidades de enunciação em português de determinados conteúdos cosmológicos e étnicos – como sublinhado, inclusive, pelo pajé Armando e por sua filha Socorro Apako. O mesmo ocorre em Minas Gerais, mesmo que os Tuxá deste estado me sejam muito mais acessíveis e francos sobre seus entendimentos cosmológicos e rituais do que nossos interlocutores de Rodelas. Anália, por exemplo, conta-me em nosso primeiro encontro que certas coisas podem ser ditas para não-indígenas e outras não. Colocando a mão espalmada por trás da orelha, diz que fala apenas aquilo que *eles* permitem.

Nessa situação, Analice, também presente, colocou a mão sobre o pulso de Anália, baixando o braço da irmã que até então estivera em sua orelha, e as duas conversaram brevemente na língua. Imediatamente após o diálogo, Anália traduziu livremente o que Analice dissera: que as "histórias estão se cumprindo", e que minha presença ali auxiliaria a "escrever a história" do povo de Pirapora. "Você vai escrever a história de nosso povo", diz a cacica. "Porque quando a gente for para o *Reino dos Encantados*, vamos de mãos limpas. Assim é a vida [escrever histórias]."

Se a vida é escrever histórias, trata-se então de traduzi-las, transpondo-as de um registro a outro: do oral para o escrito, da memória difusa para a elaboração de uma narrativa rememoradora,

da língua (e da língua) para o português, e assim por diante (a esse respeito, cf. Severi, 1993, sobre desdobramentos e elaborações de eventos históricos a partir do exercício de significação de determinado grupo étnico). Tradução, aqui, significa um expediente comunicacional amplo e compreensivo, muito mais abrangente que apenas a versão entre distintos idiomas. No campo da linguística, essa compreensão ampliada de comunicação e tradução marcam presença ao longo de todo o século XX:

> tanto Jakobson […] quanto Benveniste […], em diálogo com Peirce […], distinguem a tradução linguística padrão, de uma língua para outra, daquela tradução intralinguística (refraseamento, glosa no mesmo idioma), e mesmo daquela tradução intermodal (por exemplo, de palavras para gestos, ou de descrição verbal para registro pictórico, ou vice-versa). (Hanks, Severi, 2014: 6, tradução nossa[29]).

E, assim como a variedade das opções tradutórias se mostra legítima, posto não haver versões estritamente equivalentes entre um e outro sistema de significados, também a compreensão etnográfica ganha concretude a partir das opções que estabelece – com o material etnográfico coletado, com as interlocuções mantidas em campo, e ainda com o campo de sentidos constituído pela justaposição de distintas vozes nativas. Nesse espírito, o que em capítulos anteriores denominamos por complexo ritual da *ciência* se mostrou como a dinamização de diferentes concepções sobre as práticas rituais e as relações cosmopolíticas – centradas no entendimento do pajé Armando, em algumas perspectivas de outros Tuxá envolvidos na *ciência*, nos procedimentos cautelares ou precipitados, no aprendizado *na ciência* e assim por diante.

Ficássemos apenas na consideração de que uma língua indígena – seja *a língua da ciência*, seja o idioma Dzubukuá – é um sistema de significações correlato e equivalente ao português, hoje falado pelos índios do Nordeste e do norte de Minas Gerais, incorreríamos em um etnocentrismo rasteiro. Afinal, traduzir não é apenas transpor uma palavra de uma língua para outra. "Se as diferenças entre as línguas se resumissem a isso – o chamado 'problema da nomenclatura' – traduzir seria muito fácil" (Britto, 2012: 14). Entretanto, o processo de tradução envolve mais do que o encontro de vocábulos análogos ou da apropriação de um léxico até então estranho ao falante de determinada língua – e, sendo assim, a revitalização linguística também passa pelo problema da tradução. O tradutor e teórico da tradução Paulo Henriques Britto dirá que "um idioma faz parte de um todo maior, que é o que denominamos de cultura; e as 'coisas' reconhecidas por uma cultura não são as mesmas que as outras reconhecem" (Britto, 2012: 14).

[29] No original: "Jakobson (1959) and Benveniste (1974), in dialogue with Peirce (1955), both distinguished standard linguistic translation from one language to another from intralinguistic translation (restatement, gloss in the same language), and eventually from cross-modal translation (e.g., words to gestures, or verbal description to pictorial blueprint, or vice versa)."

Não enveredaremos pela crítica terminológica e conceitual da cultura, tema antropológico por excelência, mas apenas recordaremos a passagem tão exemplar que Roy Wagner, ao refletir sobre a mesma problemática de sistemas de comunicação, isto é, linguagens e culturas, registra em seu *A invenção da cultura*. Diz-nos o autor que era impossível a seus interlocutores daribi compreender o que ele, antropólogo, fazia entre eles na Nova Guiné, pois "antropólogo" não lhes significava nada. Wagner, então, descobriu um neologismo daribi que cobria certa medida das acepções para "antropólogo", e este era *storimasta*, mestre das histórias (*pidgin* derivado do inglês *story master*, cf. Wagner, 2012: 71). Mas ainda assim faltava, ao termo *storimasta*, a rede de demais sentidos e ressonâncias culturais que "antropólogo" estabelece com outros elementos da tradição acadêmica ocidental. Daí dizer que "embora o termo tenha resolvido o problema da classificação, pouco contribuiu para tornar meu trabalho plausível para eles. Por que procurar saber as 'histórias' de outros povos, suas ideias e modos de vida?" (Wagner, 2012: 71-72).

A anedota serve para compreendermos, antropologicamente, que nenhum processo tradutório se dá sob o signo do universalismo, e que toda concepção de um sentido universalizável seria, no mínimo, etnocêntrica. Não se deve esperar que um sistema linguístico, determinado idioma, guarde equivalências incontestes com outros sistemas da mesma natureza, mas cujas especificidades estruturais e comunicativas divirjam. Nesses termos – considerar que tudo guarde um sentido platônico, ideal, e não uma multiplicidade de sentidos possíveis e variáveis –, partir "do pressuposto que a tradução é a captação do sentido, é separá-lo de sua letra, de seu corpo mortal, de sua casca terrestre. É optar pelo universal e deixar o particular. A fidelidade ao sentido opõe-se […] à fidelidade à letra" (Berman, 2013: 45). A expectativa de sentidos universais ou universalizáveis, poderíamos dizer, opõe-se às práticas concretas da lida com a *ciência*, com *a língua* e outros conhecimentos indígenas que aqui nos interessam.

Julgamos relevante, neste ponto, estabelecer a tese de que *a língua da ciência*, ainda que pressuposto ontológico (Almeida, 2013) para o entendimento do universo habitado, não implica uma esfera ideal de sentido, na qual as diferenças linguísticas estariam apagadas. Tanto não implica que, veremos, *a língua* tem demandado uma contínua elaboração por parte dos professores tuxá no que tange à inserção do projeto de valorização linguística do Dzubukuá no currículo escolar. O antropólogo e tradutor John Leavitt nota algo semelhante, amparado em reflexões de William Hanks e Carlo Severi (2014), ao dizer que é possível observar, seguindo as pistas aqui delineadas,

> uma tentativa de usar a ideia de tradução como alternativa para corrigir tanto os universais cognitivos quanto o pluralismo ontológico de realidades estanques, assim focalizando os processos de troca e transferência não apenas entre sociedades ("culturas"), mas também entre diferentes classes sociais, gêneros,

> agrupamentos de castas, internamente às sociedades, o que efetivamente define toda interação social. (Leavitt, 2014: 194, tradução nossa[30]).

Eis também nosso ponto: mesmo entre os especialistas rituais mais experientes *na ciência* e na comunicação com *eles*, essa concepção de um sentido universal não se mostra presente. Antes, a importância da tradução é enunciada mesmo por aqueles que se encontram mais próximos dos entendimentos pela *ciência*, como o pajé Armando, Anália, Analice e Rosângela Moisés, e mais afastados da interface escolar e acadêmica que veremos se estabelecer entre os professores de Rodelas. "Fica claro que, se tradução é equivalente ao processo de estabelecer interpretantes, então ela está no seio do entendimento, e isso explica porque Jakobson diz que a tradução *é* o sentido: compreender é produzir um interpretante imediato" (Hanks, 2014: 22, tradução nossa[31]). E mais: "o conceito de ontologia já não designaria 'concepções de mundo' relacionadas a diferentes linguagens, mas a um modo plural e assistemático de acionar constantemente distintas formas de pensar" (Hanks, Severi, 2014: 13, tradução nossa[32]).

O pajé Armando já demonstrara entendimento sobre registros linguísticos em distintos idiomas ao nos dizer, no fim do capítulo anterior, sobre a fala *na língua* quando em presença de não-indígenas. Ele dizia que certas coisas, não podendo ser ditas em português, eram faladas *na língua*, mas se o interlocutor ainda assim compreendê-las, "tudo bem; se não compreender… [risos]". A compreensão linguística do pajé guarda essa noção de acessibilidade aos diferentes registros: em falando *na língua* e movido pela *ciência*, Armando não diz comunicar algo que seria acessível *apenas pela ciência*, mas algo que teria a possibilidade de ser compreendido através de outras competências – linguísticas, certamente, mas talvez adquiridas pelo *estudo*.

A conversa na língua entre Anália e Analice, pouco acima, tem a mesma disposição. Falando em minha presença, comunicam-se de modo que eu não entenda, mas imediatamente realizam um processo tradutório, sempre contingente e adaptativo. Rosângela, contando-me sobre os *trabalhos* que outrora realizavam em Ibotirama junto a Roque, diz que "eles tinha mais canto assim em português. E tinha também canto na língua. Meu pai cantava na língua, eles cantava mais em português. Traduzia em português, o que que tava falando. E meu pai já cantava na língua, e eles traduzia". Mais adiante, diria também sobre a relação entre língua e cultura no que compreende como tradição dos Tuxá:

[30] No original: "we are seeing an attempt to use the idea of translation as an alternative both to fixed cognitive universals and to an ontological pluralism of sealed worlds, implying instead a focus on the processes of exchange and transfer not only between societies ("cultures"), but also between different social classes, genders, caste groupings, within societies, which in fact define all social interaction."

[31] No original: "It is clear that if translation is equated with the process of generating interpretants, then it is at the very heart of understanding, and we can see why Jakobson says that translation *is* the meaning: to understand is to produce an immediate interpretant."

[32] No original: "The concept of ontology would no longer refer to "conceptions of the world" linked to different languages, but to a plural and unsystematic way of constantly activating different forms of thought."

> [Rosângela] A *cultura* tem duas *línguas*. Tem também a língua do… do… como é que fala? Do… Tô tentando lembrar aqui, moço. Um dia desses eu tava conversando com o rapaz ele falou essa língua mesmo. Tem duas línguas que na *trodução* dos Tuxá eles fala, sabe? O *guarani* e fala também outra *linguagem* que eu tô tentando lembrar…
>
> [Leandro] Que você fala também?
>
> [Rosângela] Que a gente *troduz* também […] Eu sei que talvez você queira um pouco do tupi-guarani que eu possa falar pra você, explicar. *Explicar em tupi-guarani e depois em português* […] Uma vez mesmo eu tive aqui com meu irmão. Ele pediu pra mim *estalar* em língua e em português. Fiz um caderno pra ele, que acabou ele molhando e falou: "Eu quero aprender". Então falei, vou fazer o seguinte, não tem como aqui dar aula, eu vou passar pra você. Então ele trouxe um caderno, eu fui falando, ele foi escrevendo, depois *passou pro português*, depois acabou molhando tudo e acabou perdendo. E falou: "De novo", aí eu falei: "Agora de novo já tá mais difícil, você não tá tendo essa responsabilidade." (Pirapora, 30 de outubro de 2017, grifos nossos).

Já tivemos ocasião de refletir sobre o tupi-guarani entre as *ramas* de Roque. Aqui, é interessante observar a polissemia – fônica, inclusive – das ideias de *tradição* e *tradução*, de certo modo presentes no que acima transcrevemos como *trodução*, substantivo na primeira ocorrência, verbo na segunda. Rosângela, talvez inadvertidamente, sublinhará um processo que vimos observando ao longo desta tese, qual seja, certa dinâmica múltipla de produção e circulação de conhecimentos *na ciência*, mas também de sua produção e circulação em instituições sociais que à *ciência* se relacionam. A *trodução* dos nomes *na língua* que compõem o atual CONTAM, por exemplo, parece convergir com esse processo multifacetado. *Tradição* (elaboração de uma experiência histórica a partir de certos elementos heterogêneos, como os nomes *na língua da ciência* e a lista do SPI) por um lado, *tradução* (nominação *clânica* atualizando as estruturas organizativas da política tuxá em Rodelas) por outro.

Seguindo indicações de William Hanks e Carlo Severi (2014), poderemos situar com mais propriedade o questionamento que o pajé Armando me coloca quando, em Dzorobabé e já retornado de Minas Gerais, mostro a ele alguns áudios de Anália cantando na língua. Depois de muito tempo ouvindo os áudios que eu carregava em meu celular, sentados os dois no quintal de sua barraca na *autodemarcação*, o pajé notou que Anália, embora cantando na língua, não executava um processo de tradução que evidenciasse equivalências do repertório entoado:

> [Armando] Mas ela… ela não diz… ela não diz: "Esse canto aqui, hoje canta no português e é desta maneira." Não cita.

> [Leandro] Não. Só canta na língua, mesmo.
>
> [Armando] Só esse canto aí, agora, derradeiro que… deu… [Armando entoa uma versão em português de um canto gravado na língua por Anália] "Eu andei, eu…" é… Imitou um canto que tem no *trabalho*.
>
> [Leandro] Que tem em português?
>
> [Armando] Em português, é. Mas pra ela… Se ela tem dito: "Ó, esse canto aqui, na língua é deste modo, e em português é de outro jeito."
>
> [Leandro] Porque todo canto na língua tem o mesmo canto em português, não?
>
> [Armando] É, a mesma coisa, é. Se eu canto ele na linguagem, na língua, eu canto ele em português.
>
> [Leandro] Não tem nenhum canto que seja só na língua?
>
> [Armando] Tem, tem. Mas aí, que eu tô dizendo é que, pra pessoa saber mesmo tem que dizer: "Bom, esse canto aqui nós canta ele na língua desta maneira, e em português é deste jeito." (Dzorobabé, 16 de janeiro de 2018).

O pajé enfatiza a lacuna que observa no processo tradutório de Anália. Embora a cacica explique em português, ao fim de alguns cantos, sobre o que tais linhas se referem, ela não vincula suas versões na língua àquelas portuguesas, e isso lhe causa estranhamento. Por exemplo, ao fim de determinado canto Anália explica: "Esse é o canto dos *troncos velhos*, que quando a mãe chorava pelo lamento do filho, esse é o canto do lamento da aldeia tuxá." Imediatamente a essa explicação, Anália fecha a linha com o verso em vocalise que é de praxe em todo toré tuxá: "naê, naê narrê, naê naô/ ah, ê naê, naê naô/ ah, ê naê naô." Entretanto, aos ouvidos do pajé faltava a conexão entre essa linha, explicada que tenha sido, e sua contraparte em português. Nos dizeres de Hanks e Severi:

> Problema análogo surge ao considerarmos traduções intraculturais entre registros da mesma língua, mas significativamente distintos. Por exemplo, seria possível verter adequadamente, para registros não-rituais de uma mesma língua, a linguagem de um xamã em performance, ou de um executor ritual de modo geral? Seria possível traduzi-las de forma prosaica? (Hanks, Severi, 2014: 7, tradução nossa[33]).

[33] No original: "An analogous problem arises when we consider intracultural translation between significantly different registers of the same language. For example, can the language of a shaman in performance, or a ritual performer more generally, be rendered accurately in the ordinary nonritual versions of the language? Can it be translated into ordinary talk?"

Refletindo se a lacuna observada pelo pajé não poderia designar uma incompatibilidade dos Tuxá de Rodelas com a língua aprendida por Roque e suas *ramas na ciência*, questionei-o:

> [Leandro] E essa língua que ela tava cantando aqui, é a mesma língua daqui da aldeia?
>
> [Armando] É…
>
> [Leandro] Então elas devem saber a língua ainda, né?
>
> [Armando] Quem?
>
> [Leandro] Elas lá, as filha de Roque.
>
> [Armando] Ah, elas sabe. Não esquece, não. (Dzorobabé, 16 de janeiro de 2018).

O aprendizado *na ciência* legitima, nas relações interétnicas e intraétnicas (Tuxá e outros povos, Tuxá entre si), distintos entendimentos sobre potenciais de ação cosmológica, ritual e cosmopolítica. Pela perspectiva do pajé Armando, a fama de Roque e o entendimento ritual de suas *ramas* é algo análogo ao reconhecimento que, no capítulo anterior, vimos ser conferido pelo pajé de Rodelas à *ciência* dos Flechiá. Se deu "*na ciência* deles", ou seja, se eles – Flechiá ou, aqui, as *ramas* de Roque – foram capazes de compreender *na ciência* e elaborar, cada qual a seu próprio modo tradutório, determinados entendimentos rituais e étnicos, a validade do conhecimento está patente. Veremos agora como o aprendizado *na ciência*, já extensamente considerado nos tópicos anteriores – e mesmo nos capítulos precedentes –, abre caminho para o que pretendemos chamar de uma pedagogia privilegiada por parte do pajé Armando, ou seja, uma elaboração mais detida sobre modos e possibilidades de alcançar o entendimento ritual e os conhecimentos que se dizem derivar dos antepassados.

3.3. Pedagogia da mata e os métodos da *ciência*

Tendo sido *na ciência* que Roque alcançou o entendimento da própria *ciência*, aqui vislumbramos um trajeto recursivo muitas vezes defendido pelo pajé Armando como sendo o procedimento ideal para um índio chegar ao entendimento de tais assuntos. Também *na ciência* se daria o aprendizado da língua, com todas as suas implicações de contatos cosmológicos e cosmopolítico-pedagógicos, poderíamos também dizer. Depois de alguns meses de convivência

com os Tuxá em Rodelas, pude perguntar diretamente ao pajé o que ele pensava sobre o ensino da língua *dos antigos* na escola – a *língua ancestral* Dzubukuá.

Seu Armando respondeu-me, depois de refletir um pouco, como é de seu feitio, que esse modo de aprendizado "é um caminho". Um caminho, portanto, mas certamente não o único, nem mesmo o preferencial – sob seu ponto de vista. Sobre o *estudo*, diria:

> [Armando] Só não é como o índio aprendendo *na ciência*. Tem diferença. Que tem muita coisa que eles… que eles fala, que o índio falava diferente, né? Eles mesmo falava diferente. Hoje, já tão aprendendo pelo *estudo*, esses daqui… Então tá bom.
>
> [Leandro] E aí a língua do estudo fica diferente da língua da *ciência*, então?
>
> [Armando] Não, não é ficar diferente. É palavra… Tem palavra, né? Tem palavra, porque às vez eles tão dizendo de um jeito, mas o índio na língua dele… Você pode tá comigo assim, e eu falar alguma coisa, e às vezes ter outro, um que não seja índio, que não vai saber o que eu tô falando pra você, né? De um índio para outro índio.
>
> [Leandro] Sim. E no *estudo* dá pra saber, mesmo sem ser índio…
>
> [Armando] Uhum.
>
> [Leandro] E os mestre *na ciência* já falaram alguma coisa sobre esse *estudo*?
>
> [Armando] Não. (Dzorobabé, 16 de janeiro de 2018).

Mais adiante, veremos ter havido casos em que os *mestres* se pronunciaram referentemente a esse *estudo*, na interface já anunciada entre *ciência* e escola – ou *estudo.* Por ora, sigamos com o que chamaremos de pedagogia da mata. O pajé responde não serem propriamente diferentes, o aprendizado *na ciência* e aquele pelo *estudo*. Ainda assim, por vezes haveria coisas faladas de forma diferente, num e noutro caso. Especialmente porque, prossegue dizendo, *na ciência do índio* nem tudo foi falado, escrito e/ou registrado para ser sabido: *na ciência*, em sua linguagem, *na idioma*, um índio falando com outro poderia significar exatamente o que o *estudo* afeta e altera, isto é, uma conversa entre índios *na idioma* como algo *secreto*. Ou, no mínimo, eminentemente étnico. Pelo *estudo*, um não-indígena poderia também facilmente compreender contextos e mensagens que pela *ciência* permaneceriam inacessíveis.

> [Armando] Tudo é bom, mas a coisa boa é quando o cabra aprende… aprende dentro da *ciência*. Estudo… bom, mas não é como o cabra aprender dentro da *ciência*. Às vezes o índio não quer falar… Vamos dizer, que falou, às vezes tem

> coisa que ele não quer falar, que ele não falou pra deixar escrito ou o que seja. Ele não falou. Dentro da *ciência*, o que ele sabe, ele fala.
>
> [Leandro] Então tem coisa que a escola não consegue substituir, né?
>
> [Armando] Que ali eles procura, mas ele não falou certas coisas… Ele não falou tudo, não. Falou de um para o outro, dois índios. Tudo que se sabe… Ele não fala, né? Ele fala… Faz como a onça mais o gato. A onça pediu o gato pra ensinar ela a pular, pra pegar as coisas. Ele ensinou. Mas não ensinou o pulo da frente pra trás. E aí a onça foi esperar ele pra comer. Esperou ele lá no lugar, e quando ele foi passando ela *vá*! E ele… [fazendo gesto de um salto] pra trás. Aí ela: "Esse você não me ensinou não, viu?" [risos] Esse é o índio, né? Ele pode ter dito, feito muitas coisas, mas certos contos… ele não ensina. Fala de um pro outro, de um índio para o outro índio.
>
> [Leandro] E pra aprender tem que tá na *ciência*, né?
>
> [Armando] Roque ele aprendeu *na ciência*. Não teve… Não foi aprendido o que tá escrito. Aprendeu *na ciência*. Roque falava com todos índio do Brasil. Ele chegava em Brasília, tava aqueles Xavante, aqueles Cinta-larga, o povo lá do sul. Falava com todos ele, que eles entendiam o que ele dizia, e ele entendia o que eles falavam.
>
> [Leandro] E isso foi… O senhor viu isso? Ele conversar *na ciência*, na língua?
>
> [Armando] Era […] Esses índios de Ibotirama, hoje, todos eles não sabe a língua dos antepassados porque não quiseram. Roque andou foi tempo lá, com eles lá. Passava era mês lá, mais eles. Se o tempo que ele passou lá em Ibotirama, se ele tivesse vindo pro Rudela, a gente tava tudo aí, sabendo falar na língua. Ele vinha e aqui se interessava. Se interessava pra aprender. Lá não se interessaram. É porque ele não andava aqui… Às vezes vinha cá de passagem, de um dia pra outro, dois dia, um dia, e ia embora. Se eu me lembro bem, uma vez ou duas, parece. Só era lá em Ibotirama. Já era mais perto lá de… Pirapora. (Dzorobabé, 16 de janeiro de 2018).

O que aqui chamamos de pedagogia da mata, o acesso ao entendimento da *ciência* por meio da própria *ciência*, é diversas vezes elaborado pelo pajé Armando ao falar de outros povos e aldeias, sobretudo aquelas que se manteriam mais distanciadas "das coisas do mundo" – como a TI Tuxá em Ibotirama, área rural sem o constante contato urbano observado em Rodelas. Pompa (2003) já notara, para o período colonial, que Bernardo de Nantes incluíra em seu catecismo em Dzubukuá um elemento confessional em que inquiria explicitamente os índios aldeados ali: "Foste fazer vossa confissão antiga ao mato?" (Nantes, 1709: 129). A autora considera, portanto, que é possível "inferir que a prática da confissão encontrou, entre os Kariri, um horizonte simbólico no qual adquiriu sentido, a partir de práticas tradicionais. Mais uma vez, o 'mato' se configura como lugar simbolicamente carregado" (Pompa, 2003: 392).

Considerada a coabitação com *eles* retomada em Dzorobabé, como já aventamos, tal pedagogia poderia ser facilmente restabelecida, de acordo com o pajé. Afinal, os *brabios*, os que falavam na língua*,* "aqueles que ficaram…. aqueles que ficaram aqui na *mata*, eles tão rodando aí. Eles tão rodando". A *mata* e sua pedagogia corresponderiam, assim como a gradação histórica do encantamento de *brabios*, *gentios* e *mestres encantados* que sugerimos anteriormente, a uma diferenciação relativa ao processo colonial, de missionação, catequese e, contemporaneamente, urbanização e contato interétnico com não-indígenas. A *mata* seria espaço em tudo compatível com o "centro da jurema", complexo ritual da *ciência* e *reino encantado*, como os expusemos.

> [Armando] Agora… ó, a gente tem esse desejo de aprender a língua de nossos antepassados… E ninguém sabe, ninguém sabe como é e eu, bom, é o seguinte: aprender é difícil e é fácil. Aprender é difícil e é fácil. Mas aí […] tava eu falando pra ele, ó, pra nós hoje… pra nós hoje, do modo que nós estamos, é difícil. Além de nós morar junto [da cidade], tendo essa transação com esse povo que não é índio, nós moramos dentro da… na beira da cidade. Temos tudo o contato com o branco, o negro, o moreno. Isso atrapalha. Alguma vez mesmo eu disse aos índios [Kiriri de] Mirandela, conversando eu com eles lá, eu disse: olha, vocês aqui têm tudo, vocês têm tudo pra aprender […] vocês têm tudo aqui nas mãos pra aprender a língua de seus antepassados. Uma, que eles têm contato com o civilizado muito pouco. Eu ia dizendo a eles: olha, vocês têm aqui o contato com as pessoas que não é índio muito pouco. E outra, que vocês mora na mata. Tá muito fácil de vocês aprender. Tá muito fácil. Já nós aqui é mais difícil. Porque a gente tem esse contato grande com o povo que não é índio, aí atrapalha […] Como meu avô [capitão João Gomes] contava, a pessoa, o índio pra aprender isso ele tem que se afastar de muitas coisas, muitas coisas se quisesse aprender. E como ninguém aqui, nossa aldeia, quer fazer isso, como ele dizia, aí não… não aprende. Tem que se afastar, não ter contato com civilizado e outras e outras e outras coisas. Mas ninguém quer. Ninguém quer passar por isso. Aí só os mais velhos que vivia na mata aí, não tinha contato com branco, nem com negro, nem com ninguém, era só eles mesmo. Mas hoje não. Hoje o índio aqui vive tendo, fazendo todo o movimento com os branco e os moreno, é difícil o cabra aprender.
>
> [Leandro] O índio ele aprende, pode aprender com a mata? […] Aprende a língua com a mata?
>
> [Armando] Sim. É verdade. Se é onde anda os antecessores dele, se é na mata…
>
> [Leandro] Ah, mas ele aprende com os antigo, não com a mata em si?
>
> [Armando] Não… Porque *eles* mora é nas mata, né? E o índio vive, aquele índio que mora, que anda como ele era, que mora lá dentro dos mato. Aquele índio que anda remexendo aldeia tudo, aquelas terra que era… *eles* tão, e ele vai aprender. E aí ele vai aprender. Vão começar falar com ele na língua deles, e aí ele vai traduzindo pra ele. Aí fica na… cai na certeza. (Aldeia Mãe, 28 de setembro de 2017).

Poderíamos compreender a ênfase na pedagogia da mata como uma elaboração, não necessariamente intencional, de um regime indígena constantemente confrontado com o contato interétnico. Se é verdade que o Submédio São Francisco e os ascendentes dos atuais Tuxá há muito viviam em relações interétnicas, pelo que consideramos a partir de Pompa (2003) em nossa introdução, também será verdade que a invasão europeia e o posterior Estado brasileiro marcaram indelevelmente as cosmovisões indígenas e suas concepções sobre si. Não existe, pelo processo histórico Tuxá e sua relação com as missões e posteriormente com a cidade de Rodelas, qualquer garantia de relações sociais mantidas apenas entre povos indígenas, havendo, por outro lado, "o contato com o branco, o negro, o moreno".

Como temos considerado, o complexo ritual da *ciência* e a elaboração da experiência histórica na fronteira de expansão colonial nordestina (cf. Pacheco de Oliveira, 1998; Carvalho, 2011), em lugar de assentá-los como índios de "baixa distintividade", como quereriam os primeiros trabalhos etnológicos na região (cf. Carvalho, Reesink, 2018), talvez enfatizem sistemas de significação e circulação culturais eminentemente indígenas – o que a pedagogia da mata viria reforçar. Sem adentrar na revisão bibliográfica e teórica efetivada pelos autores com relação à etnologia do Nordeste, poderíamos seguir as considerações de Maria Rosário de Carvalho e Edwin Reesink quando arrematam:

> Não é à toa, então, que Carvalho tenha procedido à inversão do pressuposto normal no Nordeste e proposto que a hipótese de baixa distintividade prevalecente no campo seja mais aparente do que pressupomos. Realmente, muito embora seja bastante provável que, em certos casos etnográficos, a distintividade seja mesmo baixa, falta investigar melhor seu grau em muitas outras ocorrências e em domínios em que não se tem pesquisado sob esse aspecto. Afinal, a literatura comprova que mais de 450 anos de genocídios e etnocídios, no âmbito do regime de relação assimétrica, resultaram em povos indígenas que aprenderam a persistir em esferas socioculturais próprias, ocultando-as o máximo possível aos olhos dos dominantes, em particular na esfera social compartilhada com os últimos e em que esses outros exercem seu domínio. (Carvalho, Reesink, 2018: 94).

As diferentes mediações no aprendizado da língua também possuem, no caso tuxá, distintas instâncias de acionamento, e possivelmente diferentes modos de atualização de suas "esferas socioculturais próprias". Carvalho e Reesink encontrarão no trabalho de Alexandre Herbetta entre os Kalankó do sertão alagoano um indicativo dessas esferas, por mais que se mostrem de baixa distintividade à primeira vista. Dizem os autores que, para os Kalankó, a autonomia ritual desempenha papel fundamental para a autoafirmação étnica, e tal autonomia se dá no âmbito do que que chamam de "complexo pankararu" (Carvalho, Reesink, 2018: 89). Embora nomeado pela centralidade ritual e étnica do povo Pankararu, este complexo corresponderá a algo

que vimos ser comparável, se não equivalente, ao *regime* e mesmo ao complexo ritual da *ciência*. Se para os Tuxá vemos sua presença histórica e ritual entre Pankará, Atikum, Truká e Kiriri, o "complexo pankararu" abrangerá, por exemplo, os povos Kalankó e Geripankó de Alagoas.

A dinamização cosmológica que tal complexo permite, estimulando que aldeias de outros povos se afirmem etnicamente a partir da relação com o "complexo pankararu", também implica que "novos encantados serão acrescentados aos da aldeia de origem. Afiguram-se, então, a encantados específicos do lugar, aqueles que particularizam um povo autônomo. Desse modo, as novas unidades compartilham do mesmo complexo ritual, mas também dele se diferenciam" (Carvalho, Reesink, 2018: 89). Segundo os autores, apesar de Herbetta aderir à ideia de baixa distintividade, suas considerações etnográficas "apontam para uma riqueza cosmológica própria ao complexo pankararu que restará oculta se não houver etnografia e análise mais aprofundada" (Carvalho, Reesink, 2018: 89).

Quanto ao próprio trabalho de Herbetta entre os Kalankó, nele encontramos referência direta a um complexo ritual que aqui chamamos de *ciência*, mas que tem *na idioma* uma especificidade de entendimento ritual que já pudemos apontar. Refletindo sobre a competência ritual *da idioma* que o pajé kalankó Tonho Preto demonstra, por sua capacidade de compor torés (Herbetta, 2006: 49), ou seja, reelaborar linhas que integram tal complexo ritual, o antropólogo evidencia a música kalankó como sendo efetivamente *sua idioma*. O complexo ritual constituído pelo toré, *praiá* e *serviço de chão* é ali denominado "*a idioma*, dando a idéia da globalidade do sistema musical. Os outros povos que também possuem gêneros musicais afins, como os Tremembé/Ce, os Kiriri/Ba, os Tuxá/Ba e os Pankararé/Ba […], por possuírem algumas diferenças na música e na dança, teriam *idiomas* paralelas" (Herbetta, 2006: 118).

Se pouco acima vimos, com Hanks e Severi (2014: 6), que para a linguística existe a consideração sobre intermodalidade tradutória "(por exemplo, de palavras para gestos, ou de descrição verbal para registro pictórico, ou vice-versa)", com Herbetta vemos que tal intermodalidade se expande intersemioticamente, envolvendo performances coreográficas e musicais, a exemplo do toré, e também modulações cosmológicas em tudo afeitas ao complexo ritual da *ciência*. Afinal, a música kalankó, *sua idioma*, é ação cosmopolítica e intersemiótica que envolve distintos registros e códigos comunicacionais por vezes sincrônicos: o toré, por exemplo, "aponta a *terra,* lugar onde os Kalankó vivem e no qual a atuação do encanto é menor; o *praiá* indica a dimensão mediadora entre a *terra* e o *espaço* e representa o *mato*, possibilitando o contato com o encanto; e o *serviço de chão* que atua no *espaço*, possibilitando a ação direta do encanto" (Herbetta, 2006: 89, grifos do autor).

Caberá frisar, para os propósitos deste trabalho, que *intermodalidade* (como acima traduzimos *cross-modal translation*, cf. Hanks, Severi, 2014: 6) indicaria processos de versão entre códigos distintos, em certa medida fechados em si próprios (palavras ou gestos, descrição verbal ou registro pictórico, para mais uma vez mencionarmos os autores). Já a consideração *intersemiótica*, ainda que compartilhe com a intermodalidade uma multiplicidade de registros e sistemas de comunicação, apontaria para algo mais permeável: não para sistemas em certa medida fechados, mas potencialmente comunicantes e complementares entre si (palavras *e* gestos, descrição verbal *e* registro pictórico). O toré, peformance multimodal em que uma série de códigos concorrem para compor sua execução, seria passível de uma leitura, nesse caso, intersemiótica – tradutória, portanto.

A intermodalidade no plano intersemiótico da tradução, vale ressaltar, não corresponde a processos tradutórios "sinonímicos", quer dizer, em que haveria a versão "dos mesmos significados pelos diferentes sistemas significantes" (Menezes Bastos, 2017: 344). Carlo Severi demonstrará, a esse respeito, uma interessante rede de versões intersemióticas entre grupos indígenas do Alto Orinoco. Nelas, signos não-verbais, como o trançado yekuana ou a iconografia wayana, *transmutam-se* entre regimes modais, com as artes pictóricas traduzindo discursos verbais a elas relacionados (Severi, 2014; a respeito do fundamento semiótico da "transmutação", cf. Jakobson, [1959] 2007).

O seguinte relato do pajé Armando traz para o campo tuxá a compreensão dessa intermodalidade centrada *na idioma* e em seus distintos modos expressivos:

> [Armando] Os canto mesmo, canto *na idioma*, eles [mais jovens] não cantam. Eles não sabem cantar. Às vez eu ainda puxo assim, mas eles fica amarelando sem saber de nada, aí eu…
>
> [Leandro] Mas *na idioma* que o senhor diz é aqueles "rei na rá/ rei na rôa", né?
>
> [Armando] E outros e outros e mais. […] Em outras aldeia que eu já tenho andado, fomos lá nos índio lá do Mato Grosso, pra assistir… assistir eles dançando. E é tudo *na idioma*, né? Quando eles faz o ritual. Não é como nós aqui. Nós temos os canto bem esclarecido, né? No português. Aí, nós tava uma época lá numa reunião, que era quatrocentos e tantos índios, entre pajé, cacique e liderança. Pra lá de Brasília, um pouco. Era gente muita. Aí nós tava num salão, eu e Bidu, era só eu e Bidu. E dos Kiriri tinha um caboclinho também. Chamava… Ora, esqueci o nome dele. Que já era acostumado dançar mais nós aqui. Carlinho! Carlito… Não sei se você já viu ele. Parece que ele é sobrinho do cacique lá, parece que é sobrinho dele. E ele já era acostumado a dançar mais nós aqui. Ele já dançava na mesma pisada nossa… Eu era bom de minhas perna, Bidu também. Naquele tempo nós era novo. E nesse salão nós era nove, tinha até um da Paraíba também, no mesmo salão mais nós. E eles começaram, o… Ai, homem, esqueci o nome da triba de lá. Começaram a dançar embaixo, nós tava lá no sótão… E nós ficamo de lá olhando, da janela. Aí "vamo descer também, homem, vamos pisar um toré ali também". "Vamo". Aí

> vestimo a cataioba e descemos lá. Chegamo lá, ficamos lá e eles dançando, aquele ha hei hei hei ha hei hei. Quando eles terminaram, aí o cacique falou que eu ia puxar um toante da triba. "Pode". Aí nós puxemo. Eles pararam, ficaram tudo assim, ó… Naquele tempo nós pisava um toré bem pisado mesmo. Pisemo assim umas duas linha, eles ficaram tudo abismado. Dancemo umas três linhas. Aí paremo, aí… vieram, que era pra nós dançar mais. Que era pra nós dançar mais… (Dzorobabé, 4 de janeiro de 2018).

Note-se, no início da fala do pajé, a consideração acerca do distanciamento – ou do pouco envolvimento – dos mais jovens com *a idioma* que abarca complexo ritual da *ciência*, mas também pedagogia da mata e outras formas de engajamento cosmopolítico com *eles*. A dimensão interétnica presente no relato também estabelece a compreensão do pajé sobre sinais diacríticos e relações de distintividade. Em vez de utilizar adjetivos como "alta" e "baixa" para definir contrastividade, entretanto, poderíamos sublinhar o registro da intermodalidade tradutória para evidenciar a complexidade de certas "esferas socioculturais". Confrontando o que poderia ser visto como característica de "alta distintividade" dos índios do Centro-Oeste, com sua dança "tudo *na idioma*", diferente dos Tuxá com seus cantos "bem esclarecidos" em português, os índios da Bahia executaram suas danças e cantos rituais – vestidos com a cataioba, saia de fibras de caroá típica da região – e, por processos performáticos de modalidade específica, deixaram seus parentes "tudo abismado". Considerando a versão do pajé Armando, a tradução ali executada, a amplidão de seu complexo ritual da *ciência*, permitiram que *a idioma* dos Tuxá e Kiriri se colocasse no contexto comunicacional interétnico demarcando seu pleno direito e afirmando categoricamente sua indianidade.

Ainda, se tomarmos a ideia de ampliação do "complexo pankararu", acima mencionada, teríamos uma possibilidade de encontrar um seu análogo também entre Tuxá e povos a eles histórica e etnicamente relacionados, como Truká e Tumbalalá. Quando Carvalho e Reesink (2018) indicam que o "complexo pankararu" amplia-se e reforça a afirmação étnica de povos como Geripankó e Kalankó, referem-se também à circulação de *encantados* e práticas rituais pelos pontos de articulação de tal rede. No caso Tuxá, como o pajé Armando me contou certa vez em Dzorobabé, existiria a possibilidade de que seu complexo étnico – um complexo da *ciência* tuxá, talvez – estivesse já naquele momento expandido e abrangendo distintos povos. A referência é notável porque nos auxilia a conectar os pontos elaborados até aqui neste capítulo, e outros que aventamos anteriormente, sobretudo aquele relativo à circulação, pela *ciência*, de *encantados* e finados mestres:

> [Leandro] Seu Armando, que que acontece quando a pessoa morre? Como que cês… como que cês dizem quando a pessoa morre?

[Armando] Morre quem?

[Leandro] Uma pessoa… Um índio.

[Armando] Um índio? Hm… O índio mesmo, que é da *ciência*, ele quando morre fica descendo nos centro. Não é em todo lugar, todo centro, mas ele fica. Às vezes ele é… Vamo dizer assim, da nossa aldeia aqui, caboclo velho que tinha, nossa aldeia aqui, índio *sabido*… Eles não… Às vez, às vez tem vez que eles descem no *trabalho*. Mas às vez eles vão frequentar em outros *trabalhos*, de outras aldeia […]

[Leandro] Então quando o índio assim é da *ciência*, que ele às vezes vem no *trabalho*, que ele vem… fazer… É como se ele tivesse vivo, ainda, então?

[Armando] É.

[Leandro] Não é morto, morto, né?

[Armando] Uma época mesmo eu soube que Roque descia lá na… aldeia de Cícero Marinheiro [Tumbalalá]. Não sei se era verdade, se foi verdade. Eu era pra ter procurado… Ver se ele *baixava* lá.

[Pergunto se os povos dali sempre travaram relações entre si, algo que explicasse a presença de Roque no *trabalho* tumbalalá]

[Armando] Não, eles mesmo nunca assistiram *trabalho* nosso, não. Agora, toré os caboclo já foram dançar lá. Agora, o nosso da *ciência* mesmo eles nunca assistiram. Aí iam me dizendo, pessoal falou que Roque tava *baixando*, tava *descendo* lá… Era pra ter procurado depois, se era verdade, mas eu não fiz.

[Leandro] E eu não sei quem foi que disse, se foi Sandro, agora não lembro, que *a língua* lá, de Cícero Marinheiro, dos Tumbalalá, é a mesma daqui. *A língua* dos antigo.

[Armando] Uhum.

[Leandro] Eu acho que foi Sandro que me falou. Inclusive que o pessoal da escola lá.. Da aldeia lá, tá também querendo fazer esse estudo da língua porque tão dizendo que a mesma língua […]

[Armando] Devia ser, porque… eles tinha ligação com o povo [Truká] da Assanção, e o povo da Assanção tudo era daqui.

[Leandro] É perto lá, de Assunção? É do outro lado do rio mesmo?

[Armando] É. Sanção fica daquele lado e ele fica desse lado. Quase frente com frente.

[Leandro] E se… e se Roque *desce* lá no *trabalho*, e Roque ainda falava a língua, né?

> [Armando] Ah, se é verdade, quando ele *desce* ele fala na língua. Aí ali fica fácil dos caboclo aprender. (Dzorobabé, 16 de janeiro de 2018).

Eu de fato ouviria a mesma hipótese de Sandro, dias depois, reafirmando a possibilidade de que Roque, *descendo no trabalho* dos Tumbalalá, potencializasse sua aquisição do conhecimento da língua – e *da língua* – com o importante diferencial de fazê-lo *na ciência*. Não teremos oportunidade de desenvolver, neste texto, os envolvimentos de Truká e Tumbalalá com seus próprios projetos de revitalização linguística, todos reivindicando o Dzubukuá como possibilidade de recuperação de um conhecimento *dos antigos*, como já indicamos. Será suficiente ressaltar que tanto Truká quanto Tumbalalá, pelo que sabemos a partir de minha própria interlocução com lideranças e professores destes povos, têm se dedicado a processos semelhantes ao tuxá em suas respectivas escolas indígenas (cf. Durazzo, Vieira, 2018). Considerado o escopo desta tese, retenhamos dos Tumbalalá apenas sua vinculação, a modos de um complexo tuxá, com o conhecimento *na ciência* que o relato do pajé explicita. Em sendo verdade que o finado e agora *mestre* Roque *baixe* entre Tumbalalá, a circulação de conhecimentos e potências cosmopolíticas, pedagógicas, adquire abrangência significativa.

E será verdade, especialmente ao considerarmos que desde o início dos anos 2000 temos notícias desta relação entre Roque e o *trabalho* tumbalalá. Ugo Maia Andrade, num denso e significativo texto que buscou compreender "os Tumbalalá e as redes de trocas no Submédio São Francisco", demonstra que "mestre Roque – que visitou o São Miguel durante o período em que João de Silvina mantinha estreitas relações rituais com Acilo Ciriaco [Truká] e com os Tuxá – também virou *Encantado* poderoso de Rodelas" (Andrade, 2008: 247), *baixando* no terreiro do núcleo tumbalalá de São Miguel. Note-se, de passagem, que o autor designa Roque como *encantado* "de Rodelas", algo que talvez lhe tenha sido apontado pelos próprios Tumbalalá, mas que de toda maneira ganha significado ao lembrarmos de sua origem rodelense – e rodeleira – bem como da continuidade ritual/territorial que vimos a ele atrelada, quando dos *encantos* na *gaiola* rio acima e da *raiz* levada ao norte mineiro.

Não obstante, em matéria de língua, a complexidade da esfera sociocultural da *ciência* ganhará novas camadas para além da circulação de pessoas entre grupos étnicos e político-rituais. Porque se pela pedagogia da mata é possível entender *a idioma* a partir *deles*, é bem verdade que as proficiências subsequentes não serão asseguradas em todos os contextos. Alguém capaz de *dobrar na língua*, quer dizer, falar *na idioma* durante o ritual, não necessariamente saberá fazê-lo em contextos menos ritualizados ou completamente laicos. O próprio pajé Armando, segundo o que também ele nos conta, seria um exemplo disso, não mantendo um conhecimento *da língua* fora dos

trabalhos – embora haja um entrecruzamento, que apresentamos no capítulo anterior, entre o desconhecimento linguístico de um indivíduo e sua capacidade de manifestar *a língua* quando irradia mensagens de um *mestre*, por exemplo, mesmo fora de rituais formalizados. Como temos insistido, Dzorobabé parece reforçar tal possibilidade para os Tuxá que passam a ocupá-la a partir da *autodemarcação*. Apesar de tudo isso, e da *força* do lugar, é mister ressaltar que o discurso sobre o próprio entendimento ritual costuma ser matizado com questionamentos e desconfianças declaradas, no mínimo a servir de apaziguamento ao que poderia derivar como arrogância ou ousadia frente ao complexo da *ciência*.

Nos dizeres do pajé, "nós não somos *sabido*, mas nós pode dizer que já fizemo algum benefício em pessoas que tava passando por certas coisas, e nós, da nossa *ciência*, dentro do que nós confia e nós temos, a pessoa encontra as graça". Essa advertência estabelecerá parte importante do que surge como modos de aproximação do conhecimento – seja acadêmico, no *estudo*, seja pelo entendimento ritual *na ciência*. O engajamento indígena com a esfera de conhecimentos cosmológicos – e suas formas de trato cosmopolítico, como evidenciamos – pauta-se, também, por certo ideário de cautela como o apresentado no capítulo dois. Tal ideologia cautelar, se assim pudermos expandir essa terminologia, desempenha papel crucial na correlação entre a *ciência* do complexo ritual e o desejo dos mais jovens, sobretudo professores, de revitalizarem conhecimentos *dos antigos*.

Porque se é verdade que estes desejam fortemente valorizar uma língua de seus antepassados, e para isso dedicam projetos político-pedagógicos e certa inquirição junto a *eles*, não será menos verdade que tal inquirição reconhece os limites potenciais de tal diálogo. Cruzados esses limites, por falha cautelar, os índios correriam o risco de ver limitada a rede de comunicação e circulação de conhecimentos com *eles*. Esse é um procedimento bastante explicitado pelo pajé, mas também por outros Tuxá envolvidos na *ciência* em Rodelas, de distintos grupos político-rituais. Como insiste o pajé Armando, "sabido é Jesus, a Virgem Maria, o divino Pai Eterno e o Espírito Santo, e nossos *mestre* [que dá indicação a nós]. Esses é que são sabido. Mas nós, carne podre, tem sabedoria não".

> E outra coisa. A língua tuxá, pra ela ser trabalhada, ela não vai ser só estudada manualmente, né? No caderno. Ela vai ter que ser estudada espiritualmente! Com a *força dos encantado*. Com a *força da ciência*. Porque a *força da ciência* é quem vai dirigir esses trabalhos de nos ensinar. Como hoje as *forças encantada* batiza os índios com os nomes que nós não sabia quais era antes. Quais era antes. Então tudo isso é interessante. (Dipeta Flechiá, Dzorobabé, 24 de setembro de 2017).

Ainda nas primeiras conversas sobre o assunto, bem no início de minha estada em campo no ano de 2017, comentei com Sandro sobre a relação evidente, pelos indícios que me chegavam, entre *ciência* e a capacidade de falar *na língua*, que eu julgava poder contribuir consideravelmente para pensarmos, os pesquisadores tuxá e eu, sobre as relações possíveis para o projeto de revitalização do Dzubukuá. Sandro, dando-se conta dessas articulações que eu explicitava, e com elas concordando, sentenciou imediatamente: "aí vamos estar mexendo com coisa séria, com coisas mais profundas." Assim como em Dzorobabé a *força* é *forte* e "o caldo é grosso", também para as relações intrincadas entre *ciência* e procura pela *língua ancestral* há algo de profundo e, muitas vezes, incontornável. Justamente pela pervasividade da *ciência*, da presença *deles* – sejam *mestres* ou *brabios* – e da relação cotidiana dos Tuxá com sua cosmologia, tanto nos *quartinhos* quanto no simples fumar de um cachimbo, a profundidade daquele objeto de pesquisa que os próprios professores tuxá me ofereceram como recorte desta tese ia, pouco a pouco, se evidenciando.

É sintomática a fórmula que Sandro utiliza para me explicar, em mais de uma ocasião, as exigências da pedagogia da mata que o pajé sempre insiste ser preferencial. Certa vez, conversando sobre o que o ancião me dissera quanto a ter de se dedicar à *ciência* para alcançar *a idioma*, Sandro contestou: "Mas moço, como é que vai fazer um negócio desse? Tem que ficar afastado de tudo…" É preciso ficar "agarrado num pé de pau", como Sandro por vezes brincava. À hipótese de isolamento e dedicação integral ao aprendizado *na ciência*, assim, os Tuxá mais jovens, professores escolarizados que desempenham outras funções sociais no quadro da aldeia, contrapõem o *estudo* como alternativa. "Um caminho", é certo, mas um caminho em tudo balizado pelas implicações contemporâneas da vida social tuxá, inquestionavelmente correlacionada à perda das terras produtivas em 1988, bem como à crescente educação formal do povo. Teremos ocasião de retomar este aspecto de divergência pedagógica quando do próximo capítulo. Por ora, mantenhamo-nos na pedagogia da mata.

Se pouco acima dissemos haver uma dinâmica comunicante entre *a idioma* aprendida *na ciência* e a *língua ancestral* buscada pelo *estudo*, não é menos verdade que o crescimento da hipótese acadêmica se deva ao histórico de desalojamento desde a Ilha da Viúva, com tudo que essa mudança na lida com a terra implicou. Afinal, não bastaria se abraçar a um pé de jurema – planta que, ademais, tornou-se escassa após o enchimento do lago (cf. Pereira, 2014: 89; Santos Vieira, 2016: 61) –, mas também restabelecer o contato e a vivência *na mata*, como dizem ter sido possível no passado. Hoje, por mais que em alguma medida os Tuxá sejam agricultores, a monocultura do coco tem afetado consideravelmente os espaços de mata ao redor da aldeia de Rodelas, pelo que a *autodemarcação* de Dzorobabé adquire sentido revigorante.

A pedagogia defendida pelo pajé diz respeito a quaisquer índios que tenham a intenção de *trabalhar na ciência*, e que para isso se *regimem* "com o coração contrito" nos *mestres encantados*. Como também me contaria Dinamam, o pajé sempre lhe diz que, desejando aprender a língua, não há que procurar fora, nos livros, porque tudo *vem na ciência*. E como já pontuamos, há uma relação intrínseca entre esse aprendizado e o envolvimento nos *trabalhos*, de modo a *fortalecer* a *força* e a *ciência* do sujeito em questão. Contudo, se é certo que a todo índio é possível o *trabalho*, também é certo que há níveis de sensibilidade e mediunidade entre as pessoas.

Segundo Dinamam, o pajé, por exemplo, "chama" por *eles*, sendo bastante calado quando não em comunicação com a *ciência* – algo que posso confirmar, pelos longos períodos de silêncio que conformavam nossas conversas e davam oportunidade para que as trocas se assentassem aos poucos. Haverá, é certo, alguma relação entre o envolvimento nos *trabalhos* e o pertencimento geracional. Ainda que isso não pareça definir as capacidades de aprendizado, reservando-o apenas àqueles mais velhos, a compreensão do pajé faz saber que gerações mais novas possuiriam maior dificuldade em se dedicar ao entendimento *na ciência*, por uma série de motivos – desde estudo formal até a busca por trabalho, passando também pelo envolvimento com interesses não-indígenas.

Essa maior sensibilidade à *força* também não está definida necessariamente pela ancianidade da pessoa. Apesar *da língua* ser geralmente falada no ritual pelos mais velhos, haveria alguns de seus frequentadores mais jovens que também a falariam. Mayra Apako disse-me já ter presenciado diálogos *na língua*, em que uma das pessoas contava com cerca de trinta anos. Historiadora de formação, a par de debates científicos nos moldes universitários, ela reconhece a natureza epistemologicamente alternativa de tais eventos. Mesmo possuindo fé, tendo sido criada no meio tuxá e participando desde sempre da *ciência*, diz-nos que presenciar um jovem falando *na língua* desafia sua visão de mundo informada também pelas experiências interétnicas e externas à aldeia, como a educação acadêmica tipicamente ocidental.

É pela chave de uma heterodoxia hermenêutica, dessa cosmopolítica que vimos esboçando, que podemos compreender os eventos em que a *ciência* e as ações dos viventes compõem, complementarmente, os fenômenos observáveis – como um jovem dialogando *na idioma*, ou Roque recebendo *deles* a sabedoria para se equivaler a Benedito. Poderíamos inclusive aproximar essas ações cosmopolíticas, em que variados estratos cosmológicos se comunicam, daquilo que Mauro Almeida definiu como "encontros pragmáticos" com estratos ontológicos – o cacique Doutor sonhando e confrontando a *Dona d'Água*, por exemplo, ou as narrativas sobre as antigas viações em animais *encantados*. Ao definir ontologias como os pressupostos "sobre o que existe" (Almeida, 2013: 9) – ou, se quisermos, sobre o que pode existir –, o autor nos abriria a possibilidade de encarar quadros epistêmicos variados como fundamentos para a compreensão mesma das ações

sociais observadas. Para que se compreendam, poderíamos dizer, práticas concretas de ações cosmopolíticas, e os próprios acionamentos do complexo ritual da *ciência* como base de entendimento daquilo que existe e daquilo a que se pode ter acesso – o saber *deles*, o conhecimento *da língua* e assim por diante.

A *ciência* tuxá poderia ser lida, portanto, como pressuposto ontológico de existência indígena entre o povo de Rodelas. A consideração do pajé sobre a legitimidade do nome Dzorobabé, pronunciado pela cacica Flechiá a partir – plausivelmente – de *sua ciência* ilustra o que julgamos uma modalidade de encontro pragmático. A sabedoria *na ciência* de Roque, atestada por seu adversário, ou a validade do nome Dzorobabé dentro de um contexto (cosmo)político-linguístico coerente ao entendimento do pajé, mesmo que este não se encontre engajado no *estudo* do Dzubukuá, seriam ainda outras modalidades.

A múltiplos estratos ontológicos parecem corresponder encontros múltiplos, e mesmo uma multiplicidade de seres cosmológicos com os quais travar contato. Se voltarmos a pensar o encantamento como proposto anteriormente, considerando por exemplo os animais *encantados* que são, em verdade, pessoas viradas em bichos, em capivara, "raposa, veado, etc" (cf. também Cabral Nasser, 1975: 126), talvez pudéssemos compreender esse processo de encantar-se como uma efetiva transmutação. E transmutação, sugerimos, em seu pleno sentido tradutório, metamorfósico e transformador (cf. Jakobson, 2007; Severi, 2014), porque encantamento enquanto transformação intermodal e intersemiótica – posto que humanos e *encantados* são entes que, ainda que compartilhem um mesmo cosmo, compõem-se de predicados distintos. E, ademais disso, transmutam-se de modo interespecífico, sejam humanos virados em bichos, sejam humanos capturados por *encantos* e por isso levados ao *reino encantado*.

A possibilidade aventada de que um humano vire animal, encante-se em *encantado* ou pela captura de um *encanto*, também configura um expediente tradutório. Isto é, um procedimento parafrásico que põe em relevo determinados pressupostos sobre o mundo habitado (cf. Almeida, 2013). Do mesmo modo que a tradução intermodal e intersemiótica que Severi (2014) apresenta entre os Yekuana e os Wayana, tradução esta que "transmuta seres" e os traz ao plano do entendimento e da manifestação, a transformação pelo encantamento entre os Tuxá também aponta para uma possibilidade de fazer ver – fazer conhecer – seres de difícil observação fora do escopo da *ciência* e de seu complexo ritual.

Assim, a paráfrase, a explicação sobre *eles* ou sobre processos de encantamento permite pôr às claras o complexo ritual da *ciência* porque, ao explicar, referir, parafrasear, buscar traduzir e interpretar, ou ainda ao se negar a fazê-lo, por cautela, decoro e/ou evitação dos riscos que a *força* da *ciência* pode acarretar, explicitam-se o que já apontamos serem "esferas socioculturais próprias"

(Carvalho, Reesink, 2018). O complexo ritual da *ciência*, claro está. O encantamento, desse modo, e a referência ao encantamento e às relações com *eles*, evidenciam uma tradução de mundos – e uma qualificação precisa do que Sampaio-Silva (1997: 55) chamou de "mundivisão" tuxá.

Não apenas os processos de encantamento evidenciam tal substrato cosmológico, tais pressupostos sobre o que existe e sobre o que pode existir e ser conhecido, mas mesmo os procedimentos rituais que agenciam modos de relação e trato com a *ciência* (o segredo, a cautela, a precipitação etc) são traduções constantes de um regime de sentido da *ciência*, traduções de uma linguagem da *ciência* em termos que, se não a explicam em outro conjunto semiótico, ainda assim estabelecem correlações com possibilidades de entendimento – ou apreensão de entendimentos – compatíveis. Não sabemos o que *é* o segredo do *trabalho do oculto*, por exemplo, mas ao ouvirmos o apito que anuncia uma prática ritual exclusivamente indígena (cf. Sampaio-Silva, 1997: 61), *sabemos* que o regime de entendimento e comunicação da *ciência* está ali presente. Eis o que, ademais, já anunciávamos desde nossa introdução com relação ao poder ilocucionário, performativo e comunicacional do ritual (cf. Leach, 1966; Tambiah, 2017).

Já com relação aos modos de conhecimento *na ciência*, gostaríamos de seguir tecendo algumas considerações, posto ser ponto importante para a compreensão pedagógica do pajé quanto à potencial aquisição *da idioma*. Até aqui, temos tratado a *ciência* e seus reflexos no cotidiano tuxá majoritariamente a partir de pressupostos nativos, articulados a noções analíticas como cosmologia, cosmopolítica, mundivisão, entre outras aproximadas, que nos permitem situar o complexo ritual da *ciência* – e suas diversas formas de aproximação, distanciamento etc – em um quadro de inteligibilidade de certa maneira delineado, ainda que não exaustivamente descrito. Assim, cremos possível esmiuçar algumas modulações pelas quais tais pressupostos parecem se radicar no quadro epistêmico de nossos interlocutores, oferecendo sentido às cosmologias nas quais habitam.

Almeida dirá que a "razão mais profunda pela qual pressupostos ontológicos não são testáveis é que uma ontologia aponta […] para tudo, ao passo que encontros pragmáticos apontam, no máximo, para algo" (Almeida, 2013: 13, n. 19). Aqui vale o ponto: pressupostos ontológicos "não são testáveis" de modo explicitamente racional, lógico-discursivo ou, se preferirmos, científico. Não obstante, através de práticas rituais, modos variados de trato com a *força*, encontros pragmáticos com *eles*, as ações cosmopolíticas, as formas de relacionamento com o complexo ritual que delineamos, tornam testável, em certa medida, o conjunto de pressupostos sobre o que existe – tornam evidenciável a cosmologia e o universo de humanos e *encantados* que os Tuxá habitam. Ações cosmopolíticas, portanto, diriam respeito a uma diversidade de "algos" que reelaborariam – ou ratificariam – uma ontologia já assente, como a *ciência*. Em nosso caso ameríndio, poderíamos buscar compreender a pedagogia da mata como um modo de elaboração de encontros pragmáticos

que, por sua vez, forneceriam substrato aos pressupostos da *ciência* – numa via indubitavelmente recursiva. Ou seja, pelo pressuposto da *ciência* (do *reino encantado*, das possibilidades de virar animal, ser capturado, aprender *na ciência* etc) praticam-se expedientes rituais, cosmopolíticos e elaboram-se conhecimentos sobre esse exato pressuposto, tornando-o sempre mais relevante como chave explicativa para os modos de conhecimento e ação. Encontraremos algo dessa recursividade epistêmico-ontológica também naquilo que Pierre Déléage (2009) chamaria de conhecimento deferencial.

Segundo as pistas oferecidas pelo autor, temos como deferencial o conhecimento alcançado em um contexto de transmissão e validação próprias, diríamos intestáveis, que o autor exemplifica ao dizer das entidades "espirituais" relacionadas ao xamanismo dos Sharanahua da Amazônia peruana (cujo etnônimo mantemos transcrito em francês, idioma original do texto de Déléage). Importa retermos, para nosso próprio estudo, o seguinte: o conhecimento deferencial, contextual como são os saberes adquiridos de modos ditos tradicionais (ou tradicionalizantes, cf. Bauman, 2004), não é somente uma categoria de validação social. Não é apenas uma legitimidade social que a anuência do pajé concederia ao discurso/experiência (da revelação do nome Dzorobabé), por exemplo. Antes, o conhecimento deferencial é efetivamente um modo pelo qual, além da legitimidade social, há a abertura a uma fonte de conhecimento até então inaudita.

E inaudita sobretudo porque, do ponto de vista do sujeito conhecedor, a fonte de tal ciência se encontra na externalidade de sua própria percepção. "Para evitar mal-entendidos, concedamos à *deferência* um sentido técnico semelhante àquele do termo *delegação*: trata-se somente de atribuir a legitimidade de um conceito ou enunciado a outro enunciador. Respeito ou cortesia não são características necessárias a esta *deferência*" (Déléage, 2009: 18-19, n. 1, grifos do autor, tradução nossa[34]). Vimos, no capítulo anterior, que os procedimentos rituais dos Tuxá em Dzorobabé possuem, diferentemente da conceituação de Déléage, um conteúdo sobejamente deferente, sobretudo pelos expedientes protetivos e cautelares – ainda que haja ocasiões de enfrentamento face a *eles*, como o relatado no sonho do cacique Doutor com a Mãe d'Água.

Pouco acima, demonstramos como a sabedoria potencial de um índio, mesmo que este *trabalhe* na *ciência*, não necessariamente é vista como pertencente a ele – o que toda a lógica do aprendizado *na ciência* só faz reforçar. Aqui, a legitimidade da sabedoria, a fonte do conhecimento, todo o complexo da *ciência* se mostra orientado para uma externalidade potencial, sobretudo para uma constituição do entendimento como algo *relacional*. Como já tivemos oportunidade de indicar,

[34] No original: "Pour éviter tout malentendu, précisons que nous conférons un sens technique au mot « déférence », proche du sens de « délégation » : il s'agit seulement de l'attitude consistant à attribuer la légitimité d'une notion ou d'un énoncé à un autre énonciateur. Le respect ou la courtoisie ne sont donc pas des caractéristiques nécessaires de ce concept."

de acordo com o pajé Armando, "a fonte do saber, da *força*, da declaração é lá [em Dzorobabé e com os *brabios*]. Onde foram encontrados *eles*. Lá onde tá toda a *ciência*".

Já para os Sharanahua, Déléage nos conta que "não podemos ver um *yoshi* [ser espiritual] senão a partir do entendimento que se alcança de um relato de outra pessoa, pelo que se aprende também a reconhecer o contexto de tal encontro" (Déléage, 2009: 41, grifos do autor, tradução nossa[35]). Desse modo, é pela integração de uma rede de partilha enunciativa e epistemológica que tais conteúdos – *yoshis*, talvez *ciência* – adquirem sua parte ativa no contexto social indígena. Vale deter atenção um instante mais e perceber – com Graham Townsley, citado e traduzido por Pedro Cesarino – que "em um sentido, então, um yoshi é simplesmente o conjunto das características empíricas da coisa à qual está associada, hipostasiado e alçado ao patamar de um ser independente – uma essência" (Townsley apud Cesarino, 2008: 2).

O contexto de tal argumentação, pelo menos no texto de Cesarino, abrange o interesse deste pesquisador em indicar, entre os Marubo do Vale do Javari-AM, determinadas acepções presentes na ideia de *yochĩ* (correlato Marubo para o *yoshi* Sharanahua e Yaminawa). Diz Cesarino que tal expressão costuma ser traduzida na etnologia por "alma", "espírito" ou "essência vital". Entretanto, adverte, tais opções tradutórias direcionam o entendimento para distinções caras ao pensamento ocidental (alma/corpo, por exemplo), não se aplicando adequadamente ao presente caso.

Aqui, e recorrendo aos próprios Marubo, sugere que a tradução "vida" é capaz de, no mínimo, apresentar um complexo experimentado como dinâmico e atuante na sociocosmologia indígena, sem necessitar do apelo dicotômico mencionado. Por isso, pensamos, a tradução de *yoshi* por "vida", aliada a sua configuração como uma hipóstase reconhecida como essencial/independente pelos indígenas em questão, reforça o caráter objetivamente compartilhado de tais conteúdos – epistemológicos sobretudo. "Natureza, sobrenatureza e certa relação entre matéria e essência (ou alma e espírito) estão portanto aí articuladas" (Cesarino, 2008: 3). É relevante observar que o compartilhamento de quadros epistêmicos de referência, isto é, conjuntos de símbolos e lógicas articuláveis para a compreensão das realidades apreendidas cultural e socialmente, guarda equivalências óbvias com os processos tradutórios da *ciência* como acima os apresentamos.

Esta relação articulada, quer-nos parecer, a um só tempo fortalece aquilo que chamamos de rede de partilha enunciativa, fazendo com que conteúdos sobrenaturais sejam conhecidos, legitimados e comunicados, como também oferece aos termos da sobrenatureza – *ciência*,

[35] No original: "l'on ne peut voir un yoshi que dans la mesure où l'on a entendu le récit d'une autre personne et que ce faisant, on apprend aussi à reconnâitre le contexte d'une telle rencontre."

encantados, talvez *yoshis* – uma base epistemológica coletiva sobre a qual se erigir. Não é nossa intenção desenvolver a questão concernente a hipóstases ou aos limites ontológicos da relação entre natureza e sobrenatureza, como indicada por Cesarino. Como tem sido nossa compreensão até aqui, consideramos suficiente a definição de Mauro Almeida, cuja ideia de ontologia como pressupostos "sobre o que existe" satisfaz nossas ambições no tema.

Ainda que a *ciência* não compartilhe dos pressupostos metodológicos e paradigmáticos da ciência moderna, sendo antes uma consolidação cosmopolítica específica, nem por isso deixa de ativar redes coletivas de transmissão e validação de conhecimentos, estabelecendo – de forma ritual – seus próprios parâmetros de competência e significação. Daí a deferência, sobre a qual as ações cosmopolíticas dos índios interpretarão os encontros possíveis, atualizando-os e elaborando-os no quadro de sua própria inteligibilidade e inclinação político-ritual. Este princípio de validação e partilha de conhecimentos insere o nome Dzorobabé, como vimos, num quadro de inteligibilidade para a *ciência* do pajé Armando, embora a palavra Dzorobabé, sua convenção linguística, derive imediatamente do projeto político-pedagógico da revitalização do Dzubukuá.

Permaneçamos um pouco mais com Déléage. Estudando os modos de conhecimento e aquisição de saberes entre os Sharanahua, o autor assim afirma: "adquirir um saber não é somente aprender seu conteúdo (sua *representação*), mas também, ao mesmo tempo, aprender a epistemologia de tal saber (sua *metarrepresentação*)" (Déléage, 2009: 10, grifos do autor, tradução nossa[36]). E continua, dizendo que quando se trata da noção de "espírito", mesmo de "mitologia", cada instância e categoria possui sua própria perspectiva epistemológica. Ainda mais,

> cada gênero de saber especifica seu contexto de uso, suas condições de enunciação e seu próprio valor de verdade. Não aprendemos apenas o significado de determinada noção; aprendemos igualmente a empregá-la no seio de contextos pertinentes, especificando, implícita ou explicitamente, a relação que estes possuem com tal noção (o que significa dizer, basicamente, o modo pelo qual é adquirida) e, assim, o valor de verdade que estabelece. A epistemologia, aqui, surge como a instituição de um contexto particular. (Déléage, 2009: 10, tradução nossa[37]).

Sendo contextual, assim, a natureza do conhecimento não apenas indica seus modos preferenciais de transmissão e partilha, mas também as próprias condições para que se mantenha e reproduza. Alterado qualquer elemento de seu contexto apropriado, o conhecimento não permanece

[36] No original: "apprendre um savoir, ce n'est pas seulement apprendre le contenu de ce savoir (ses «représentation»), c'est aussi, et en même temps, apprendre l'épistémologie de ce savoir (ses «méta-représentation»)".

[37] No original: "Je veux dire par là que chaque genre de savoir spécifie son contexte d'utilisation, ses conditions d'énonciation et sa propre valeur de vérité. On n'apprend pas seulement la signification d'une notion; on apprend également à l'employer au sein de contextes pertinents tout en spécifiant, implicitement ou explicetement, la relation que l'on entretient avec la notion (c'est-à-dire, pour l'essentiel, la manière dont on l'a acquise) et, partant, la valeur de verité qu'on lui accorde. L'épistémologie apparâit donc ici comme l'instituition d'un contexte particulier."

como um conteúdo epistemológico desencarnado – como uma racionalidade científica ocidental clássica talvez esperasse – mas é alterado no mesmo movimento. Para que haja o conhecimento de uma *ciência do índio*, desse modo, é necessário haver também esses elementos contextuais particulares que envolvem os saberes indígenas e os transformam, a par com o *regime*, num certo complexo de *ciência*, também familiar ao complexo xamânico do toré apontado por Andrade (2008: 222).

Ademais, ainda sobre tal conhecimento deferencial, ou seja, cujo contexto de validação se dá pela congregação de elementos sociais, desde a transmissão até seu reconhecimento, "é possível transmitir, por deferência, essa noção comum [da possibilidade de conhecimento *na ciência*, diríamos]; e com isso abrir, para outra pessoa, a possibilidade de uma futura experiência ostensiva" (Déléage, 2009: 19, tradução nossa[38]). Por deferencial, o conhecimento indígena oferece parâmetros para sua própria ampliação e para novas aquisições, por outros indivíduos, de conhecimentos *na ciência*. A deferência diz respeito ao procedimento social que serve de base para aprendizados considerados mais-que-sociais, porquanto cosmológicos e cosmopolíticos – mais-que-sociais ou, dito de outro modo, sociocosmopolíticos. Ainda que os Tuxá mais jovens não tenham experimentado, por sua própria conta, o aprendizado da língua *na ciência* – não tendo ficado "agarrado a um pé de pau" até então – eles compreendem sua possibilidade, sua plausibilidade.

E a compreendem justamente pelo caráter deferencial desse entendimento da *ciência*, pelo qual seus pressupostos ontológicos se explicitam, são endossados pelas falas do pajé e pelas histórias de outros anciãos e especialistas rituais. A figura do pajé como legitimador preferencial – mas não único – da *ciência* parece ser garantia para que não se incorra numa ideia genérica de experiência solipsista, em que uma epistemologia sem contexto cosmológico faria, por exemplo, de Dzorobabé um nome automaticamente válido – ainda que, no plano de uma política linguística de revitalização, sua validade lexical também derive de outras fontes. Não apenas neste exemplo, mas em diversos outros é o contexto de enunciação que constitui base para a legitimidade do conhecimento étnico.

Seja com relação a uma *moralitas* comunitária (regimes específicos de moralidade, cf. Andrade, 2005; 2008: 201-ss), seja com relação a mecanismos político-institucionais de reconhecimento junto a órgãos oficiais (cf. Carvalho, 2011), alguns dos elementos étnicos elaborados como contraste intra- ou interindígena parecem depender das redes de enunciação que os autorizam a serem o que pretendem. Talvez nenhuma *ciência do índio* possa se afirmar se não houver – em um paralelo insuspeito com a ciência moderna ocidental – certo consenso comunitário

[38] No original: "ils peuvent transmettre, par déférence, cette notion commune; et ouvir ainsi, chez une autre personne, la possibilité d'une future expérience ostensive."

sobre sua validade, sobre o "valor de sua verdade", conforme Déléage. Talvez, também, nenhum projeto de revitalização da *língua ancestral* possa se consolidar sem uma rede cosmopolítica que pela *ciência* a ampare.

3.4. A metáfora tradutória

Conforme a antropóloga Alexis Black (2018), podemos pensar as metáforas como uma correlação tentativa entre termos assimétricos. Assim, diferentemente de uma analogia (em que dois sistemas diferentes, mas logicamente equivalentes, podem ser esquematicamente intercambiados) ou de uma comparação (em que os termos e sistemas apresentam semelhanças mais diretas), a metáfora oferece ao enunciador uma imagem conhecida para a qual traduzir um conteúdo vago, não completamente entendido. Desse modo, fala-se metaforicamente sobre determinado elemento que escapa às definições mais racionalizadas e/ou classificadoras já estabelecidas no quadro de referentes de dada linguagem – seja um idioma, seja a cultura de um grupo social.

Manuela Carneiro da Cunha já apontara certa correspondência a tal ideia, ao falar do xamanismo ameríndio como processo de tradução. Pensando os "pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", título de um texto seu, informa que o xamã, em suas viagens aos outros mundos, "observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Donde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas 'palavras torcidas'" (Carneiro da Cunha, 1998: 13). Examinar minuciosamente e se abster – cuidadosamente – de nomear o que se vê, justamente porque aquilo que se vê – e que se tenta nomear – foge a delineamentos claros e distintos.

Também Pedro Cesarino, de certo modo convergindo com nossas reflexões, trabalha as fórmulas poéticas marubo vendo nelas "o caráter *necessário* do emprego metafórico da linguagem no xamanismo, uma vez que ele oferece ao xamã o conhecimento sobre o surgimento (*wenía*) ou a formação (*shovia*) de todos os entes do cosmos" (Cesarino, 2008: 2, grifos do autor). Metáfora, portanto, serve-nos aqui como condição de aproximação criativa, não como predefinição de categorias ou entidades reificadas. Por tal dinamismo não normativo, aberto quanto a suas possibilidades de tradução entre um e outro sistema de significados, cremos ver na metáfora tradutória grande potencial para lidar com o complexo ritual da *ciência* e suas formas de elaboração em discurso social, compartilhamento de enunciados e, no limite, relacionamento com conhecimentos oriundos de outras fontes, como a acadêmica e científica às quais retornaremos.

Outras abordagens antropológicas têm atestado a necessidade de pensar os grupos humanos a partir de lógicas de enunciação e significação compartilhadas. Já apontamos para a centralidade da tradução intersemiótica e intermodal como sendo um desses exemplos. Thomas Kuhn, elaborador da teoria das revoluções científicas amparadas na sobreposição e na substituição de paradigmas, na fase final de seu trabalho teria "colocado a tradução – seus limites, potências e inevitabilidades – no centro de suas reflexões, propondo que as comunidades científicas fossem vistas como comunidades de fala em que variadas formas de tradução são levadas a cabo, independentemente da incomensurabilidade teórica de seus paradigmas" (Hanks, Severi, 2014: 6, tradução nossa[39]). Por tais incomensurabilidades, desencontros e, ainda assim, tentativas de tradução, os paradigmas se tornariam campo de investigação etnográfica, eles próprios.

Torna-se interessante essa referência imediata à teoria dos paradigmas de Kuhn porque, a despeito do que por vezes se considera, tal proposta não visava – e, segundo o autor, sequer se enquadraria – às ciências humanas e sociais, mas tão somente àquelas naturais. Marilyn Strathern (1987) observará que o próprio Kuhn contesta a utilização de sua teoria das revoluções científicas pelas ciências sociais, já que estas, ao contrário das ditas ciências duras, seriam caracterizadas pelo desacordo franco – e não pelo consenso passível de futura refutação, definidor de um paradigma de validade na ciência (Kuhn, 1997). Em vez de paradigmas como sistemas fechados cujas revoluções viriam abalar para, em seguida, novamente fechá-los em proposições relativamente consensuais, as teorizações feministas, por exemplo, "mantêm-se interessadas em sustentar os antagonismos entre 'paradigmas'" (Strathern, 1987: 284, tradução nossa[40]). Em fazendo isso, permitem que a crítica feminista conteste constantemente o estatuto de verdade e consenso da sociedade – e de sua comunidade científica.

Esforço teórico compatível, no intuito de enfatizar os dissensos e desentendimentos como possibilidades interpretativas, será observado na reflexão de Eduardo Viveiros de Castro (2002) sobre os processos que denomina "equivocidade". Neles, vemos que desencontros epistemológicos constituem terreno sobre o qual se desenrolam tentativas de ajustamento e implicação mútua no exercício tradutório, na intenção de compreensão do dissenso dado pela multiplicidade epistemológica e cultural. Por meio do encontro com o outro, do confronto com sua irredutibilidade – ou "incomensurabilidade" –, a tônica não é colocada necessariamente sobre a busca de consensos e convergências, mas sobre o reconhecimento de que tal campo oferece possibilidades de

[39] No original: "In his later work, he puts translation—its limits, potentials, and unavoidability—at the center of his views, and he proposes to view scientific communities as speech communities (Kuhn 2000: 166) where many forms of translation are constantly carried on, despite the theoretical incommensurability of paradigms. Translation ceases to be defined as an abstract impossibility. The challenge posed by the constant confrontation of "incommensurable" (yet translated) paradigms be-comes in itself, on the contrary, a field for ethnographical inquiry."

[40] No original: "feminist scholarship […] has an interest in sustaining antagonism between 'paradigms'."

engajamento epistêmico. “O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito” (Viveiros de Castro, 2002: 119).

Em abordagem consideravelmente distinta, mas que ainda assim poderá reforçar nossa tese de desencontros epistemológicos – e, portanto, políticos (Viveiros de Castro, 2002: 119) – tendentes a uma dinâmica tradutória, Roberto Cardoso de Oliveira enfatizará a dimensão de uma “ética discursiva” a viabilizar decisões coletivas. O autor reflete sobre a possibilidade de elaborações políticas, epistêmicas e pragmáticas em contextos interétnicos, que só poderiam ser levadas a cabo no interior de uma “comunidade de comunicação e de argumentação” (Cardoso de Oliveira, 2005: 32). Não se trataria, no caso de um diálogo interétnico, de expectar o consenso alcançado pelo concurso de pares sob um único enquadramento epistemológico e cultural, “de uma mesma comunidade de comunicação”, mas sim “um diálogo *entre ímpares*, como soe ser o encontro (melhor diria, o confronto) entre etnias” (Cardoso de Oliveira, 2005: 32. grifos do autor).

É certo que *ciência* e *estudo* não são dois conjuntos étnicos distintos, ao modo do encontro/ desencontro de “nativos relativos” equívocos em Viveiros de Castro (2002) ou de “ímpares” em Cardoso de Oliveira (2005). Entretanto, posto haver uma forte tendência de ambos os termos a estabelecer seus contextos de possibilidades – “regimes de verdade”, com Déléage (2009), paradigmas traduzíveis, com Hanks e Severi (2014) –, não será escusado enfatizar sempre mais sua condição de regimes de inteligibilidade e elaboração indígena sobre as capacidades do conhecimento. Seja de seu acesso, seja de sua criação, recriação ou circulação. Cardoso de Oliveira nos fornece bons elementos para pensar o caso tuxá. Tratando do diálogo entre ímpares no seio de uma comunidade de argumentação, assim como Kuhn teria dito sobre o dinamismo tradutório no centro de comunidades científicas/discursivas, Cardoso de Oliveira reflete sobre desencontros interétnicos irredutíveis, concernentes a diferenças culturais intransponíveis:

> No caso da reação dos índios à interferência dos museus em seus valores tradicionais, particularmente os religiosos, a diferença cultural constatada é irredutível. Ela sempre estará presente na medida em que os dois campos culturais ficam demarcados por uma insuperável oposição, ou, nos termos de uma ética discursiva, um eventual acordo entre as partes dificilmente seria viabilizado. É quando a distância cultural existente expressaria um incontornável abismo semântico (ou *semantical gap*). Todavia, no que tange ao outro caso, o do etnodesenvolvimento, quando as etnias em confronto buscam politicamente um acordo, a probabilidade de se alcançar *consenso* (objetivo da ética discursiva) existe em alto grau. (Cardoso de Oliveira, 2005: 34-35, grifos do autor).

O autor segue refletindo que o consenso da comunidade argumentativa será tanto maior quanto menores forem as distâncias culturais entre as partes, e também quanto maior for o

engajamento destas em estratégias que busquem uma elaboração sintética a partir das diferenças (Cardoso de Oliveira, 2005: 35). A discussão levantada pelo antropólogo diz respeito a choques e instituições culturais como os projetos museológicos, que compreenderiam diferentes perspectivas sobre a "cultura" indígena (inventada, cf. Wagner, 2012; entre aspas, cf. Carneiro da Cunha, 2009), sobretudo a partir de uma parcialidade hegemônica e centralizadora, representada pela "burocracia do Estado-nação mobilizada" (Cardoso de Oliveira, 2005: 35).

Seguindo pistas anteriores de Cardoso de Oliveira (1976), relativas a um "campo semântico da etnicidade", Carlos Guilherme Octaviano do Valle (2005) demonstrará processos tradutórios – ainda que assim não os chame – entre os Tremembé do Ceará. Por esse procedimento analítico, Valle indica que, "ultrapassando a abordagem dicotômica dos sistemas culturais, seria preciso entender os vários idiomas culturais à disposição dos atores, atualizados em práticas e situações concretas" (Valle, 2005: 204, n. 9). A despeito da característica consideravelmente estruturalista da definição de Cardoso de Oliveira para o "campo semântico da etnicidade", sua potencialidade como reflexão tradutória permanece presente pela mobilização de distintos códigos de execução/performance e interpretações possíveis aos atores envolvidos, sugerindo "um conhecimento plural que é incorporado, apropriado e usado de acordo com os grupos sociais, mesmo se eles são etnicamente distintos" (Valle, 2005: 204, n. 9).

Pelo reconhecimento das dinâmicas de circulação de códigos de inteligibilidade, registros possíveis a embasar o entendimento dos "vários idiomas culturais", a noção de "campo semântico" merece menção – talvez complementável com a concepção hermenêutica de um Paul Ricoeur (1978), por exemplo, com sua ênfase nos "conflitos das interpretações", donde derivariam reelaborações e ajustamentos de sentidos, contrariamente ao que um estruturalismo mais ordenado poderia fazer supor.

Entre os Tuxá de Rodelas, o confronto dissensual considerado por Cardoso de Oliveira para o caso museológico, por exemplo, não parece derivar tanto de uma burocratização estatal imposta ao povo – uma "interferência […] em seus valores tradicionais" (Cardoso de Oliveira, 2005: 34) –, mas sim de uma rica elaboração, estratégica em muitos termos, que os indígenas têm buscado consolidar. Tal elaboração se desenvolve no sentido de uma aproximação entre projetos de futuro, engajamento político e afirmação étnica, por um lado, e suas possibilidades institucionais por meio da educação escolar e de projetos linguísticos e político-pedagógicos – aqui sim, partindo dos moldes burocráticos do Estado. Refinaremos este tópico no capítulo seguinte, quando trataremos especificamente dos projetos envolvendo professores e escola indígena.

As distinções entre *ciência* e *estudo*, no que tange aos conhecimentos elaborados pelos Tuxá, mantêm as especificidades contextuais e epistemológicas de ambos os termos, ainda que eles

possam ser postos em movimento complementar. Talvez haja fronteiras de equivocidade e potências de tradução na interface entre pedagogia da mata e projetos linguístico e político-pedagógico. Haveria, como tentamos demonstrar através dos nomes do CONTAM *na língua*, bem como pela referência *da ciência* à nominação de Dzorobabé observada pelo pajé Armando, certa dinâmica de ações concretas levadas a cabo pelas múltiplas relações de seus agentes. Ou seja, um complexo ritual, étnico e epistemológico surge no cotidiano tuxá como sistema de possibilidades para o trato com *ciência* e língua (sistema de possibilidades múltiplas e variáveis, cf. Leach, 1996), permitindo estratégias político-pedagógicas pelo *estudo* e encontros pragmáticos *na ciência*, por vezes acionados pelos mesmos sujeitos.

Em Dzorobabé, conversando com Tayra sobre os distintos modos de aquisição da língua e *da idioma*, tratamos das exigências que a pedagogia do pajé imporia aos índios a ela dedicados. Assim como Sandro, Tayra é professora indígena, diretora da escola da Aldeia Mãe desde 2018, e possui uma vida urbana e familiar que, diferentemente do ideado pelo pajé, impossibilitaria uma total dedicação à *ciência* com vistas a um aprendizado integral *da idioma*. Os professores tuxá não encontram oportunidades de permanecer, como diriam os mais velhos, *inzonados na ciência*, isto é, a ela circunscritos e totalmente devotados como o pajé considera que deveriam. Por isso propõem-se a desenvolver com maior afinco o projeto linguístico do Dzubukuá.

É verdade que, como em todo processo tradutório, os dois caminhos não se excluem. Buscando estabelecer um complexo de comunicação cuja indianidade e *ancestralidade* seriam evidenciadas por uma competência linguística hoje restrita à ritualidade e à *ciência*, a pedagogia da mata e o *estudo* se desenvolvem a partir de seus próprios códigos epistemológicos e modais. Por isso, encontram caminhos próprios de elaboração do que entendem serem os conhecimentos almejados: aqueles *dos antigos*, *brabios* e/ou rodeleiros Dzubukuá, a depender das tônicas e das opções tradutórias elencadas a cada atualização.

Por meio desse encontro/desencontro, será possível que a língua acadêmica (ampliada secularmente por meio do *estudo*, mas restrita em seu alcance sociocosmológico) e *a língua* pela *ciência*, em algum momento, caminhem juntas, talvez em diálogo e colaboração. Tayra diz saber que deveriam constituir um grupo de pesquisas interno, composto por Tuxá, para estar junto ao pajé na busca das oportunidades, nem sempre fáceis, de abordar o assunto e conseguir dele – e *deles*, sobretudo – algum conhecimento. Há, entretanto, certos elementos que perpassam o projeto de revitalização da língua que, sob uma ótica ritual da *ciência*, apresentam diferenças significativas no que tange à disposição de seus praticantes. Se houver interesse pelo aprendizado *na ciência*, há que superar as impossibilidades de a ela se dedicar. Como diz o pajé Armando, "se a pessoa tem muita

coisa na cabeça, faz muita coisa, muita preocupação, como esses jovens, então não dá para aprender a *ciência*".

> [Armando] Já tô afindando meu tempo. Alguma coisa que eu… Que tiver no meu alcance, eu posso falar pra eles. Mas eles têm que se forçar, né? Pra alcançar o que eles querem.
>
> [Leandro] Mas aí eles são novo e ficam na ansiedade por causa disso, é?
>
> [Armando] É […] Ó, como eu lhe disse. Aqui é mais difícil porque esses índio mesmo… Esses mais novo aí, que tão nessa ansiedade, eles têm muita coisa na cabeça pra resolver. E o índio, mesmo, pra se dedicar mesmo, pra saber da verdade, ele só… O pensamento dele, e a vontade dele e o destino dele só é naquilo. Mas esse povo novo tem muita coisa dentro da cabeça dele. Pensa uma coisa, pensa outra, pensa uma, pensa outra. Não é… Como eu já disse, o índio do mato. O índio do mato, tudo é fácil pra aprender. Se ele quer resgatar a língua dos antepassado dele, ele só bota aquilo na cabeça dele, ói. Só pensa naquilo. E vai até, vai, vai, vai até… Sai em cima. Não é como os índio nosso, aqui. Que tem muita coisa, muitos estuda, outros às vezes fica pensando em outras coisa. Mas pra o camarada alcançar isso daí, o pensamento e a vontade só é aquilo, só é naquilo ali, ói. Naquilo. Não fica pensando numa coisa, pensando em outra, aqui e acolá. E outra, o povo aqui nosso são um povo que vivemo perto da cidade. Isso atrapalha muito. Atrapalha muito aquele que quer aprender. Se ele não se dedicar só àquele sentido, ele não vai aprender nunca. Não vai *chegar* pra ele nunca.
>
> [Leandro] Então tem que se afastar da cidade, tem que afastar das outras coisa?
>
> [Armando] Muitas coisa. Porque, olhe, você quer aprender, mas tem um bate-bate acolá, você vai. Tem uma palestra acolá, você vai. Tem outro negócio acolá, você vai. Ah, aí não alcança nunca. Pra alcançar isso o cabra se dedica só àquilo, leva o sentido só naquilo. Mas… O que eu acho difícil nesse nosso povo é isso aí. Tem a diferença muito, do índio lá do mato. Que o índio lá do mato se dedica àquilo, é só aquilo mesmo. Não é como aqui, que tem um bate-bate pra acolá, tem um frevo pra acolá, uma palestra acolá com o outro… E o índio mesmo, pra se dedicar mesmo à *ciência* mesmo, ele… ele, como se diz… Ele deixa muita coisa daqui pra poder ele *pegar aquele ponto*. Mas aí, esse povo aí… Querem, e não se escusa das coisas que existe. Aí é difícil.
>
> [Leandro] E essas preparações assim, pra se dedicar mesmo, esse aprendizado. Cada um que se dedica que descobre como tem que fazer ou o senhor ensina, o senhor sabe orientar? Como é que é?
>
> [Armando] Não. Qualquer um que se dedicar a fazer, *eles* ensina. Ele descobre. Ele descobre por ele mesmo. [Volta a falar sobre os Kiriri, de quando "começaram a andar aqui". Depois que entra no *regime*] Eles têm quem ensine. Tudo, tudo, tudo, tudo. Tem. Qualquer um índio, de qualquer uma aldeia. Eles têm quem ensine. Que que é pra fazer, o que é que não pode fazer, como é, como não é, falar na língua, tudo. *Eles* ensina. Vamos dizer… Não é, vamos dizer, que eu sei. Eu posso falar na minha língua, mas eu não sou… Eu não vou ser o professor dele não. Daquele índio que quer, não. Ele, *na ciência* ele descobre tudo, *eles* ensina tudo, tudo, tudo. Tem problema não. (Dzorobabé, 12 de dezembro de 2017, grifos nossos).

Para que não se tenha "muita coisa na cabeça", segundo o ancião, há que se manter na intenção do *trabalho* e, fundamentalmente, não incorrer em ansiedade. Sobretudo porque, como vemos pela reiteração da fala do pajé, a *vinda* dos conhecimentos *na ciência* só pode ocorrer, dentro de um paradigma próprio da *ciência*, a partir dessa pedagogia da mata. Ao índio interessado, que se dedica e resta *inzonado na ciência*, é preciso deixar de lado muita coisa "do mundo", para poder "pegar aquele ponto". Não teremos dificuldades em ver, nessa recomendação, ecos e ressonâncias do que no capítulo anterior vimos ser elaborado por outros Tuxá *sabidos da ciência*: o aprendizado nela, por meio *deles*, a base epistêmica que só a *ciência* pode oferecer, "é um ponto fino". Ser um ponto, neste sentido, e sobremaneira um ponto fino, coloca a *ciência* e seu entendimento ritual no trajeto inelutável de uma rede cosmológica, de uma malha cosmopolítica, enfim, de um universo de articulações grandemente plural, ainda que coerente em sua dimensão de inteligibilidade.

Essa inteligibilidade, porém – e a despeito dos esforços compreensivos e tradutórios desta tese –, não se apresenta ao entendimento indígena como alcançável a todos os sujeitos, sobretudo aos não-indígenas. Ainda que se saibam linhas e toantes tuxá, e ainda que estes possam ser descritos e cantados fora dos contextos apropriados de sua enunciação, tal não basta para que determinada pessoa – o antropólogo, digamos – seja *sabido* sobre a *ciência dos índios*. Para tanto, como já tivemos inúmeras oportunidades de afirmar, a relação cosmopolítica com o *regime* do complexo ritual, bem como a relação interétnica com o regime de reconhecimento estatal (Carvalho, 2011), desempenham papel fundamental. Mas o "ponto fino" da *ciência* não será, mesmo para indígenas étnica e interetnicamente reconhecidos, um direito adquirido, senão um exercício de enquadramento constante nos contextos da sabedoria que *vem na ciência* e torna inteligível, portanto traduzível, os conhecimentos relevantes.

> [Armando] Muitos, hoje em dia, querem ter a sabed… quer ser *sabido*. Se quer ser *sabido*, deve saber o toante da aldeia. Um dia desses mesmo, as menina falando. Disse que vinham do rio, aí diz que tava mais o… aquele menino de… Amostrando a eles, dizendo a eles, mostrando o pau da jurema. E eu digo, mas aí ele tá errado. Todo nós pode saber, chegar e "isso aí é um pé de jurema". Mas ele *sabe*? Ele *sabe ensinar ele o que é o significado daquele pé de jurema*? Ele não sabe, eu acredito que ele não sabe. Porque se você é o professor pra ensinar uma coisa dessa aos aluno, *você tem que ensinar o… o provimento daquele pau*, ou o que for. Você tem que dizer "é assim, é assim, é assim é assim". Mas não é só chegar e dizer: "Não, isso aqui é um pé de jurema". Não. Aí todo mundo pode chegar no mato e dizer "isso aqui é um pé de jurema". Todo mundo pode dizer. Agora, pra dizer o *significado* dele é que talvez ele não saiba. Ele não *sabe*.
>
> [Leandro] E também não pode contar pra todo mundo qual é o significado, também?

> [Armando] Não. […] Hoje as coisas tão diferente de um tempo que eu alcancei dentro de nossa aldeia. Só quem sabia os toante da aldeia era os índio. Nenhuma outra pessoa não sabia. E hoje eu vejo branco, negro cantar aí. Mas por quê? O próprio índio dá o saber a quem não é índio. Ele pega uma pessoa do lado que não é índio, e nunca tem nada com índio, e bota a assistir a *obrigação* da aldeia. Aí… a pessoa passa a aprender o movimento. E aí é onde muita coisa fica fugindo do meio. Por causa dessas coisas. (Dzorobabé, 14 de novembro de 2017, grifos nossos).

Não bastará conhecer a árvore da jurema, mas seu *significado* no conjunto de práticas e representações cosmológicas que o complexo ritual da *ciência* abrange. Saber ensinar, dizer do *provimento* de tal ou tal elemento disposto no mundo é caminho para *ensinar* a *ciência* – ou algo da *ciência* –, e tal *ensinamento* dependerá de contextos (rituais, epistemológicos, comunicacionais) que nem sempre, quiçá nunca, poderão ser substituídos pelo *estudo*. Isso serve tanto para perspectivas relativas à aquisição da língua, e *da língua*, quanto para demais conhecimentos que se relacionem de um ou outro modo ao que os Tuxá, considerada a *ciência*, tomam como possibilidade de entendimento sociocosmológico – e, como vimos, cosmopolítico. A despeito da possibilidade de informar não-indígenas sobre "o toante da aldeia", e do próprio índio poder dar "o saber a quem não é índio", isso não tornará automaticamente tal informação, a sabença de tal conteúdo, em *conhecimento*, *entendimento* ou, para usar termos ainda mais explícitos, *ciência* e *sabedoria*.

A pedagogia da mata será modo de tradução preferencial no contexto do complexo ritual da *ciência*, como explicitado pelo pajé e por diversos entendidos, como ainda teremos maiores oportunidades de demonstrar. O problema da escola como instituição estatal (Gallois, 2014), ainda que interétnica – ou justamente por interétnica, a modo de uma fronteira intercultural (Tassinari, 2001a) –, será colocado no preciso momento em que conhecimentos da *ciência* passem a se traduzir em conteúdos curriculares e projetos político-pedagógicos, como analisaremos a seguir.

Quedemos um instante mais com a metáfora tradutória, entretanto. Como extensão da intermodalidade potencial apontada acima, que articula *a idioma*, toantes, performance coreográfica, sinais diacríticos, distintos registros e códigos semióticos, veremos que a pluralidade de possibilidades de acesso à *ciência* será também obstada por uma pluralidade de elementos. Isso porque, assim como *a idioma* que Herbetta encontra entre os Kalankó (2006) e a musicológica kamayurá estudada por Rafael Menezes Bastos (1999) para o Alto Xingu, tais sistemas são compostos por uma "comunicação em termos socioculturais" e, com a semiótica de Saussure, devem ser considerados "sem nenhuma privilegiação linguística" (Menezes Bastos, 1999: 241). Algo que no início deste capítulo apontávamos como caminho a ser seguido, a saber, o das ideologias linguísticas envolvidas no campo social da língua e *da língua* tuxá, mais do que sua descrição em termos linguístico-descritivos.

É verdade que uma ideologia linguística, no sentido de compreensão e elaboração sociocultural nativas sobre as formas de linguagem e instâncias várias da vida social, não corresponderá termo a termo ao que Menezes Bastos, semioticamente, tomou como a "língua franca" da música no Xingu. Por esta, e pelo estudo de seu metassistema, o autor diz apenas ter *indicado* o sistema musical – comunicacional, portanto – que tomou por objeto, e "cuja semântica nunca poderá revelar". "Observe-se, mais uma vez, que, assim relacionados o metassistema e o sistema, este último é o que *baseia* a expressão musical, a qual constitui ponte entre o mito e a dança, transformando o primeiro no segundo" (Menezes Bastos, 1999: 247). Todavia, ainda que seu trabalho e esta tese não sejam equivalentes em propósitos e métodos de análise – aquele possuindo uma competência e um detalhamento semiótico muito mais rigorosos do que os aqui exercitados –, julgamos que sua reflexão semiótica em muito contribui para um novo olhar sobre as dimensões linguísticas, comunicacionais e mesmo cosmológicas no contexto indígena do Nordeste.

Se retomarmos o sugerido por Carvalho e Reesink (2018) com relação às esferas socioculturais próprias dos povos nordestinos, compreenderemos cada vez mais o sistema comunicacional da *ciência* como algo relacionado também a um nível político e interétnico, que possibilita circulações de conhecimentos e matrizes epistêmicas entre distintos grupos. À ritualidade do complexo da *ciência*, já demonstrada, poderíamos aproximar a noção de *artisticidade* (Menezes Bastos, 2007), relativa ao campo performático, estético e intersemiótico de certas práticas ameríndias. "Por *artisticidade* entende-se aqui um estado geral de ser, que envolve o pensar, o sentir, o fazer, na busca abrangente da 'beleza', esta compreendida […] tão somente como passe de ingresso nos universos da arte" (Menezes Bastos, 2007: 295). Com a devida adequação para o que, em nosso caso, surge não primeiramente como *arte*, mas como *ciência* – não como "busca abrangente da *beleza"*, portanto, mas de um acesso à *sabedoria*. Será preciso notar, de todo modo, que existe também no complexo ritual da *ciência* uma dimensão estética e poética, no sentido criativo do termo, envolvendo procedimentos a ele relacionados. Pensemos, por exemplo, em grafismos para pintura corporal vindos em sonho, ou ainda cantos – de toré ou de *trabalho* – vindos em sonhos ou por meio *deles*, e teremos uma artisticidade complexa a conjugar *sabedoria* e *beleza*, esta considerada de modo abrangente.

Assim, diferentemente do que a tradição hegemônica do Ocidente consolidou como sendo a "verdadeira ciência" (Tambiah, 1990; Latour, 1994; Stengers, 1997), teríamos para a *ciência do índio* algo similar ao que Menezes Bastos encontra para as artes (verbais, visuais, performáticas) dos povos indígenas frente ao cânone ocidental. Afinal, esse estado geral de *artisticidade* designa "uma característica marcante das culturas da região, para as quais, as coisas e os seres do mundo são (e constantemente vêm a ser) obras de arte. Isto desde a pessoa até o cosmo, passando de

maneira ampla pela vida social" (Menezes Bastos, 2007: 295). Como vimos para a *força* de Dzorobabé, de sua *ciência*, e também para o potencial de ensino e aprendizagem por meio *deles*, poderíamos considerar que "as coisas e os seres do mundo" são, e vêm a ser, não somente "obras de arte", mas também mestres-escola.

Tornando à intermodalidade da *ciência*, de seus acessos e obstruções, coloquemo-la na dimensão efetivamente musical, como enunciada pelo pajé Armando:

> O índio que vive no mato ele tem toda… Para ter todo o saber. Porque no mato é que *eles* vivem, no mato é que se anda. Mas… Eu digo, de hoje em dia, devido o… como é que se diz… o modo como o povo vive, aí não chega nada disso. Mirandela, e outros e outros aí, Tumbalalá… Era uns índio que era pra ter a língua do seu povo. Era pra um, já eles terem, já, a língua do seu povo. Porque eles andam no mato, eles vivem no mato. Viu? Não é como nós aqui, encostado à cidade, junto com o civilizado, vendo música praqui, música pracolá. É difícil. Mas o que vive lá no mato? É fácil. (Armando Apako, Dzorobabé, 14 de novembro de 2017).

Antes da "música praqui, música pracolá", ou do "bate-bate acolá", ao qual acorreriam os mais jovens, a *ciência* seria modulada por outros códigos, que tornariam sua *vinda* mais *fácil*. Era um tempo em que "o índio só vivia pra si mesmo", de acordo com o pajé, e em que "o índio não andava em farra, não andava escutando músicas e músicas. Não. A música do índio era o toré, a *ciência*, porque naquela época era o que tinha". Essa correlação entre música e *ciência*, aqui representada pelo toré, foi elaborada pelo pajé quando este me contava sobre o aprendizado de Roque *na ciência*, com o qual iniciamos este capítulo. O distanciamento temporal enfatiza as mudanças não apenas de comportamento geracional, mas leva em conta mudanças ambientais, conurbações, aceleração tecnológica, ampliação dos empreendimentos monocultores na região – que tornam a paisagem de Rodelas e adjacências um mar de coqueiros e homogeneidade – e, naturalmente, o advento da barragem de Itaparica, com todo o imaginário de destruição pecaminosa ainda hoje sublinhado pelos Tuxá (Durazzo, 2019b).

Outra anciã, Pitiu Libana, apontaria algo semelhante com relação à musicalidade presente no toré – e mesmo nos toantes executados em *trabalhos* de distintos grupos político-rituais e *quartinhos*. Contando-me diversas histórias relacionadas à *ciência* e cantando diversos toantes e cantigas de roda, era bem enfática ao afirmar que muitos toantes já não figuram no repertório dos mais jovens, que preferem um "toré mais ligeirinho". A isso, emendava imediatamente uma ou outra linha de sua época, como dizia, todas marcadamente mais lentas e embaladas em comparação aos toantes que se ouvem mais frequentemente nos torés atuais.

Esse contraste estabelecido pelos anciãos talvez se torne mais compreensível ao recordarmos que os Tuxá, como temos visto e a literatura há muito enfatiza (Grünewald, 1993,

2005; Nascimento, 1994; Carvalho, 2011; Palitot, Albuquerque, 2002; Batista, 2005a; Andrade, 2008; Mendonça, 2013; Oliveira, 2014), foram dos primeiros povos nordestinos a ter seu toré e sua indianidade reconhecidos na relação interétnica com o Estado. Desse modo, torna-se mais evidente a constituição de uma memória repertorial entre seus mais velhos, que contrapõem a música de antes e a música de agora, a partir disso elaborando distinções internamente a seu *regime*. Entretanto, é válido notar que mesmo assim contrastadas, essas diferenças repertoriais não implicam necessariamente em negar a possibilidade de que o toré de agora, "mais ligeirinho", se insira no quadro de legitimidade do complexo ritual. Note-se também que elementos repertoriais mais recentes, "ligeirinhos", podem ser acionados, conhecidos e incorporados pelos Tuxá no constante fluxo de trocas e relações que mantêm com outros povos, em contextos tão diversificados quanto os encontros políticos do movimento indígena, eventos de reunião de professores indígenas e jovens lideranças, e assim por diante. Ainda que tenha havido relações interétnicas, circulações e aprendizagens rituais desde há muitas gerações (Carvalho, 2011), certas situações mais contemporâneas, como o movimento indígena e os encontros bastante dinâmicos entre professores, favorecem outros modos de circulação de repertórios e aprendizagens.

Em outros contextos etnográficos, entretanto, de mais recente reconhecimento interétnico, aquele repertório que, à primeira vista, não seria considerado indígena, mas tão somente regional ou sertanejo – por mais complexas que possam ser tais classificações –, ganha relevância inquestionável no próprio estabelecimento de uma indianidade reivindicada. Assim, por exemplo, os Kapinawá de Pernambuco apenas a partir dos anos 1980 conseguem fortalecer o processo de seu reconhecimento por parte dos órgãos reguladores (Albuquerque, 2005; Andrade, 2014). Todavia, como demonstra Edmundo Pereira (2011), suas tradições musicais, repertoriais e coreográficas, que historicamente envolviam estilos como samba, benditos e coco, são incorporadas no processo de afirmação étnica e mobilizam, desse modo, um conjunto de práticas musicais que tensionam as definições estanques entre música indígena, por um lado, e música sertaneja, por outro. Marcos Albuquerque já demonstrara, ainda antes, que para os mesmos Kapinawá a inserção da "brincadeira laica do samba-de-coco no espaço religioso do toré" (Albuquerque, 2005: 7) é elemento que reforça a identidade indígena e o engajamento político do grupo.

As menções do pajé Armando à música não-indígena, o "bate-bate acolá", entretanto, não guardam equivalências com o processo de inserção do samba-de-coco no toré kapinawá, posto haver, no caso pernambucano, uma franca – e talvez intencional – dinâmica de circulação de repertórios e registros performáticos no seio de seu complexo ritual. A sugestão de Pitiu, por outro lado, aponta um processo mais comparável: as linhas "mais ligeirinhas" não se contraporiam ao toré

como compreendido pelos Tuxá mais velhos, com isso apontando uma possibilidade de circulação repertorial internamente ao que designam por *tradição* ou, como vimos, *a idioma*.

Claro está, as aproximações que aqui intentamos não pretendem equiparar linhas de toré mais dinâmicas e variáveis – em ritmo, melodia, o que seja – com músicas estritamente não-indígenas. Mesmo os Tuxá mais jovens, apreciadores do "bate-bate" e da música regional em todas as suas variantes, dificilmente inseririam no toré qualquer sucesso das rádios atuais. Valeria explorar mais a fundo e detalhadamente, ainda assim, as dinâmicas de circulação repertorial envolvendo o complexo ritual da *ciência* entre os Tuxá, empreendimento que aqui não teremos oportunidade de realizar. Podemos mencionar, como pista inicial, que o histórico relacionamento deste povo com as missões, aldeamentos e demais tradições da Igreja Católica – ainda que na fronteira com um assim chamado "catolicismo popular", por limitadora que seja tal categoria, cf. Mura, 2012 – decerto contribuiu para a composição repertorial tuxá como hoje a encontramos. Além disso, a presença de irmandades de penitentes em Rodelas, das quais alguns Tuxá participavam (Hohenthal, 1954; Sampaio-Silva, 1997: 85), também constitui influência musical inquestionável nas cantorias que, por exemplo, diversas noites ouvi na fogueira de Dzorobabé – canções entoadas especialmente pelo pajé. Seria interessante, pois, proceder a uma investigação mais técnica sobre as variadas correspondências musicais que se observam em toantes de toré e em cantigas de roda, estas geralmente não-rituais. No presente momento, entretanto, não temos competência para tal empreitada, que deixamos para futuros desdobramentos desta tese.

Sem estabelecer correlações diretas entre a música e o "bate-bate" contemporâneos, ou a predileção atual pelos toantes "mais ligeirinhos", julgamos que retomar a definição de *ansiedade*, segundo o pajé, e especialmente sua característica de inaptidão para o trato com a *ciência*, será fundamental. Porque os próprios professores tuxá concordam haver poucas oportunidades, de sua parte, para que a dedicação integral a esse trabalho específico de aprendizado *na ciência* ocorra. Por ansiosos, então – ansiosos pelo aprendizado, pelo *estudo*, talvez pelas metas político-pedagógicas e pelas perspectivas de rendimento de um projeto de revitalização linguística como o seu –, os mais jovens acabariam favorecendo ainda menos oportunidades para tais encontros pragmáticos com *eles*, em busca *da língua*.

Fortuitamente, por ocasião de uma oficina de revitalização linguística na TI Kiriri, em que acompanhei um grupo de pesquisadores da UFBA coordenado pelo antropólogo Marco Tromboni, vi surgir essa mesma consideração sobre ansiedade na busca da língua. No próximo capítulo, consideraremos com mais atenção essas redes de colaboração universidade/escola indígena que têm se formado, desde há poucos anos, no intuito da revitalização linguística de povos nordestinos. No caso mencionado, entretanto, não era um ancião especialista ritual que me falava da ansiedade como

sendo algo que enche a cabeça e prejudica o trabalho. Antes, foi da boca de uma professora kiriri que ouvi as seguintes palavras, quando esta se dirigia ao grupo de pesquisadores: "Agradeço pelo tempo que vocês também estão vindo nos ajudar, construindo isso, que é uma *ansiedade* que a gente tem" (professora kiriri, TI Kiriri, dezembro de 2017, grifo nosso).

Tayra ainda nos oferece uma consideração importante para entendermos que o aprendizado *na ciência* depende da constituição de certa rede de circulação cosmológica, de um pressuposto ontológico que estabelece a existência móvel *deles* por uma malha cosmoviária virtualmente atualizável onde quer que haja índios, no mínimo relacionados aos mesmos *troncos* e antepassados. Para ilustrar tal compreensão, conta algo semelhante à circulação de Roque por terreiros tumbalalá (Andrade, 2008) ou de outros *encantados* pelo "complexo pankararu" (Carvalho, Reesink, 2018). Diz que em Banzaê, onde se estabeleceu o grupo político-familiar de seu marido George Cataá e onde viveram por alguns anos, antes de retornar a Rodelas, há relatos de visões nas quais surgem antigas mestras tuxá. Sem nunca terem circulado por aquela localidade – sendo anteriores à barragem –, surgem *quartinho* adentro quando há lá alguém fumando o *malaco*. Há relatos de terem visto entrar no centro Cabocla Pequena, Sinhá Alta, Maria Pequena, todas as mestras comumente mencionadas quando o assunto é a *ciência* dos mais velhos de Rodelas.

A índia cuja visão revelou as mestras antigas insistia não estar louca, "nem pensando nesse povo todo" enquanto fumava sozinha no *quartinho*. Para essa Tuxá, não era como se aquelas mestras estivessem conscientemente sendo invocadas por seus pensamentos naquele momento, mas sim agindo – e andando por lá – por iniciativa delas próprias. A circulação *deles* por diferentes localidades indígenas é bastante documentada, e não apenas para o caso tuxá, como já apontamos. Sobre os Xukuru, Hohenthal (1954) conclui que os *encantados* circulam por todas as "aldeias sobrenaturais", como chama as unidades básicas do "mundo sobrenatural" (cf. tradução de Sampaio-Silva, 1997: 69). E é por *suas* "manifestações territoriais por meio de médiuns que todo grupo indígena em Pernambuco conhece os *encantados* de todas as outras tribos" (Hohenthal, 1954: 143, tradução nossa[41]).

Sampaio-Silva também dirá de "25 'gentios', na 'corrente forte' [da aldeia tuxá] e que os 'gentios' ou 'encantados', que habitam no 'reino encantado', visitam todas as aldeias indígenas nas quais realizam 'trabalhos', no 'centro da jurema'" (Sampaio-Silva, 1997: 69). Essa circulação cosmoviária permitirá não apenas que determinados *encantados* surjam em aldeias diferentes, inclusive de povos diferentes, como também auxiliará na compreensão já indicada de lugares com

[41] No original: "through their territorial manifestations by way of the mediuns, every Indian group in Pernambuco knows of the 'encantados' of all the other tribes."

força forte, como Dzorobabé. Ainda mais, tal circulação também favorecerá os espaços em que encontros pragmáticos podem ocorrer, intensificando aprendizados *na ciência*.

Diferentemente de algo que ocorre com os Truká atualmente, cujo projeto de revitalização linguística pelo *estudo* os leva a traduzir algumas linhas de toré para o Dzubukuá, em Dzorobabé encontramos Tuxá recebendo *deles* alguns toantes, também potencialmente *na idioma*. Como apontado no capítulo dois, a cacica Antônia Flechiá, cujo grupo familiar desde o início da *autodemarcação* tem procurado oportunidades de lá realizar *trabalhos*, disse-me já terem recebido algumas dessas linhas *na língua*, ali no *território ancestral*.

Quanto à pedagogia cosmológica *da idioma*, outros exemplos de permissões e ensinamentos a partir *deles* também existem, perpassando grupos político-rituais. Em conversa com Dipeta, que já vimos possuir um percurso específico tanto na relação com a Aldeia Mãe quanto em seu envolvimento com o movimento indígena, ele me apresenta uma fórmula *na língua* ditada por *eles*, cuja existência eu já conhecia por outros meios. Tal fórmula é descrita pelo indígena como *tatu tatu xamaraká kaitipati*, traduzível por "tudo pode acontecer com a força da natureza". Já em 2013 a fórmula *tatu tatu xamaraká* integrava um projeto tuxá de engajamento político e étnico, nomeando um grupo de jovens que hoje estudam, em sua maioria, na Universidade Federal da Bahia, em Salvador, sendo ainda bastante ativos politicamente.

Esse grupo de jovens era composto por membros de diversas famílias da aldeia: Cruz, Brune, Marcelino, Gomes (Arfer, Flechiá, Juntá, Apako, respectivamente), entre outras. Terem-se denominado Tatu tatu xamaraká indica um claro processo de entextualização (Bauman, 2004) da língua, isto é, seu potencial de ser descontextualizado – da situação ritual, por exemplo – e posteriormente recontextualizado como nome de um grupo político de jovens, étnico e interfamiliar. Ao me dizer da fórmula *na idioma*, cujo conhecimento havia sido permitido por *eles*, Dipeta diz entender que esse processo linguístico encontra-se profundamente relacionado a uma dimensão também espiritual do que os Tuxá muitas vezes designam por *tradição* – equivalente flutuante de termos tais quais cultura, *regime*, *a idioma* etc.

Note-se ainda a importância, para o grupo jovem Tatu tatu xamaracá, de terem empreendido um posicionamento étnico-político quando criaram a organização no seio da comunidade tuxá da Aldeia Mãe. Pela carta aberta de Eduarda Arfer Juntá, escrita em 2012 mas publicada no blog do grupo no ano de 2013, temos nova evidência da correlação inextricável entre *a língua*, a cosmopolítica dinamizadora da relação com a *ciência* e, também no tocante à juventude tuxá, um engajamento político-organizacional que se mostra claramente autoconsciente. Na íntegra, o depoimento assim reflete:

> Parece até mentira, mas Graças a Tupã não é! Durantes estes últimos meses fizemos mudanças notáveis em nossas vidas, movimentamos a nossa aldeia, abrimos sorrisos em quem nunca poderíamos imaginar, fizemos a alegria da criançada e a "cabeça" da mocidade, fizemos vivo o nosso sonho! Hoje, nessa noite tão linda e até um pouco fria, fiquei recordando os momentos que passamos na labuta, mês que entra [julho de 2012] o Tatu Tatu Xamaraká faz um ano de vida, lembro também que foi em uma noite como esta, linda e fria, que nos sentamos à frente da casa de Aritianã, nosso companheiro nessa empreitada, e nos colocamos a pensar, bolar encontros, discutir identidade étnica, sonhando grande e alto. Lembro que "viajávamos" pensando, "vamos fazer isso", "aquilo", "e isso também", porém depois parávamos e pensávamos "não vai dar certo!", "quem vai dar atenção pra gente?", "somos criança ainda". Mais uma vez, agradeço a Tupã por não ter nos deixado intimidar, entramos nesse barco, ainda sem saber remar, mas aos poucos fomos aprendendo, e hoje, com orgulho posso dizer: Somos bons remadores! Fizemos jus, dia após dia, ao nome que escolhemos para nosso grupo TATU TATU XAMARAKA, tudo pode acontecer…! Tudo pode acontecer com a força da natureza, meus pequenos Tuxá! Vejam por onde andamos em nome desse grupo, quantos risos, quanta bagunça, quanta alegria! Sou grata por cada momento, pelas palavras que ouvi de cada um de vocês, palavras essas que me deram maior noção do que somos enquanto indígena, das nossas responsabilidades e prazeres. Nos torés que organizávamos, eu parava e ficava ouvindo as crianças, me encantava "quanto saber!", pequenos guerreiros preparados pra defender nosso povo… Adorava receber a visita dessas crianças em casa, hora faltava a paciência, mas na maioria das vezes me dava um gosto danado! Muitas vinham e pediam "Faz um toré, Dadinha, a gente quer dançar!" Ô, como eu ficava feliz com isso! Feliz de poder agradar, contando com a força de vontade do grupo. E então fazíamos o toré, aquela bagunça danada na praça, cada gargalhada que dava gosto, a fumaça branca dos nossos malakos, cheiro de paká, a voz forte dos Tuxá. (Juntá Tuxá, 2013).

Além da fórmula *na língua*, há outra formulação predicativa que os jovens evidenciam. Se *tatu tatu xamaraká kaitipati* pode ser traduzido por tudo "pode acontecer com a força da natureza", segundo Dipeta, em seu blog o grupo de juventude indica outro complemento gramatical. Em lugar de *kaitipati*, encontramos a frase "tatu tatu xamaraká na rêa!", traduzida pelos próprios jovens – e potencialmente por *eles*, fonte do conhecimento – como "tudo pode acontecer na aldeia!" (Xamaraká, 2013). O sintagma *na rêa*, fórmula principal das linhas de toré tuxá na língua, surge em praticamente todos os toantes que conhecemos, ao modo de versos em vocalise que reforçam sua dimensão como elemento repertorial *da idioma*.

Por vezes espécie de refrão, por vezes estrofe que encerra cada toante e abre passagem para o seguinte, *na rêa* é talvez a expressão *na idioma* mais frequente entre os Tuxá. *Na aldeia*, portanto, surge como expressão linguística *da idioma*, estabelecendo o acontecimento do toré num *enquadre* (Bateson, 1998) sagrado e ritual que cada performance renova e atualiza (cf. também Goffman, 1998, com a noção de *footing*, como visto no capítulo segundo). A centralidade da aldeia, entextualizada a cada verso *na língua* entoado pelos Tuxá, ainda nos permite reforçar o entendimento sobre a força efetiva das aldeias tuxá, Aldeia Mãe e Dzorobabé. Afinal, seu caráter de catalisador étnico torna-se complementado pela enunciação performativa do sintagma *na rêa*,

fazendo daqueles lugares, já fortes espaços territoriais, ainda mais fortalecidos pela ação do canto (cf. Austin, 1965; Bauman, 2004).

Em Dzorobabé, tive a oportunidade – a permissão, diriam os Tuxá – de presenciar um acontecimento cosmopolítico de comunicação com *eles* por meio do qual um novo toante foi apresentado. A relevância de mencioná-lo se justifica pelo seguinte: se *na rêa*, isto é, na aldeia é que os grupos étnicos se compreendem – e se engajam, autoafirmam e fortalecem política e etnicamente –, e se "no mato é que *eles* vivem, no mato é que se anda", o toante ouvido pela primeira vez na *autodemarcação*, pela *força* do lugar, lança grande luz sobre o processo cosmopolítico e epistemológico dessas dinâmicas que aqui temos tratado por modos de conhecimento e tradução. Não nos debruçaremos sobre descrições etnográficas dessa situação social (Gluckman, 1987; Mitchell, 1968), entretanto. E isto por razões cautelares, de segredo (Reesink, 2000) e, sobretudo, de confiança. Se a mim, antropólogo em campo, foi dada a permissão de presenciar um evento de tal magnitude no âmbito da *ciência*, o mesmo não se aplica a meu texto. Se mais adiante apresento o toante que naquela noite ouvi pela primeira vez, é apenas por ter me certificado, ao longo dos meses e anos desde então, que aquela linha *vinda deles*, em situação bastante específica, já passara a circular por outros contextos e repertórios, muito mais públicos e compartilháveis, como o toré e a escola.

Antes de apresentar os versos, todavia, será pertinente retomar uma reflexão sobre os elementos simbólicos e semânticos que neles surgem, até para que tenhamos maior entendimento de seu peso cosmopolítico e *força* ritual no contexto de uma territorialidade em constante elaboração, como a *autodemarcação*. Como dito, a ênfase na aldeia, seja *pela idioma* (*na rêa*), seja pela convergência político-territorial (a *autodemarcação*), também nos faz recordar um dos processos mais centrais, historicamente, para a autoafirmação étnica dos índios do Nordeste: o *levantamento da aldeia*. Por vezes referida como "descoberta da aldeia" (Carvalho, 2011: 343; Salomão, 2006: 56-ss), outras por "deslindamento da aldeia" (Barbosa, 2003a, 2003b), essa tomada de posição numa territorialidade vivificada pela força dos *encantados* e pelo engajamento de grupos étnicos foi substancial para que diversos povos indígenas alcançassem seu reconhecimento institucional junto a SPI e Funai.

Segundo Maria Rosário de Carvalho, o "primeiro passo para assegurar o 'reconhecimento' [do povo, de sua aldeia] é recorrer a uma liderança tradicional que ratifique a identidade reivindicada. Não raro essa liderança é mitificada" (Carvalho, 2011: 341). A autora discorre então sobre a figura de Acilon Ciriaco da Luz, índio Truká responsável pelas viagens e demandas quando do reconhecimento de seu povo na Ilha da Assunção, contando para isso com intensas e frequentes cooperações de índios Tuxá de Rodelas. De acordo com as histórias narradas pelos indígenas,

presentes também na bibliografia etnológica (Batista, 2005a, 2005b), Acilon teria sido "instado pelos encantados a realizar certas ações para o 'reconhecimento' da aldeia" (Carvalho, 2011: 341). Compondo toantes originais, anunciando mensagens recebidas por *eles* e sendo visto como canalizador dos próprios *encantos*, Acilon "descobre a aldeia" e, no processo cosmopolítico, ratifica o pertencimento truká ao cosmo no qual se ampara.

Já numa perspectiva mais faccional e dissidente, o deslindamento da aldeia enfatiza dinâmicas através das quais determinado grupo étnico elabora e resolve cizânias internas, muitas vezes deslindando novas aldeias e novos etnônimos como no caso dos Kambiwá e dos Pipipã de Pernambuco, estudados por Wallace Barbosa (2003a). Nesse caso, o "verbo deslindar tem tanto os sentidos de apurar, esmiuçar, investigar ou descobrir quanto os de demarcar, separar, apartar" (Barbosa, 2003b: s/p). Não é difícil compreender tais deslindamentos como correspondentes a processos diacrônicos de determinado sistema político (cf. Leach, 1996) – ou, melhor dizendo, de determinadas sistematizações político-organizacionais, como vimos com a *autodemarcação* de Dzorobabé e com o *somar na luta*, ilustrado pela altercação e posterior aproximação de grupos político-familiares tuxá. Em ambos os casos, há uma base cosmopolítica evidente, atualizada pelas noções de pertença aos mesmos *troncos*, *nações* e outras comunidades imaginadas (Anderson, 2008).

No levantamento entre os Tuxá (Salomão, 2006), Truká (Batista, 2005a; Carvalho, 2011) e outros povos, a dimensão de envolvimento de lideranças com os *encantados*, lideranças muitas vezes escolhidas pela *ciência* após – ou durante – o padecimento de alguma doença, coloca-as envolvidas nas tramas ontológicas de uma cosmologia socialmente atuante. No deslindamento, ou em faccionalismos menos explicitamente motivados por dimensões sagradas ou rituais, ainda há um substrato quase incontornável que coloca a política cosmológica em pauta. Isso porque, como observamos entre os Kambiwá e Pipipã (Barbosa, 2003a), à dissensão social corresponde uma assunção de novos sujeitos em posições de liderança política e religiosa, como cacique e pajé.

Assim, mesmo não havendo necessariamente uma motivação inicial que *os* envolva explicitamente, é pela *ciência* que muito das dinâmicas indígenas da região tornam-se compreensíveis. Daí *na rêa* ser, desde há muito, uma evidência linguística da territorialidade central aos Tuxá. Daí também, ainda que tentativamente, podermos compreender a inteligibilidade das reivindicações tuxá sobre a pertinência e existência de *sua idioma* falada cotidianamente. Se historicamente foi fundamental levantar a aldeia tuxá em Rodelas (Salomão, 2006: 56-ss), atualmente *a língua* e a *ancestralidade* de Dzorobabé são cruciais para um novo *levante*, como disse Sandro para o projeto Dzubukuá (cf. Durazzo, 2019a), e como afirmou o CONTAM em seu documento de outubro de 2017 – episódios apresentados na introdução.

Voltemos, pois, ao toante, para com ele arrematar este capítulo. Manifestado por meio do pajé, *vindo na ciência*, as seguintes linhas se encontram hoje presentes no repertório comum dos Tuxá de Rodelas, sendo impressas mesmo em trabalhos escolares da Aldeia Mãe, como apresentaremos no próximo capítulo quando da Feira Etnocultural de 2018, no território da *autodemarcação*, que tivemos oportunidade de acompanhar. Diziam seus versos, como os inscrevi de memória em meu diário de campo: "Dzorobabé e Rudela/ é a minha morada.// Sou caboclo de arco e flecha/ da aldeia Dzorobabé.// Tava lá no *gentio*, vi a mata embalançar./ Sou caboclo de arco e flecha/ da aldeia Dzorobabé."

Vemos nestas linhas uma série de elementos discutidos ao longo do capítulo, amparados pelo exposto nas partes prévias deste texto. *Dzorobabé* e *Rudela* como morada dos índios, e também de seus interlocutores cosmológicos, *gentios* e *mestres* que, ademais, oferecem o toante aos viventes; *caboclos* de *arco e flecha*, a um só tempo estabelecendo a historicidade sempre presente na trajetória indígena do Nordeste colonial, por força do qual são denominados caboclos, mas também mantendo elementos diacríticos, arcos e flechas, a permitir sua afirmação étnica e modos de vida ("esferas socioculturais próprias", cf. Carvalho, Reesink, 2018: 94); a *aldeia* como expediente semântico que, por sua força de catalisador étnico, *na rêa*, confere a *Dzorobabé* um lugar de pleno direito na geografia cosmopolítica dos atuais Tuxá; e a *mata*, ensinança preferencial do complexo ritual da *ciência*, por meio da qual uma pedagogia própria pode se firmar. Não será demasiado recordar, pela oportunidade deste toante, que Dzorobabé é nome acionado no seio da política linguística de *valorização* do Dzubukuá, pelas variações ortográficas que estabelece para Surubabel, Sorobabé etc, como vimos extensamente no início deste trabalho.

Haverá a possibilidade de compreendermos o *gentio* presente nestes versos de modo distinto à compreensão que estabelecemos no capítulo segundo. Lá, *gentio* tendia a aparecer – nos discursos e toantes – como sinônimo de *antepassado*, grosso modo. Aqui, entretanto, parece reforçar não apenas o vínculo com a experiência histórica dos indígenas no sertão, mas também com a esfera cosmológica do *reino encantado*. Pela linha entoada, não era o *gentio* que estava lá ao ver a mata embalançar, mas era *no gentio* que se estava ao ver o movimento da mata. Como se *o gentio*, aqui, fosse lugar – e talvez o seja – de potências e possibilidades de conhecimento, ação cosmológica e tradução cosmopolítica, a conectar variadas esferas do complexo da *ciência*.

A mata, por sua vez – e como este capítulo terá deixado claro –, é meio de acesso privilegiado aos conhecimentos *deles* porque, como é nela que "eles estão", e sendo "no mato que se anda", seu balanço mobiliza afetos e aproximações dos índios com sua *ciência*, e com o que compreendem ser tradição *dos antigos*. Outros toantes reforçam essa implicação da mata com o universo de sentidos tuxá. Dois bastante comuns são os que entoam: "Tava lá no mato abaixadinho/

tava lá no mato escondidinho/ tava lá no mato, oi, *no dedecô*/ Tava lá no mato, pra que me chamou?" e um que contém os versos "no rio de São Francisco/ do outro lado de lá/ tem duas cabôca índia/ dançando seu toré/ bebendo água no seu coité/ ô, cabôca do mato, só vem folgar".

Ambos parecem guardar proximidades com *o gentio*, este considerado como um lugar específico no que poderíamos chamar de topografia encantada. No primeiro toante, o sintagma *no dedecô*, cantado *na língua*, poderia corresponder a um local cosmológico, dada a polissemia potencial de seu registro lexical não-português. Isto é, em se tratando de uma expressão não-portuguesa, *no dedecô* abre uma esfera de significados que abrangeria não apenas o mundo imediato, identificado pelos sentidos físicos comuns, mas uma realidade ampliada na direção de um *reino encantado*. Daí eu ter presenciado, por exemplo, professores indígenas e especialistas rituais corrigindo os mais jovens, em mais de uma oportunidade, com relação ao verso que, equivocadamente, cantavam "no bebedor".

Já o segundo, apontando para "o outro lado de lá" do São Francisco, traria consigo não apenas o sentido mundano das margens baiana e pernambucana do rio – algo, de todo modo, bastante plausível, se considerarmos a circulação de pessoas entre diversas aldeias, ilhas e margens ao longo da história do Submédio –, mas a possibilidade de vislumbrarmos uma "terceira margem" (Rosa, 1962), espaço sempre presente mas de difícil, senão impossível detecção pela lógica não amparada *na ciência*. Aqui, claro está, novamente evocamos Guimarães Rosa, desta vez para ilustrar algo de difícil apreensão senão por meio de expedientes poéticos – expedientes que, ademais, os próprios toantes carregam. Dali, dessa margem metafórica do rio, as "cabôca do mato só vem folgar", dançar seu toré, acionar momentos possíveis de comunicação *na ciência*.

Se é verdade, como diz Viveiros de Castro, que o "equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência [ocidental]. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas" (Viveiros de Castro em entrevista a Renato Sztutsman, 2008: 45), também será verdade que à pedagogia ocidental, com suas escolas, estudo, professores e formações específicas que habilitam à lecionação, corresponde a *força* da *ciência* em educar, de forma ampla, os índios nela *inzonados*.

E, mesmo quando não *inzonados* ao modo de Roque, como vimos, os Tuxá ainda são capazes de fornecer a nosso entendimento científico um entendimento *científico* outro. "Esferas socioculturais próprias", insistiremos com Carvalho e Reesink (2018). Porque se "o chocalho do xamã é um acelerador de partículas" (cf. Sztutsman, 2008: 45), a *ciência do índio* aparece-nos como meio explícito – ainda que esotérico, intraétnico ou, no máximo, interétnico entre índios – de elaborar uma pedagogia da mata que acelere não partículas, mas modos de conhecimento, concepções indígenas de tradição e, cremos, expedientes variados de tradução.

Como as esferas socioculturais próprias não implicam uma recusa ou um limite intransponível no que tange à interetnicidade, à relação com instituições não-indígenas – antes, sendo por esta reforçadas –, passaremos agora a estudar o projeto político de valorização do idioma Dzubukuá, considerado *língua ancestral* pelos professores tuxá e por eles acionado como possibilidade de aprendizado por meio do *estudo.*

4. Educação pelo *estudo:* professores indígenas e a ideologia linguística da valorização do Dzubukuá

Como temos apontado, a dimensão da *ciência* e os modos de conhecimento que os Tuxá elaboram a fim de manejar suas relações com o mundo – cosmologicamente ampliado, como demonstramos ser sua cosmopolítica no trato com *eles* – relacionam-se, por processos históricos e institucionais mais contemporâneos, com modos de conhecimento não apenas indígenas, mas que se estabelecem na interface interétnica e mesmo burocrática com o Estado. Tais inter-relações entre *ciência* e modos não-indígenas – ou não-primariamente-indígenas – de elaboração e circulação de conhecimentos tornam-se bastante evidenciadas quando consideramos a educação formal, escolar, à qual os Tuxá há décadas têm acesso. Essa educação formal favorece certos direcionamentos, ao modo de ideologias linguísticas, que professores indígenas são capazes de imprimir aos projetos e horizontes de possibilidades constitutivos de uma *valorização* da *língua ancestral*, de uma revitalização do Dzubukuá por meio da escola.

Seguindo com certo enfoque nas dinâmicas de educação tuxá, formal e informal – como na já estabelecida oposição complementar *ciência-estudo*, que neste capítulo veremos se firmar como ainda mais complementar do que o exposto até aqui – estudaremos como a ideia de um projeto de revitalização da língua Dzubukuá, *língua ancestral*, é mobilizado por professores indígenas numa variada gama de elementos político-pedagógicos e linguísticos. Essa dinamização, que se acelera a partir da intencionalidade dos professores/pesquisadores tuxá de revitalizarem a língua considerada ancestral, faz uso de expedientes rituais, entendimentos da *ciência* e da cosmovisão tuxá, de sua compreensão sobre o próprio cotidiano e suas relações com *eles*, mas também lança mão de elaborações técnicas, acadêmicas e administrativas, a exemplo do Plano Político-Pedagógico Escolar Indígena (PPPEI), que insere no currículo escolar elementos considerados tradicionais e não-ocidentais (Durazzo, Vieira, 2018b), como as disciplinas "Identidade e Cultura" e "Língua Indígena", elaborando-os em relação a documentos históricos como o catecismo bilíngue Dzubukuá-Português de Bernardo de Nantes (1709), e também de estudos linguísticos contemporâneos como os de José Márcio Correia de Queiroz (2008, 2012).

Essa confluência de modos de articulação de conhecimentos, repertórios e referências – de mundo, de modos de vida e também bibliográficas – explicita ainda mais o que sugeriremos ser um complexo *ciência-idioma*-língua. Isto é, um processo político articulado, tanto em política linguística quanto em sua dimensão de política pedagógica e escolar, que se baseia no complexo ritual da *ciência*, com *a idioma* a ele relacionado, e o amplia para esferas inicialmente não-indígenas, como a instituição escola e a língua Dzubukuá curricularmente trabalhada. O complexo

ciência-idioma-língua, assim, é denominação de um processo observado junto aos Tuxá, que vimos construindo ao longo dos capítulos, e que aponta inelutavelmente para a coexistência – coetaneidade, diria Fabian (2013) – de distintos modos de conhecimento, modos de acesso a conhecimentos e registros epistemológicos.

A tensão epistêmica entre aprendizado *na ciência* e pelo *estudo*, menos que impossibilitar um ou outro, oferece caminhos necessários de interlocução, transformação e às vezes continuidade entre os dois sistemas de sentido. Este capítulo demonstra como o complexo comunicacional amparado na *ciência*, articulando-se em torno – e por meio – *da idioma*, alcança possibilidades de inserção curricular de um conhecimento até então tido por exclusivo de uma pedagogia da mata. Em se ampliando, tal conhecimento passa a fazer parte de repertórios também daqueles Tuxá que não encontram oportunidades para alcançá-los exclusivamente *na ciência*, podendo com isso reforçar recursivamente as competências linguísticas e os engajamentos políticos contemporâneos com o que entendem serem elementos *dos antigos*, de sua *ancestralidade* reelaborada.

4.1. A *permissão da ciência*: considerações sobre cosmopolítica linguística

Será pela chave da pedagogia da mata que poderemos compreender a cosmopolítica linguística *da idioma* tuxá, mas também os indícios iniciais de um projeto político-linguístico e pedagógico conducente ao *estudo* do Dzubukuá. Como aventado, essa dinâmica entre esferas socioculturais de conhecimentos se estabelece através da sempre mantida comunicação entre os Tuxá e seus *mestres*, os *encantados* que primeiro oportunizaram aos pesquisadores indígenas um acesso à retomada de sua língua.

Antes mesmo da assunção do Dzubukuá entre as professoras tuxá, ocorrida por volta dos anos 1990, Socorro Apako já tivera um encontro inicial com a língua, segundo nos conta. Mais que pesquisa acadêmica, bibliográfica ou histórica, esse primeiro contato irrompeu em meio aos Tuxá de Rodelas ainda na velha cidade, com a Ilha da Viúva viva e habitada, e foi motivado não pelo interesse de indígenas contemporâneos, mas pelo incentivo direto *deles*. Numa das primeiras semanas de *autodemarcação*, a professora Socorro Apako, filha do pajé Armando, contou-me desse período em que a "*ciência* permitia" o *estudo* direto *da língua* em contextos rituais. À minha pergunta sobre terem, atualmente, acesso aos conhecimentos linguísticos *deles*, a professora me respondeu:

> Certa vez foi feito não uma tentativa, assim, porque a gente só vai até onde a nossa *ciência* permite. E aí, teve um período antes da mudança, quando a gente ainda

> praticava nossos rituais lá na ilha, que tava sendo feito. Mas isso foi interrompido. E depois que a gente veio pra cá, a gente não teve mais acesso a essas informações que a gente tava tendo. *A gente teve mesmo a permissão para escrever frases, palavras, frases na língua, e depois repetir, e pronunciar no português*, né? Assim, "estrela" é isso, "água do rio" é isso, "plantar o feijão" é isso. Mas a gente não teve mais a *permissão*. Eu era a escritora, dizer assim. Tinha as anotações, um caderno lá de anotações. *Não era em todos os rituais, era quando a ciência permitia*. Mas a gente não teve continuidade, e a gente não sabe por quê. E também, *nem ousamos, dentro da nossa ciência nós nem ousamos perguntar*. A gente está aguardando o momento. É uma coisa do sagrado que a gente está esperando. Eu mesmo, todos os dias eu digo que eu tô esperando. (Socorro Apako, Dzorobabé, outubro de 2017, grifos nossos).

Socorro nos fala de uma conjuntura em que as práticas rituais e os *trabalhos da ciência* possuíam característica bem mais ativa, no sentido de uma circulação de sujeitos tuxá por – e para – acontecimentos rituais. Assim como em Dzorobabé, cuja atmosfera de *força* propicia as dinâmicas da *ciência*, na Ilha da Viúva vivia-se, segundo a memória tuxá e os inúmeros relatos que ouvimos em campo, uma relação singular com os *encantados*. Pela condição de ilha produtiva, mas também reprodutiva, posto ser local privilegiado dos *trabalhos* e *segmentos*, as *correntes das águas* em muito favoreciam o contato entre humanos tuxá e seus correlatos não-humanos. As *correntes* aqui referidas dizem respeito às potencialidades cosmológicas da *força* que envolve índios e sua *ciência*, como já apresentamos ao tratar do batismo entre os Flechiá, no capítulo segundo, e também a exemplo do que Mércia Batista diria para os Truká, também habitantes insulares: "a junção de terra e água favorece as correntes da água, que são as protetoras do grupo" (Batista, 2005b: 93).

Quanto às mudanças na comunicação e na *permissão* da *ciência*, há uma ênfase que julgamos importante explicitar. Socorro Apako nos fala que não *ousam* questionar a *ciência* sobre a mudança didática e o fechamento de uma autorização outrora concedida. Essa reticência diz respeito a uma forma bastante própria e respeitosa de lidar com o sagrado e com as práticas cosmológicas, mesmo que em determinados contextos, como os rituais, haja a preparação para uma participação mais ativa dos Tuxá. *Ousar*, entretanto, seria colocar sobre *eles* uma demanda em tudo originada aqui neste plano, pelos índios viventes. Daí, *não ousar* evidencia o cuidado com que se organiza o trato com o sagrado indígena. Complementando uma longa cadeia de práticas e aproximações da *ciência*, que exploramos no capítulo dois, poderíamos dizer que *não ousar* exercer sobre a *ciência* as expectativas – *ansiedades*, diria o pajé – é um procedimento eminentemente cautelar.

Socorro Apako ainda diria que, no período em que cursaram o Magistério Indígena (1997-2003), uma professora do curso sugeriu aos Tuxá que fossem atrás dos conhecimentos restritos *deles*. Que *ousassem*, portanto. A professora do magistério, que segundo a indígena conhecia a história do povo, teria dito: "Vocês têm tudo […] Vocês têm tudo pra voltar ao que era antes.

Porque vocês podem muito bem, a partir da sua *ciência*, buscar a partir da sua *ciência*…" Entretanto, rindo enquanto recontava os incentivos que ouvira da professora, Socorro deixava bem claro seu entendimento de que algumas relações com a *ciência* possuem interditos e restrições mesmo para os índios que nela se engajam. E, para além de restrições e deferências a serem observadas quando do contato com *eles*, também "prescrições" para o bom andamento dos *trabalhos* (cf. Cruz, 2017: 56, n. 17; e como vimos extensamente em nosso segundo capítulo).

Neste sentido, a cosmopolítica tuxá adquire caráter bem diverso da agência de certo modo indiferente dos não-humanos em Stengers (2005), por exemplo, cuja representação do cosmos não é evocada por ninguém em especial. Aqui, a participação não-humana – talvez mais-que-humana, porquanto de um estrato ontológico diferenciado e sagrado, efetivamente *encantado* – surge no quadro epistêmico indígena a partir da agência dos próprios actantes cuja posição assimétrica, posto *encantada*, não guarda ilusões de simetria. Os processos que indicam uma cosmopolítica linguística do Dzubukuá – a *permissão deles*, a garantia da *ciência* (Durazzo, Vieira, 2018c) e o possível processo pedagógico pela comunicação humanos/mais-que-humanos, que designamos pedagogia da mata –, mais que sugerir uma simetria entre sujeitos sociocosmológicos distintos, sugere a necessidade de uma simetrização. Por isso os aprendizados *na ciência* e pelo *estudo* serão distintos: não por abordarem conhecimentos incompatíveis no quadro de entendimento cosmológico e étnico dos Tuxá, mas por necessariamente envolverem práticas concretas, como as *permissões* e o entendimento, por parte dos professores, do que poderá ser incluído no projeto de *valorização* da língua, em sua revitalização para contextos não apenas rituais.

Daí preferirmos "enfatizar as diferenças em seu sentido intensivo" (Goldman, 2008: 6, n. 22) a fazer da cosmopolítica um contexto de falsas equivalências, em que qualquer uso tuxá de conhecimentos da *ciência* viesse facilmente contestar a ciência (ocidental, linguística etc). Como bem entendem os índios nossos interlocutores, o projeto de valorização da língua não é uma agenda a ser cumprida em curto prazo, tampouco as relações – tentativas, mas existentes – de questionamentos e pedidos de ajuda a *eles* se faz sem cuidado. Ainda que existam expedientes rituais que chamamos precipitados, em contraste com as medidas cautelares no trato com a *ciência*, todos os Tuxá com quem convivemos, independentemente de seus grupos político-rituais, frisaram a necessidade de buscar a concordância *deles* com relação aos projetos visando à língua pelo *estudo*. Destarte, a própria ideia de precipitação – como a utilização de conhecimentos *vindos na ciência*, por exemplo – não se confundirá com *ousadia*. O trato cosmopolítico com *eles* demanda deferência, respeito, e o entendimento sobre que elementos repertoriais podem ou não circular entre distintos contextos, assim, segue no mesmo sentido.

Se Socorro Apako teve a oportunidade de ser "a escritora" dos ensinamentos *da idioma*, ainda na época da Viúva, sabemos que hoje há algumas tentativas de registrar *a língua* em contextos semelhantes, embora a antiga *permissão* possa não ter sido completamente restaurada. Nas situações rituais contemporâneas, em meio aos *trabalhos* e *obrigações*, dizem alguns Tuxá de diversos grupos político-rituais que, por vezes, arriscam-se a abordá-*los* sobre o assunto. Pouca coisa tem sido alcançada até o momento, em matéria de vocabulário *na língua*, suas traduções ao português ou mesmo uma relação de troca pedagógica mais fluida, poderíamos dizer. Ainda assim, mesmo que não se estabeleçam aulas em que *eles* ensinam diretamente *a língua* aos índios que trabalham *na ciência*, alguns ensinamentos linguísticos circulam nos rituais, e certas palavras já se encontram anotadas, nem todas com suas traduções.

Ainda em setembro de 2017, na noite em que o CONTAM foi criado, eu conversava com a cacica Antônia Flechiá, sua filha Luiza, estudante da UFBA em Salvador e também bastante envolvida na *ciência*, e a professora Mayra Apako. Enquanto aguardávamos a chegada das pessoas, falávamos das possibilidades vislumbradas para o projeto de revitalização da língua. Ali, recém-chegado a campo, eu perguntava sobre as relações mantidas com os *encantados*, no sentido pedagógico aqui exposto, e tentava compreender a viabilidade de articular projeto de valorização da língua Dzubukuá com processos rituais e cosmológicos de conhecimento *da língua*. As três me diziam existirem momentos, a depender dos *trabalhos*, em que uma procura mais direta junto *deles* se mostrava possível. Coisas como palavras isoladas, nomes próprios e algumas pequenas fórmulas, por exemplo, já eram sabidas dos Tuxá pelo processo de ensino alcançado quando dessas situações. Foi nessa conversa, aliás, que primeiro compreendi a centralidade *deles* para a consideração tuxá sobre aspectos de sua *ancestralidade*, sobretudo em contextos como os do projeto da *língua ancestral* – mas também, como demonstramos, para a reivindicação de Dzorobabé como *território ancestral*, pela presença histórica e cosmológica da *força* de seus *brabios*. Mesmo assim, ao me dizer que algum léxico já fora apresentado aos índios, Luiza contava que *eles* ainda não haviam correlacionado explicitamente a língua *dos antigos* ao idioma Dzubukuá.

E aqui observamos um ponto de inflexão fundamental para o entendimento da cosmopolítica linguística tuxá: se *a língua* e a língua não são necessariamente domínios idênticos, os processos tentativos de aproximação e conhecimento destas tornam-nas de suma importância para a materialização de políticas linguísticas, sejam por uma cosmopolítica, seja por acionamentos via políticas pedagógicas no contexto curricular e escolar de Rodelas. O que chamamos *cosmopolítica linguística*, portanto – sobretudo seu caráter institucionalizado por meio dos professores e da escola tuxá –, será processo de padronização das cosmopolíticas plurais e variáveis que vimos no capítulo segundo. A modos vários de lidar com a *ciência*, com a cosmopolítica do

mundo habitado – e dos saberes acessados – corresponde um modo singularizado, efetivamente padronizado, de aplicar o conhecimento *vindo na ciência* ao plano curricular da escola.

Lembremos, pois, que assim como *eles* iniciaram um processo pedagógico *da língua* ainda na Ilha da Viúva, hoje é compreensível que também *eles* reforcem os sentidos de um projeto de revitalização linguística como o do Dzubukuá, mesmo que não explicitem *na ciência* a nomenclatura do idioma a ser valorizado. Políticas linguísticas, como vemos de partida, demandam constante elaboração, reelaboração e colaboração coletivas dos membros de dada comunidade de fala. Como os professores tuxá têm elaborado possibilidades de revitalização pelo *estudo*, são também os professores que articulam vínculos de sentido com bases no que concebem ser a *tradição dos antigos*, a *ancestralidade* da língua e os meios cotidianos de avivá-la pela *ciência*.

Se recordarmos a atestação de dupla legitimidade advinda do pajé, primeiro pelo conhecimento do nome Dzorobabé *na ciência* dos Flechiá, e depois pelo seu entendimento que o *estudo* é também "um caminho", teremos mais elementos para compreender cosmopolítica e política linguística como justapostas, ainda que não confundíveis. É fundamental recordar que Antônia Flechiá, cacica e professora de quem o pajé ouvira a palavra Dzorobabé, tem participação ativa no projeto de valorização da *língua ancestral*, o que nos revela um ponto de indiscutível co-elaboração de *língua* e língua, *da idioma* e do Dzubukuá. Ponto de indiscutível evidenciação das práticas concretas de uma cosmopolítica linguística, também.

Conforme de la Cadena e Peña, temos que "a cosmopolítica indígena não substitui o poder com um poder diferente: ela simplesmente revela o cosmos" (de la Cadena, Peña, 2014: s/p) e, em fazendo isso, permite a reflexão sobre modos diferentes de realizar o entendimento daquilo que passa por política, isto é, daquilo que se faz público, mas tensional; coletivo, mas influenciado pelas ações e reações de sujeitos localizados. "Intrigantemente, as cosmologias políticas indígenas convidam a prática de pensamento fora das divisões entre natureza/cultura, sujeito/objeto, materialidade/espiritualidade, humano/animal, corpo/mente e todos os cognatos" (de la Cadena, Peña, 2014: s/p), e com isso sublinham as "diferenças radicais" que compõe os grupos humanos. Diferenças radicais, continuam os autores, que apenas nos surpreendem por, ontológica e epistemologicamente, não determos previamente os aparatos com os quais reconhecê-las e torná-las menos diferentes. Justamente por isso, como apontamos, cabe compreender as "diferenças em seu sentido intensivo" (Goldman, 2008: 6, n. 22), e as relações de entendimento favorecidas pelo complexo ritual da *ciência* parecem-nos as mais adequadas para dar conta deste processo.

Há outro aspecto a iluminar essa complementação epistemológica *ciência*-*idioma*-língua. Segundo Erin Debenport (2013), processos de revitalização de línguas indígenas por vezes comportam a elaboração de uma tecnologia de letramento, isto é, de uma inserção da escrita em

contextos de línguas até então apenas orais – como *a idioma*. Tal letramento favorece práticas de refinamento dos domínios e competências concernentes à língua em questão, com isso possibilitando um refinamento também no controle dos repertórios que circulam a partir dos engajamentos das políticas linguísticas. Assim, em vez de ampliar desmedidamente e descontroladamente o acesso *à idioma*, digamos, a elaboração tuxá do Dzubukuá, com a busca de vocabulários utilizáveis em contextos como a escola, encaminharia tais conhecimentos *ancestrais* para um quadro de maior controle, sobretudo maior cuidado, levando àquilo que a autora chamaria de contínua perfectibilidade. A consideração sobre o nome de deus, que empreenderemos ao final deste capítulo, e a indicação do uso escolar daquele toante *vindo na ciência*, apresentado no capítulo anterior, guardam semelhanças com tal ideia de perfectibilidade e refinamento, de ajustamento dos repertórios linguísticos a projetos correntes de revitalização e engajamento político. Pela perfectibilidade, o letramento em uma nova competência linguística, ainda que da língua *dos antigos*, torna-se pautado pelos esforços conscientes, política e linguisticamente orientados pelos agentes diretamente envolvidos com o *estudo*: os professores/pesquisadores, portanto, e a ideologia linguística projetada para a escola indígena.

Tambiah recordará Lévi-Strauss, para quem a analogia entre magia e ciência, que aqui poderíamos traduzir por *ciência* e ciência, pedagogia da mata e do currículo escolar, "é meramente formal, e portanto não se deve contrastar magia e ciência, senão proceder a uma 'comparação entre as duas como dois modos paralelos de aquisição de conhecimento'" (Tambiah, 1968: 203, tradução nossa[42]). No caso tuxá, Socorro Apako me dizia, na sequência do relato sobre o aprendizado *permitido* pela *ciência* que teve oportunidade de acompanhar na velha cidade, que o pajé acentua alguns elementos para essa relação de entendimento indígena. Para ele:

> tudo precisa de atenção, de silêncio, de meditação. Lá na ilha a gente tinha esse… esse… esse tempo. Lá na ilha a gente tinha todas essas condições. Aqui não, aqui você vai num ritual, você escuta um som, você escuta um carro, né? E aí, não se tem mais a concentração, o momento de reflexão que tínhamos na nossa ilha. Muitas interferências… (Socorro Apako, Dzorobabé, outubro de 2017).

Como se vê, mesmo professores tuxá reconhecem a preeminência da *ciência* para o entendimento *da idioma*, e também para o melhor conhecimento de uma *ancestralidade* Dzubukuá. Afinal, é pelo recurso aos antigos, sejam *eles*, sejam os documentos do período em que *eles* eram viventes, que o projeto Dzubukuá se consolida enquanto expediente para um autorreconhecimento étnico fortalecido. Bastará saber que muitas das palavras dzubukuá hoje encontradas nos trabalhos

[42] No original: "the analogy between magic and science is merely formal, and therefore instead of contrasting magic and science, it would be better 'to compare them as two parallel modes of acquiring knowledge'."

de Queiroz (2008, 2012) foram comparadas a léxicos correntes nos *trabalhos*, atestando aos Tuxá que *a idioma* é compatível, ao menos em parte, com o idioma kariri.

Como vimos com relação a uma pedagogia da mata, e também para a *força* de Dzorobabé, quanto mais *fortes* forem as condições, territoriais inclusive, tanto mais possível será a dedicação à *ciência* e ao conhecimento que dela *vem*. Por isso Dzorobabé materializa uma oportunidade perdida em Rodelas desde a inundação da Ilha da Viúva. A própria ideia de uma *ciência* que dá *permissão* e prepara os índios para que nela *trabalhem*, como vemos com Socorro Apako, enfatiza a importância da dedicação que o pajé expõe. Ainda falando sobre o fim do trabalho com a língua pela *ciência*, a professora prossegue:

> E a gente não teve mais… como posso dizer… não tivemos… não fomos preparados, entendeu? A gente não foi preparado, *e não estávamos preparados ainda para além do ritual*. Ali dentro… porque tudo na vida indígena é oralidade. *E naquele momento tava se passando da oralidade para a escrita*. Mas ainda dentro dos rituais… *Para além daquele espaço, não*… não se teve a liberdade… Não liberdade: não se teve a preparação, naquele momento não se teve a preparação para além daquele espaço. E é por isso que eu digo que parou. (Socorro Apako, Dzorobabé, outubro de 2017, grifos nossos).

Por seu conhecimento acadêmico e grau de instrução, vemos Socorro pontuar claramente a dinâmica comunicacional entre sistemas de conhecimento: oralidade e escrita indígena. E aqui, ainda mais importante é o fato de tal complementaridade não surgir no contexto tuxá como uma imposição externa, um projeto institucionalizante e "objetivador" da língua apenas para sua "salvaguarda" ou documentação técnica. Enquadrado no ambiente cosmológico e cosmopolítico que Socorro nos apresenta, a escrita não teria vindo para suplantar o contexto de oralidade não-registrada, mas como modo suplementar de registros indígenas pela *ciência*.

É evidente, pois, o caráter potencialmente problemático do projeto de valorização do Dzubukuá por meio da escrita e do estudo acadêmico. Em certa medida, as tensões possíveis entre os dois meios de aprender são elaboradas mais conscientemente pelo pajé e explicitadas nas situações de encontro cosmopolítico que esboçamos nos capítulos precedentes e pouco acima. Quando os índios não *ousam* inquirir a *ciência* sobre algo que interessa diretamente aos viventes, e talvez não a *eles*, ou quando os mesmos índios buscam questionar e aprender com os *mestres*, mas sempre atentos ao tato necessário para não atravessar os momentos sagrados de tal comunicação, temos encontros cosmopolíticos de inevitável diplomacia. Nem mesmo para os interessados na língua Dzubukuá o aprendizado *da idioma* se mostra óbvio, posto surgir em situações de possibilidades sempre cambiantes: neste *trabalho* sim, não naquele; com este *mestre* talvez, com aquele, não se sabe.

Se os Tuxá não estavam preparados para trabalhar os conhecimentos *da língua* "para além daquele espaço" ritual, como nossa interlocutora enfatiza, a escola e o projeto linguístico e pedagógico dos professores surgirão, então, como possibilidade de ampliar espaços. Ainda que não espaços idênticos, posto ritual e escola serem focos de relações sociais bastante particulares, pelo menos espaços de possibilidade elaborativa de conhecimentos. Antes de compreendermos o contexto linguístico dos povos indígenas do Nordeste, onde o projeto do Dzubukuá se assenta, valerá compreendermos certas dinâmicas de educação formal que historicamente instruíram os Tuxá, permitindo, com isso, que muitos professores elaborem seus entendimentos sobre políticas linguísticas e consolidem projetos político-pedagógicos como o do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas (CEICFR).

4.2. Percursos formativos tuxá: política indigenista e escolarização indígena

Há, a respeito da educação escolar indígena no Brasil, uma série de trabalhos relativos tanto a sua implementação como política pública (Ferreira, 2001; Grupioni, 2003a, 2003b; Luciano, 2010) quanto aos processos locais pelos quais tais diretrizes se implementam (César, 2002; Araújo, 2006; Weber, 2006; Messeder, Ferreira, 2010; Guimarães, 2013; Cohn, Santana, 2013; Chates, 2013; Bomfim, Bomfim de Souza, 2013; Queiróz, 2013; Ferreira, 2013; Santana, 2015; Yermalayeva Franco, 2018; Moraes, 2018).

No tocante às políticas educacionais indígenas no estado da Bahia, levantamentos bastante completos foram feitos por Carlos Rafael da Silva (2013, 2014) e por este em coautoria com Jéssica Torres Costa e Silva (2013), pesquisadores Xucuru-Kariri. A riqueza dos levantamentos se torna compreensível, para além das competências individuais dos pesquisadores, também por sua participação no Projeto Observatório da Educação Escolar Indígena, cujo núcleo local da Bahia, coordenado por América Lúcia César, da UFBA, recebeu o nome de Yby Yara – termo tupi para "donos da terra", segundo os Tupinambá (Silva, Costa e Silva, 2013: 109, n. 1). Yby Yara, além de nomear o Observatório, designa o Território Etnoeducacional (TEe) que abrange todo o estado (Baniwa, 2012; César, Costa, 2013; Silva, Costa e Silva, 2013; Silva, 2013: 131-134). Por ora, consideremos um breve histórico da educação nacional na interface com os povos indígenas, a fim de delinear certo campo de sentidos para o atual momento do CEICFR e do projeto político-pedagógico tuxá, no interior do qual a revitalização do Dzubukuá se aloja.

Mariana Kawall Leal Ferreira (2001) demonstra como quatro fases compuseram a história da educação junto aos povos indígenas em território brasileiro. A fase inicial, ademais relacionada

ao próprio embrião da educação escolar colonial, mesmo não-indígena, encontra-se ainda no período das missões, a partir do século XVI. Como torna-se evidente pela própria conformação da empreitada missionária, os propósitos de uma formalização educacional se davam, a princípio, com vistas à catequese e à civilização dos nativos – dos *brabios*, diríamos com os Tuxá.

Apenas para situarmos historicamente o problema da escolarização, valerá citar Evaristo de Moraes Filho quando este, em 1959, publica algumas considerações sobre o ensino da filosofia no Brasil, ensino este destinado, claro está, inicialmente a não-indígenas. Diz o autor:

> O ensino da filosofia no Brasil é quase contemporâneo da sua descoberta […] o fato é que, com a vinda de Tomé de Sousa em 1549, aqui chegaram os seis primeiros jesuítas. Era recente a criação da Ordem, tendo sido entregue à Companhia de Jesus todo o trabalho de catequese e de ilustração da nova colónia […] Logo no ano seguinte doava o Governador Geral um terreno a Manuel da Nóbrega, em Água de Meninos, para a construção do primeiro colégio. E aí se funda em 1556 este centro inicial de aprendizado e educação. Claro que a principal preocupação era a da catequese e a de ensinar a ler e escrever. (Moraes Filho, 1959: 3).

O ensino institucionalizado, escolar – e escolarizante, no que isso possui de conformação curricular conteudística (Cohn, 2014: 320) – tendeu, portanto, a modos de tradução missionários, religiosos e coloniais (cf. Pompa, 2003). Considerada a missionação junto aos povos indígenas, o que no século XVI surgia como preocupação catequética e de letramento, conforme Moraes Filho acima, ganha contornos ainda mais estabelecidos. Tratar-se-á, nesse sentido, de uma missionação que reduz os diversos grupos étnicos a aldeamentos, procedendo a também diversos expedientes de colonização dos modos de vida e comunicação de tais nativos. A imposição do português como língua oficial, problema que neste século XXI permanece atualíssimo, já nos anos 1500 se mostrava presente. Falando sobre o ensino catequético empreendido pelos capuchinhos no São Francisco e imediações, e considerando a ausência de materiais em línguas indígenas que pudessem ser utilizados, o frei historiador Pietro Vittorino Regni afirma: "Os índios que desejavam aprender a ler e a escrever deviam fazê-lo em português, embora fosse para eles uma língua totalmente incompreensível" (Regni, 1988: 125).

É certo que a afirmação sobre "índios que *desejavam* aprender a ler e a escrever" parece-nos, à luz de considerações críticas à colonização, uma afirmação sobremaneira laudatória. *Desejar* ser catequizado, tornado cristão e reduzido em sua mobilidade e possibilidades de relações sociais não-ocidentais não nos parece, hoje, um termo dos mais precisos. Assim como nas missões, a educação escolar indígena atual apresenta um problema considerável quando povos primariamente ágrafos são instados a desenvolver competências letradas, como bem estuda a antropóloga e sociolinguista Maria Elisa Ladeira (2014) para contextos efetivamente bilíngues. Quanto a essa

primeira fase da educação para indígenas, portanto, ela se encontra imbuída do espírito colonial e missionário como força principal.

Já em período republicano – após mais de três séculos de instituição catequética como linha condutora da educação no Brasil, especialmente junto a povos indígenas – entramos no que Ferreira (2001) chamará de segunda fase da educação escolar indígena. Com o surgimento do SPI em 1910, seu relacionamento com a instituição estrangeira – e também missionária, se bem que evangélica – *Summer Institute of Linguistics* (SIL) no tocante à educação e tutela dos povos, o que até então se dava no contexto inconteste de atração para o seio da Igreja ganha tons de convivência na diversidade. Mesmo que, como se saberá, tal reconhecimento da diversidade sirva a fins de doutrinação evangélica e paulatina assimilação dos índios à sociedade nacional. Essa política assimilacionista e em tudo etnocida, pelo caráter de homogeneização monocultural que pretendia, manteve-se ainda após a extinção do SPI e sua substituição pela Funai, em 1967. Em 1984, por exemplo, a comunidade acadêmica e indigenista brasileira se posicionava incisivamente contra os convênios renovados entre Funai e SIL, criticando seus moldes que vinham a "permitir que uma instituição confessional assuma o direcionamento da educação indígena, o que implica uma interferência nos padrões culturais dos diversos grupos indígenas", entre outros aspectos problemáticos (CEDI, 1984: 62).

Alegava-se, nessa segunda fase, "uma preocupação com a diversidade linguística e cultural dos povos indígenas" (Ferreira, 2001, p. 74) que justificaria tal recurso duradouro ao SIL e a sua missão religiosa estrangeira. A par disso, instaurava-se progressivamente uma compreensão em tudo moderna e ocidental do espaço escolar como lócus de processos de aprendizagem, processos estes a se consolidarem sob a matriz de uma pedagogia euroamericana (Barros, 2004) – e não, como poderia ter sido, a partir de distintos modos de criação e circulação de conhecimentos, como a antropologia tende a considerar os "processos de aprendizagem" entre povos indígenas (cf. crítica de Gallois, 2014, à escola como *problema*).

A circulação de professoras tuxá pelas escolas da Funai corresponde, em parte, a algo que a vivência dos Tuxá junto à zona urbana de Rodelas desde há muito favoreceu, em maior ou menor grau: a possibilidade de acesso a níveis de instrução formal que, por específico que fosse o contexto daquela cidade no sertão baiano, não necessariamente se confundia com uma educação rural. Se um dos problemas das escolas da Funai, ou do SPI antes dela, era seguirem "o mesmo padrão da escola rural, não havendo adequação à diversidade cultural dos grupos étnicos" (Souza, 2013: 98), a contiguidade da aldeia tuxá com a sede do município de Rodelas, bem como a inexistência de uma escola bem estruturada na aldeia, fazia com que os indígenas seguissem a uma formação tradicional junto a não-indígenas.

De acordo com Cabral Nasser (1975: 99), até "o primeiro semestre de 1974, haviam 145 caboclos matriculados nos diversos cursos normais e mais 23 no MOBRAL", consideradas as ofertas de educação escolar da cidade – embora a autora ressalte haver, à época, uma sala de MOBRAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização) na aldeia.

> Entre as décadas de 40 e 60 funcionou junto ao Posto Indígena, uma escola. Pelas informações colhidas entre os caboclos, não parece ter funcionado bem. Grande parte dos alunos que a frequentaram hoje [1975] se dizem analfabetos, e quando muito, com dificuldade, escrevem o nome […] Só aqueles que deixaram a escola do Posto e procuraram uma escola pública ou uma professora particular, hoje sabem ler e escrever. Com o desaparecimento da escola do Posto, os caboclos passaram a frequentar as escolas públicas e têm conseguido bons resultados. Tanto os jovens como os pais têm interesse pelos estudos e gradativamente o número de analfabetos está desaparecendo. (Cabral Nasser, 1975: 100-101).

A autora segue indicando que, pelo limitado campo profissional que Rodelas e região ofereciam à época, os Tuxá formados em escolas da cidade, por mais que nelas não vissem atendidas suas especificidades étnicas, cursavam tais instituições para alcançar melhorias de vida e oportunidades. Os empregos mais visados, diz, eram aqueles que a Funai, a CHESF e o mercado de trabalho externo, sobretudo paulista, proporcionavam. "Desta forma, a educação formal mesmo imperfeita no seu conteúdo, cria condições para que o jovem Tuxá sinta-se valorizado e mais apto a engajar-se no mercado de trabalho nacional" (Cabral Nasser, 1975: 102).

Também em 1975 Cabral Nasser notava o problema da relação escolar dos Tuxá com os não-indígenas rodelenses. Para a autora, essa frequência às escolas da cidade podia ser considerada como promotora de uma maior aproximação entre índios e não-índios, pela convivialidade estabelecida no espaço escolar – malgrados os preconceitos que permaneciam contra os indígenas, em maior ou menor monta – mas também como agente de distanciamento dos Tuxá com relação a suas "práticas tribais" (Cabral Nasser, 1975: 103). Cabral Nasser via com preocupação o que chamou de "desligamento das gerações atuais das tradições indígenas", e continuava:

> Não podemos avaliar em profundidade a extensão do problema. Mas a continuar esse processo de alheiamento do seu sistema de vida, das suas tradições, por causa da convivência mais estreita e contínua da escola, certamente haverá progressivo esvasiamento da participação da camada jovem nas manifestações herdadas dos antepassados, fazendo cada vez mais frouxos os laços culturais que ainda unem a população aldeada. (Cabral Nasser, 1975: 103-104).

Lembremos que tal citação é escrita originalmente nos anos 1970, quando sequer a barragem de Itaparica havia começado a ser construída – embora seus planos já fossem de conhecimento público. Notemos, também, certa tendência contatualista, de perspectivas de

aculturação, presente na reflexão, tomando termos como "tradições" e "laços culturais" de certo modo reificados, o que poderia significar, na perspectiva da autora, certo alheamento bem ao gosto de uma antropologia das perdas e da aculturação como consequência da "mistura" interétnica (cf. a crítica de Pacheco de Oliveira, 1998).

Julgamos estar claro, pelos capítulos precedentes e na esteira de Bauman (2004), que a suposta perda das "tradições" pode ser compreendida, hoje, muito mais como novas condições para o processo de tradicionalização. Caberá recordar a definição que Richard Bauman estabelece para o que chama de tradicionalização: "um entendimento da tradição como realização discursiva e interpretativa, criação ativa de uma conexão que vincula discursos atuais com discursos passados – ou seja, que passa da tradição à tradicionalização" (Bauman, 2004: 147, tradução nossa[43]). Se é verdade que isso ocorre com relação aos modos de circulação de conhecimentos – *na ciência* ou pelo *estudo*, como demonstramos – não será menos verdade que a escola indígena atual também responderá às dinâmicas sempre presentes no tocante à tradicionalização e socialização dos conhecimentos indígenas, de suas "tradições" e "manifestações herdadas dos antepassados", como quereria Cabral Nasser – e como veremos ao fim deste capítulo, tanto para o nome dzubukuá de deus quanto para a inclusão do toante que *veio na ciência* em repertório escolar.

Se a escola aparece como um potencial problema (Cabral Nasser, 1975; Gallois, 2014), a particularidade da história tuxá com a educação formal fará com que o atual CEICFR, desde o início dos anos 2000, por exemplo, ganhe destaque regional pela possibilidade que oferece aos professores de elaborarem suas políticas pedagógicas respaldados no histórico de seu povo frente à escolarização. Talvez pela relação com as escolas não-indígenas da cidade, desde os anos 1960, talvez pela perda das terras produtivas quando da barragem nos 1980, que forçaram as gerações mais recentes de Tuxá a buscarem nos estudos meios de sustento e capacitação profissional, o entendimento e o manejo da escola que os professores tuxá atualmente apresentam parece corresponder a um modo específico de administração dessa fronteira intercultural representada pela instituição escola (Tassinari, 2001a), não-indígena em suas origens.

Como observa Dominique Gallois:

> As expectativas em relação à capacidade da instituição escolar se abrir às demandas indígenas variam de ator para ator, de grupo indígena para grupo indígena. E, nesse sentido, parece-me fundamental mencionar que há diferenças marcantes entre os grupos que lidam com a escola há décadas e os que estão se defrontando com a gramática da escola, agora, com toda a garra de uma primeira geração de professores e acadêmicos indígenas. (Gallois, 2014: 515).

[43] No original: "an understanding of tradition as a discursive and interpretive achievement, the active creation of a connection linking current discourse to past discourse – that is, from tradition to traditionalization."

O caso tuxá se constitui, claramente, como um desses em que o grupo lida com a instituição escolar há décadas, tanto pela escola estabelecida no posto do SPI entre as décadas de 1940 e 1960 quanto, posteriormente, a partir da formação escolar que alguns Tuxá empreendem em instituições não-indígenas do município. Isso reforçará determinados modos de se haver com a educação escolar indígena e com um projeto político-pedagógico que, consciente de sua experiência histórica na educação escolar, propõe elaborações bastante próprias, como consideramos neste capítulo.

"O surgimento de organizações indigenistas não-governamentais e a emergência e afirmação dos movimentos indígena e indigenista em fins de 1960 e nos anos 1970 marcam o início da terceira fase da educação indígena" (Souza, 2013: 99). Como vimos no primeiro capítulo para o caso da autodemarcação potiguara, o apoio de organizações não-indígenas às pautas do então florescente movimento indígena favoreceu não apenas reivindicações por direitos territoriais, mas também pelo reconhecimento de direitos diversos, como a própria educação em modelos menos integracionistas, que se consolidariam na letra da Constituição de 1988.

Por volta dos anos 1970, pela articulação cada vez maior dos indígenas em movimentos políticos reivindicatórios, bem como pela cooperação que encontravam junto às organizações indigenistas, espaços internos ao próprio órgão tutelar passaram a ser ocupados. É sobre esse momento que encontramos, por exemplo, inúmeros relatos e testemunhos de professoras tuxá entre outros povos, como apontamos, e do que Socorro Apako e Aldenora Jurum Vieira são exemplos. Tal circulação dessas professoras pelas redes de educação da Funai foi consequência direta do histórico de escolarização dos Tuxá, e também da consideração – ainda hoje ouvida entre o povo de Rodelas, referindo-se a si – de que os Tuxá seriam índios *civilizados*, competentes no idioma português que ensinavam a outros povos, e também conhecedores das relações interétnicas e interculturais, no sentido epistemológico desta última definição: ou seja, pelo histórico de escolarização, bem como pelo histórico também consolidado de reivindicação de direitos e reconhecimentos do Estado (cf. Carvalho, 2011), os Tuxá eram considerados bons educadores no paradigma das escolas que, ainda tutelares, passavam gradativamente a ter pautas de afirmação étnica a elas vinculadas.

Essa conjuntura permite-nos refletir sobre a absorção dos índios à estrutura tutelar, configurando um campo de instrumentalização dos índios como mediadores pela administração. Talvez seja possível pensar os professores indígenas também em seu papel de mediação. João Pacheco de Oliveira assim se refere a tal estratégia do Estado:

> Em uma primeira estratégia, o índio vem a ser absorvido pela estrutura tutelar e se transforma em funcionário, principalmente nos escalões inferiores, dirigido pelas

> mesmas normas burocráticas existentes. As trajetórias desses indígenas são nitidamente marcadas pela crescente individualização do sujeito ante a coletividade de origem, e pela progressiva adaptação a papéis e modelos de personalidade exportados pelos brancos. A figura do índio funcionário está presente de forma espalhada em todos os postos indígenas e administrações regionais da agência indigenista, mas há uma especial proeminência em situações que envolvem certas etnias, como os Fulni-ôs, Pankararus e Tuxás, no Nordeste, os Kaingangs, no Sul, os Terenas e Carajás, no Brasil central, entre outros. (Pacheco de Oliveira, 2016: 272).

Numa quarta fase da educação escolar indígena (Ferreira, 2001), em tudo derivada da terceira, vemos o fortalecimento não só de organizações indigenistas, mas a mobilização cada vez maior de organizações indígenas e associações de seus próprios professores, sobretudo ao longo dos anos 1980 que conduziram à Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988. Estivessem já alocados nas redes oficiais de educação escolar – professores da Funai, por exemplo – ou ainda ocupando posições não institucionais, paralelas à educação formal – como as próprias organizações e associações indígenas –, essa quarta fase passou a permitir uma autorreflexão no tocante aos modos de circulação de conhecimentos. Ou seja, consolidando-se os movimentos de educação formal, indigenista e indígena, este momento favoreceu uma reflexão original dos povos indígenas com relação ao que compreendem como seus modos de ensinar, aprender e transmitir elementos de suas tradições específicas, autonomamente ou na interface com a instituição escolar.

Disso se desdobrará, entre outros expedientes legais, o artigo 210 da Constituição de 1988, que lê, em seu parágrafo segundo: "O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem" (Brasil, 1988, s/p). A asseguração de línguas indígenas e de processos próprios de aprendizagem, "que os antropólogos preferem abordar enquanto modos de construção e circulação de conhecimentos" (Gallois, 2014: 513), torna a educação escolar indígena campo fértil para disputas de projetos político-pedagógicos específicos, diferenciados, interculturais e, mesmo no Nordeste de variedade linguística mais restrita, também bi- ou multilíngue.

No âmbito da Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena (LICEEI), Tayra Vieira Almeida de Oliveira, nome não-indígena de Tayra Cá Arfer Jurum Tuxá, dá-nos documento precioso e atualizado sobre a dinâmica da educação escolar indígena no contexto tuxá da Aldeia Mãe. Como trabalho de conclusão de curso, apresenta pesquisa intitulada "A Política de Formação para Professores Indígenas e seus reflexos na Educação Escolar Indígena do Povo Tuxá – Aldeia Mãe", em que reflete sobre alguns processos formativos fundamentais para a educação escolar tuxá. Depois do período em que professoras Tuxá partiram para aldeias de outros povos, trabalhando pela Funai, dois momentos históricos demarcam pontos de virada e consolidação dos processos escolares tuxá, segundo a autora. O primeiro se inicia nos anos 1990, após o retorno de parte das funcionárias

da Funai que haviam voltado a Rodelas antes do enchimento da barragem de Itaparica. Esse retorno dos Tuxá que até os anos 1980 viviam em outras regiões teve como força motriz o interesse em acompanhar o deslocamento da velha para a nova cidade, reivindicando direitos territoriais coletivos e também buscando indenizações e o cadastro no programa de reassentamento da CHESF, por malgrado que este tenha se mostrado (Salomão, 2006; Cruz, 2017; Jesus Vieira, 2017).

Até então, como apontamos, a educação escolar dos Tuxá se dava sobretudo nas escolas não-indígenas da cidade (Cabral Nasser, 1975), com todas as implicações sociais desse relacionamento com não-indígenas: o preconceito contra estudantes tuxá era constante, segundo estes nos contam, e o processo educativo, por formal que fosse, não compreendia a especificidade étnica a que o povo tinha direito constitucional. Tal realidade começa a mudar quando as duas professoras já citadas, Aldenora Jurum e Socorro Apako, retornam à Aldeia Mãe. Aldenora, primeira a retornar, inicia algumas ações de ensino destinadas apenas a indígenas, em espaços improvisados no prédio de uma das escolas estaduais da cidade (Oliveira, 2018: 9). A penúria desse primeiro momento era extrema, pois além de um espaço improvisado numa pequena sala do colégio não-indígena, sala esta que anteriormente teria servido como depósito, os estudantes indígenas permaneciam sendo discriminados, sem garantia sequer de uma alimentação regular na instituição – como nos diz Tayra, estes "só tinham direito a merenda se sobrasse" (Oliveira, 2018: 9).

Quando Socorro Apako chega para fortalecer o movimento educacional escolar tuxá, adensando algo que Aldenora já iniciara, diz-nos a autora que os primeiros traços de uma *educação intercultural* passa a orientar as ações dessas professoras. Pelas experiências docentes junto a povos da floresta (Aldenora com os Urubu Kaapor e Guajajara no Maranhão) ou em contextos de acirrado conflito territorial contra não-indígenas (Socorro lecionando para os Kiriri; cf. também Nascimento, 1994), estas teriam desenvolvido práticas de alfabetização condizentes com o que consideravam ser uma educação escolar para indígenas, elaborada e ministrada por indígenas (Oliveira, 2018: 9), práticas estas que embasariam os desdobramentos da educação escolar tuxá a partir dos anos 1990.

Em 1997, já na nova cidade, algumas professoras tuxá – que ainda se mantém como funcionárias da Funai, como Aldenora Jurum e Socorro Apako – ingressam na primeira turma do Programa Formação para o Magistério Indígena. Tal curso foi "formulado numa parceria entre o Estado e entidades não governamentais: ANAÍ, UNEB, UFBA, SEC-Ba, FUNAI e o MEC. Inicialmente ele surge entre essas entidades, com exceção da SEC-Ba" (Silva, 2014: 58, n. 73). Esse programa deu possibilidade para que uma formação docente se consolidasse, mas também para que o entendimento e a autoafirmação étnica se estabelecessem como complemento ao trabalho educacional. Nos dizeres de Aldenora:

> O Magistério […] foi tudo na minha vida, foi onde percebi que estava no caminho certo, me senti motivada a me auto afirmar como indígena, eu não dizia que era índia em lugar nenhum, se me perguntassem eu negava, deve ser porque sofríamos muita discriminação, principalmente na escola, ninguém sentava perto da gente, ficávamos com medo de ir pra fila da merenda porque não sabia se podia, ficava ali só o bolinho junto, muitos desistiram, mas eu nunca pensei em desistir, eu queria mudar a nossa realidade, dizia pra mim mesmo que queria ser professora pra ensinar só para os índios era o que eu queria, mudar a minha realidade. E eu ficava com medo de dizer que era índia porque eu pensava que se falasse, algo ruim ia acontecer comigo e no curso os professores ficavam dizendo que deveríamos nos orgulhar do que somos, preservar nossa tradição, valorizar nossa cultura, o Mágistério foi muito importante na minha vida. (Aldenora Cá Arfer Jurum apud Oliveira, 2018: 13-14).

O surgimento do Magistério Indígena[44] também correspondeu a um período de efervescência política entre os povos indígenas no Brasil, imediatamente à promulgação da Constituição de 1988. Se durante os anos 1970 o movimento indígena concentrara em seus esforços uma busca por participação no cenário nacional (cf. Munduruku, 2012), que influenciaria consideravelmente o processo da Assembleia Constituinte nos anos 1980, a partir de 1988 e durante toda a década de 1990 houve grande reforço das pautas indígenas, tanto por seus direitos territoriais, de reconhecimento oficial frente ao Estado, quanto pelas demandas específicas como saúde e educação, específicas e diferenciadas. Daí o Magistério despontar em meados dos anos 1990 e contribuir para o fortalecimento da educação escolar tuxá, atento às particularidades étnicas de seus agentes, de modo mais específico do que ocorrera até então – mesmo com o histórico já mencionado de escolarização entre os Tuxá.

> A grande contribuição do Magistério Indígena além do aprimoramento da práxis pedagógicas dos professores indígenas Tuxá na perspectiva intercultural foi o aporte de seus agentes na aquisição do prédio escolar e criação da escola dentro da comunidade. Pois, com as orientações recebidas durante o curso do magistério, principalmente, quanto aos caminhos burocráticos, as professoras Tuxá mobilizaram a comunidade e começaram a reivindicar nas reuniões do Fórum de Educação Indígena, reuniões com a Procuradoria da República e Secretaria de Educação do Estado da Bahia, conseguindo assim a construção e autorização de

[44] "Seguindo no caminho de instituir uma educação escolar diferenciada, em 1998 foi publicado um importante documento, o Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas (RCNEI). Elaborado por lideranças indígenas de todo o país, junto a especialistas da educação, antropólogos e professores das diversas matérias, é um instrumento que auxilia, principalmente, professores indígenas e técnicos das Secretarias de Educação na implementação do projeto pedagógico e do currículo das escolas indígenas. No ano seguinte a essa publicação foram aprovados o Parecer 14 do Conselho Federal de Educação e a Resolução nº 003 da Câmara de Educação Básica, os quais instituíram as diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar indígena e criaram a categoria 'escola indígena'. Em 2001 foi aprovado o Plano Nacional de Educação (PNE), documento que dedicou um capítulo específico à educação escolar indígena, estabelecendo 21 objetivos e metas. Naquele momento, o plano previu 'criar, dentro de um ano, a categoria oficial de 'escola indígena' para que a especificidade do modelo de educação intercultural e bilíngue seja assegurada'. Além disso, o PNE determinou a instituição do magistério indígena, o estabelecimento de infraestrutura adequada e a criação de material didático específico, entre outros pontos." (Bergamaschi, Medeiros, 2010: 59-60). No estado da Bahia, as categorias "escola indígena" e "professor indígena" são criadas por leis estaduais nos anos de 2003 e 2010, respectivamente (cf. Silva, 2014: 31, 66, n. 86).

> funcionamento da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas, Inicialmente, ofertando a Educação infantil e o Ensino Fundamental Series Iniciais (1º ao 5º ano). (Oliveira, 2018: 15-16).

Como se vê nesta citação, os processos formativos foram essenciais não apenas para a educação escolar, e para a crescente qualificação de seus professores, mas também para oferecer a estes, e à comunidade de forma geral, o conhecimento de determinados caminhos burocráticos a facilitar as reivindicações e as conquistas de certos objetivos. A construção da escola na Aldeia Mãe, como evidenciado acima, deu-se em grande parte por esses caminhos encontrados quando das relações tuxá com outros agentes da educação estadual – e estatal. Ainda que tenha se iniciado por uma demanda interna, capitaneada pelas professoras da Aldeia Mãe com o apoio de lideranças tradicionais, a estrutura predial da escola tuxá, bem como sua oficialização, seriam beneficiadas pelo contato com o Estado, por tenso e negociado que este se mostrasse.

> A Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas começou a ser construída no início de 2001, sendo concluída em 14 de julho do mesmo ano, com recurso da Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Foi inaugurada em março de 2002 e seu Ato de Criação consta na Portaria nº. 5.793 de 14.07.2001. Dessa forma torna-se possível desenvolver uma educação do povo Tuxá para o povo Tuxá. Conseguir uma escola dentro do sistema Estadual de Ensino ofertando somente o Ensino Fundamental Séries Iniciais foi um grande feito na época, num cenário onde as escolas da rede estadual que ofertava essa etapa de ensino estavam sob aviso de serem municipalizadas, e principalmente considerando que somente em 2003 o Estado da Bahia, assume legalmente a responsabilidade sobre a Educação Escolar Indígena com o Decreto nº 8.471 de 12 de março de 2003 do Governador do Estado onde cria a categoria Escola Indígena no âmbito do Sistema Estadual de Ensino da Bahia, e a Resolução nº 106/2004, do Conselho Estadual de Educação — CEE/BA, que estabelece diretrizes e procedimentos para a organização e oferta da educação escolar indígena no Sistema Estadual de Ensino. (Oliveira, 2018: 16).

A escola tuxá desempenha, hoje, um papel catalisador das articulações políticas do povo Tuxá em Rodelas. Outras instituições oficiais, como o posto de saúde da SESAI ou o próprio posto da Funai, ambos sediados na Aldeia Mãe e contando com profissionais tuxá em seus quadros de atendimento específico aos povos indígenas da localidade, possuem certo caráter de integração entre ações do Estado para os povos indígenas e as agências dos próprios indígenas que nelas atuam. Assim, a atenção oficial à saúde indígena corresponde não apenas a normativas estatais e regulatórias, mas a todo um amparo prestado por agentes indígenas em sua equipe – administradores, médicos, enfermeiros, servidores – que, ademais, atendem tanto o povo Tuxá quanto outros grupos indígenas do município, como os Atikum que estabeleceram uma aldeia próxima a Dzorobabé, os Pankararé e os Kambiwá que hoje vivem na margem da rodovia que liga Rodelas ao município de Glória.

Entretanto, a escola tuxá mostra-se ainda mais específica, pois atualmente atende apenas estudantes tuxá e não outros indígenas – o mesmo valendo para não-indígenas, que não cursam quaisquer séries no CEICFR. As condições políticas para seu surgimento e consolidação, como vimos, mobilizam uma série de elementos igualmente importantes, embora diferentes entre si: por um lado, representa certa atualização de um histórico de escolarização dos Tuxá, desde os tempos do SPI, bem como de sua afamada competência docente – refletida na consolidação da escola indígena dois anos antes da formalização dessa categoria institucional no âmbito das políticas públicas estaduais; por outro, confere à mobilização dos próprios indígenas um potencial de articulação e reivindicação política de pleno direito, e não mais uma ação apenas tutelar por parte do Estado; além disso, a interface que se instaura entre movimento indígena por educação e tendências não-indígenas para uma educação escolar indígena – Constituição de 1988 e subsequentes normas e leis de diretrizes do Ministério da Educação, por exemplo –, específica e diferenciada, abre a possibilidade de pensarmos educação escolar indígena não mais como um projeto de assimilação e integração nacional descuidado das especificidades desses grupos.

Grupioni (2008) já notara que a educação diferenciada é destacada no discurso político dos povos indígenas, das redes indigenistas e de apoiadores não-indígenas, como um direito regido por políticas públicas, superando o caráter assistencialista de fases anteriores. Daí adviriam os qualificativos, propostas político-epistemológicas, que definem a escola indígena como "comunitária (com participação ativa da comunidade que a abriga), diferenciada (das demais escolas), específica (em termos étnicos), intercultural (estabelecendo diálogos entre conhecimentos 'indígenas' e 'universais') e bilíngue (de modo a valorizar a língua materna)" (Fiori, 2018: 276). A dimensão intercultural, sobre a qual deitaremos atenção logo adiante, condensa certa dinâmica que vimos explorando nesta tese, e que neste capítulo ganhará seu contorno no projeto de revitalização linguística dos professores: a relação entre conhecimentos considerados tradicionais, *vindos na ciência* e outros acadêmicos, pelo *estudo* (que Ana Letícia de Fiori talvez identificasse como conhecimentos ditos "indígenas" e "universais", isto é, considerados próprios dos povos indígenas, por um lado, e, por outro, pertencentes a um campo de trocas que se pretende comum, como na ciência ocidental, cf. Tambiah, 1990; Latour, 1994; também Gallois, 2014). O apelo a uma interculturalidade, subjacente ao Magistério Indígena, explicita-se na fase posterior das políticas para formação desses professores no estado da Bahia, com a Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena (LICEEI).

Como apontamos a respeito da terceira e quarta fases da educação escolar indígena (cf. Ferreira, 2001), o processo de formação e circulação por programas educacionais, seja magistério, sejam as licenciaturas interculturais indígenas, adensam o entendimento dos povos no que diz

respeito à vinculação incontornável entre ensino-aprendizagem escolar e o engajamento político com as pautas dos movimentos indígenas. Assim, à medida que o magistério indígena habilitava professores para suprir necessidades da educação básica, "houve uma crescente mobilização dos indígenas na Bahia por uma formação continuada de nível universitário, de licenciaturas interculturais" (Oliveira, 2018: 16). O intuito era, com isso, oferecer às escolas indígenas professores capacitados em nível superior, a fim de ampliar a abrangência e a qualidade das etapas de educação básica.

A primeira turma da Licenciatura Intercultural Indígena no estado da Bahia se inicia em 2009, numa parceria entre Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação (SECAD/MEC) e Universidade do Estado da Bahia (UNEB) (Messeder, 2013). Projetando uma educação modulada, em que professores indígenas atenderiam uma semana de atividades acadêmicas intensivas em sala de aula (nos câmpus de Paulo Afonso e Teixeira de Freitas, respectivamente norte e sul do estado), depois do que retornariam a suas aldeias para o que se chamou "tempo-comunidade – quando os estudantes desenvolvem trabalhos práticos nas suas comunidades, a partir de orientações teóricas planejadas no tempo presencial, que são supervisionados por visitas *in loco* dos professores e/ou monitores do curso" (Messeder, 2013: 43).

Sem descuidar das críticas às formações para indígenas, Tayra (Oliveira, 2018) aponta suas potencialidades como recurso de fortalecimento pedagógico e político dos povos, em especial os Tuxá. Pelas críticas, a autora indica certo descaso, uma precariedade nas estruturas de Magistério e Licenciatura, que por vezes faziam com que trabalhos de estudantes, materiais didáticos preparados pelos indígenas, fossem perdidos (Oliveira, 2018: 14), e por vezes despontava em uma demora exacerbada para a conclusão dos percursos formativos.

> O curso [da LICEEI] estava previsto para durar quatro anos, apesar de ter sido pensado para acontecer nas férias iniciou no final de outubro e começo de novembro de 2009 e devido a problemas burocráticos e de repasse de recurso da esfera federal o segundo encontro se realizou em maio de 2011, passados quase oito anos, ainda está em fase de conclusão. Mais uma vez, assim como aconteceu com as turmas do curso de formação para o Magistério Indígena, nunca houve prioridade. Nota-se pela morosidade na descentralização de recursos financeiros que protelavam a realização das aulas no tempo previsto e a realização de cada módulo era resultado de uma árdua luta do movimento indígena, denunciando o descaso, a indiferença das instâncias governamentais frente às demandas dos povos indígenas. (Oliveira, 2018: 18).

Marcos Messeder (2013: 49-ss), um dos responsáveis pela organização da LICEEI, também aponta as dificuldades administrativas e orçamentárias que atingiram a execução do curso, ressaltando o caráter de racismo institucional que, estruturante da sociedade brasileira e não

necessariamente deliberado, acaba enformando também essas experiências para povos indígenas. Como diz Tayra, por mais que haja louváveis iniciativas – como o Magistério e a LICEEI, que hoje vai em sua segunda turma, iniciada em fins de 2018 –, "nunca houve prioridade". Esse racismo institucional e as dificuldades dele derivadas tornam ainda mais extenuantes os esforços dos agentes indígenas, estudantes/pesquisadores desses contextos formativos. Porque se há uma estrutura mínima voltada ao atendimento de pautas políticas e educacionais dos povos, há também o racismo estruturante que cria, mesmo que involuntariamente, empecilhos ao andamento dos cursos, encontros e diálogos entre indígenas e os não-indígenas que os apoiam.

Não será incompreensível, assim, que tais dificuldades de diálogo na interface interétnica da educação escolar indígena se mantenham quando, por exemplo, os esforços de revitalização linguística, projetos de política linguística etnicamente orientados, se deparam com a ciência acadêmica tradicional, como a linguística. O linguista José Márcio Correia de Queiroz, que estudou o idioma Dzubukuá em sua dissertação e tese (Queiroz, 2008, 2012), é categórico ao afirmar que o "Dzubukuá, hoje, infelizmente é uma língua extinta" (Queiroz, 2012: 25) – e exploraremos a categoria de *extinção* mais adiante. Como temos visto, essa afirmação carece de entendimento etnográfico, ainda que possa se afirmar nos parâmetros de uma ciência linguística dissociada, ou não tão próxima, das considerações políticas contemporâneas acerca das reivindicações indígenas. De nossa parte, ainda que não haja elementos de análise descritiva do Dzubukuá falado na contemporaneidade, é-nos impossível afirmar tal coisa, como temos demonstrado, pois o *estudo* e sua relação com a *língua ancestral* da *ciência* tornam o tema muito mais complexo do que à primeira vista se pode considerar.

Apesar das dificuldades administrativas, burocráticas, orçamentárias e outras,

> A LICEEI foi muito importante no avanço da educação indígena na escola dos Tuxá-Aldeia Mãe, o trabalho iniciado pelas professoras da FUNAI foi ressignificado pela nova geração de professores Tuxá que ingressaram na Licenciatura e vêm buscando aprofundar suas práticas visando a consolidação da educação escolar indígena intercultural, específica e comunitária. (Oliveira, 2018: 19).

A autora ressalta que a LICEEI colaborou não apenas com o fortalecimento dos professores tuxá e de seu projeto político-pedagógico, mas na rearticulação dos povos indígenas da Bahia, que integraram o programa desde o início. A Associação dos Professores Indígenas do Norte e Oeste da Bahia (APINOBA), por exemplo, cuja organização se torna possível graças ao movimento promovido pelas experiências do Magistério e, posteriormente, da LICEEI (cf. Oliveira, 2018: 20), fecha o ciclo das fases da educação escolar indígena e, a partir do envolvimento com

estruturas formativas e instituições de ensino, coloca os professores indígenas novamente no seio do movimento político que, desde 1970, tem em si um "caráter educacional" (Munduruku, 2012).

Se vimos com Ferreira (2001) que uma história recente da educação escolar indígena faz despontar o movimento político como reivindicatório de uma educação específica e diferenciada, intercultural e bi- ou multilíngue, vemos com Oliveira (2018) que os professores inseridos nessas redes institucionais, interétnicas mas tendendo às pautas indígenas, recoloca – recursivamente – seus professores/pesquisadores no seio do movimento indígena. Alçados a posições de novas lideranças, esses professores/pesquisadores seguem reivindicando direitos e buscando frestas nas quais atuar frente ao Estado, a partir de suas próprias agências – reelaborando, inclusive, as possibilidades epistemológicas e curriculares que ganham corpo no PPPEI e são projetadas em componentes curriculares da escola.

Será relevante, neste momento, considerarmos certas dimensões implícitas na ideia de interculturalidade que compõe o conjunto de características de uma educação escolar indígena e constantemente se faz entrever nos discursos dos próprios professores tuxá, como elemento fundamental para entender seus modos indígenas de relacionamento com o currículo e a estrutura administrativa escolar. Fiori (2018) utilizará a ideia de "dispositivo da interculturalidade" para falar de certo sistema de correlações que busca conectar práticas socioculturais de grupos e sociedades diferentes, referenciando, por *dispositivo*, ao pensamento de Michel Foucault e também de Giles Deleuze. A definição da autora, amparada em reflexões foucaultianas, em muito poderá contribuir para adensarmos o que temos tentado estabelecer como correlações do complexo da *ciência* em matéria de modos de conhecimento, e isto porque Ana Fiori pensa um "dispositivo da interculturalidade" quando, entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas, reflete sobre programas educacionais como a licenciatura indígena e as circulações daqueles sujeitos por circuitos de formação universitária.

> Giles Deleuze, em "O que é um dispositivo" (1996), descreve dispositivo como uma meada, um conjunto multilinear composto por linhas de natureza diferentes que não formam um sistema homogêneo, mas traçam processos em perpétuo desequilíbrio, posto que qualquer linha pode varias de direção e se bifurcar. Para Deleuze, desenredar as linhas de um dispositivo é cartografar, atentando para suas curvas de visibilidade e curvas de enunciação. Assim, pode-se descrever o que um dado dispositivo torna visível ou invisível e como as enunciações distribuem as posições diferenciais de seus elementos e as variáveis que compõem seu jogo. Deve-se também perceber as linhas de força que afetam as curvas, entrecruzam coisas e palavras, compostas pelo saber e o poder. E as linhas de subjetivação, por fim, que agem na dimensão do si próprio, inacabada, aberta às linhas de fuga da dessubjetivação. Deleuze considera que cada dispositivo é uma multiplicidade na qual processos de unificação, totalização, verificação, objetivação e subjetivação operam em devir, de modo distinto dos outros dispositivos. (Fiori, 2018: 281-282,

n. 175).

A interculturalidade enunciada na categoria contemporânea de escola indígena, assim, de certo modo corresponderia às sucessivas aproximações e distanciamentos, desencontros e aceitações entre conhecimentos tuxá *na ciência* e pelo *estudo*, como temos tido oportunidade de delinear. Enquanto sistema aberto, de múltiplas relações recursivas e nem sempre igualáveis, algo da interculturalidade lança luz aos episódios em que, como vimos, o pajé Armando reconhece legitimidade a outros sistemas de conhecimento, e mesmo aos momentos em que, pela *permissão* da *ciência* ou pela experiência docente com outros povos, Socorro Apako teria desenvolvido suas próprias práticas "condizentes com a proposta de uma educação intercultural, específica e comunitária" (Oliveira, 2018: 9). Enquanto categoria manejável no seio de um projeto político-pedagógico, como é o da escola, a interculturalidade ganha concretude epistêmica e pragmática, porque é através dela – e recorrendo a ela como embasamento metodológico – que os professores tuxá serão capazes de reavivar conhecimentos sobre a língua *dos antigos* por meio de um currículo em diálogo com as demandas nacionais, não-indígenas, que também manejam e das quais dispõem de modo estratégico, assegurando que o currículo comum, não-indígena, seja também acessível aos estudantes tuxá.

Assim como Gallois (2014), Manuela Carneiro da Cunha (2014) aponta certos problemas potenciais na formulação de políticas culturais para a educação escolar indígena. Segundo a autora, tensões surgem quando, por ser "presença e privilégio do Estado, [a escola] tende a monopolizar a educação e a diminuir o papel de outros aprendizados" (Carneiro da Cunha, 2014: 16). Fiori desenvolve essa consideração, apontando que:

> A escola é uma presença e um privilégio do Estado, eivada de ambivalências, potências e perigos. Ao elaborar formas escritas de ensino das línguas vernaculares indígenas, busca-se valorizar essas línguas, e ao mesmo tempo se desvaloriza modos de transmissão oral, que regem o aprendizado não apenas da língua, mas de vários campos de conhecimento. Ao ensinar "cultura" na escola, corre-se o risco de transformá-la apenas em informações, conteúdos fragmentados desvinculados de outros procedimentos e regimes de transmissão que não aqueles embutidos no regime escolar e suas disciplinas. Corre-se o risco, também, de retirar o conhecimento de seu fluxo de invenção, transformação e reflexão, de criatividade em suma, tornando-o um pacote fechado e imóvel, desvinculando aqueles que o produzem e aqueles que o medeiam em formas estáticas. Embora experiências indígenas com a escola multi (ou inter) cultural tem o potencial de reinventar a escola, estas experiências enfrentam as constrições do sistema universal de educação determinadas pelo Ministério de Educação, que podem tornar as formas "desviantes" não reconhecidas e inválidas, o que as enfraquece enquanto armas para os indígenas atuarem no mundo dos brancos. (Fiori, 2018: 75-76).

Pensar a interculturalidade escolar para além da "escola como problema" (Gallois, 2014) implicará, assim, pensá-la para além da relação entre "culturas" como "conteúdos fragmentados desvinculados de outros procedimentos e regimes de transmissão" (Fiori, 2018: 76). Demandará, de certo modo, ter em mente que o currículo escolar não se constitui apenas pelo *estudo* de seus professores/pesquisadores, mas também pelas vinculações sempre acionadas, e sempre variáveis, destes com o complexo da *ciência* que ampara a etnicidade indígena no caso dos Tuxá, suas competências políticas e rituais, e também os circuitos possíveis pelos quais transitam, fortalecendo engajamentos étnicos e políticos no cenário regional (cf. Carvalho, 2011).

A escola indígena, e o CEICFR em particular, permitirão aos professores de Rodelas implementar políticas pedagógicas e linguísticas bastante atinentes ao que aqui desponta como interculturalidade, pelo menos em seu sentido institucional e formativo – como a interculturalidade enunciada nos propósitos de uma LICEEI, por exemplo. Essa noção de interculturalidade poderá iluminar, pela constante relação que estabelece entre *estudo* e *ciência* tuxá, certos modos de elaboração escolar de conteúdos históricos – como as línguas registradas em documentos missionários, tal qual o Dzubukuá, usado como base curricular no CEICFR, e que conferem ao projeto político-linguístico elaborado sobretudo por professores tuxá uma densidade documental na interface com o conhecimento *dos antigos*, isto é, *da língua dos antigos*.

4.3. Sobre línguas indígenas no Nordeste

A literatura sobre línguas indígenas no Nordeste tende a reputá-las extintas, à exceção do idioma yathê, dos Fulni-ô de Águas Belas-PE (Bomfim, 2012). Historicamente, a averiguação dessa hipótese de inexistência despertou pouca atenção dos pesquisadores não-indígenas, decerto pelas variadas tendências acadêmicas que consideraram o Nordeste como fronteira de expansão colonial secular e, justamente por isso, de imposição monolíngue inconteste. Tanto na antropologia quanto nas áreas de educação e linguística, pelo que depreendemos das referências sobre o tema, apenas recentemente começa a haver um interesse mais detido pelo assunto, possivelmente motivado pela participação ativa de pesquisadores indígenas nas universidades e também pelo estabelecimento das escolas indígenas como específicas e diferenciadas, comunitárias, interculturais e bilíngues (Brasil, 1998).

> Dos mais de 75 mil índios que habitam o nordeste brasileiro, segundo Rodrigues (1986), apenas um povo, os Fulni-ô, tem a sua língua, o Yatê, ainda com certa vitalidade; os outros, falariam apenas o português. É preciso que se diga que os professores indígenas no Curso de Formação [de Magistério Indígena], de um

> modo geral, não vêem com simpatia essa posição dos lingüistas quando afirmam que já não falam mais as suas línguas nacionais, e procuram afirmar sempre a existência da língua própria, normalmente tida com referência étnica, e comumente referida como língua indígena. (América César, 2006: 54).

Em obra resultante do IX Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas (ELESI), ocorrido em Porto Seguro-BA em 2012, a pesquisadora pataxó Anari Bomfim co-escreve um capítulo cuja crítica à posição linguística oficial é precisa: "há um equívoco que gera mais problemas para os grupos" indígenas regionais, ela diz, pois "são colocados em um grande caldeirão e classificados de maneira singular – 'os povos do nordeste do Brasil, com exceção dos Fulni-ô, não possuem língua indígena'" (Bonfim, Costa, 2014: 14). Contra isso, Bomfim desenvolverá seu próprio estudo sobre a retomada da língua pataxó, sob orientação da linguista América Lúcia César (Bomfim, 2012, 2017).

América César continua suas considerações mencionando que o caráter de envolvimento dos povos indígenas com processos de revitalização linguística normalmente assume as seguintes expressões: "resgatar a sua língua", "valorizar as suas tradições", afirmar a "posse da língua" e efetivar um trabalho identitário, diacrítico e político "que compete também à escola indígena" (César, 2006: 55) – algo bastante próximo do que vemos com Terezinha Maher (2010) a respeito da reificação de uma ideia de "língua" entre indígenas ansiosos por estabelecê-la como competência linguística distinta no quadro das relações interétnicas. Nesse sentido, será de suma importância recordar a fala de Mayra Apako quando de nossa primeira chegada a campo, antes mesmo de estabelecido o projeto desta tese. Mayra, à época diretora da escola da Aldeia Mãe, disse-nos as precisas palavras: "o Dzubukuá é falado todos os dias". Naquele momento de encontro e ajuste de expectativas e projetos de ação, em que eu me encontrava em meio a diversos professores tuxá pautando as possibilidades de minha entrada em campo e colaboração com seu projeto já corrente de revitalização linguística, a fala de Mayra surge como a negação de uma inexistência linguística. Mais que isso, surge como afirmação de uma existência política e étnica que ultrapassa normatividades monolinguísticas como a do atual Estado brasileiro.

A reivindicação do Dzubukuá como língua ancestral tuxá não significa, claro está, que apenas este povo busca revitalizá-la como sua língua nativa: também os Truká de Pernambuco, os Tumbalalá da Bahia e os Kariri-Xocó e Tingui-Botó de Alagoas (para estes últimos, cf. Santos, 2008: 96), afirmam serem descendentes dos antigos falantes, algo que a vasta área de incidência do idioma, no período colonial, e o incontestável fluxo fluvial na região torna plausível. Ademais, as inextricáveis relações interétnicas historicamente constatadas entre povos da região permite pensarmos no Dzubukuá, uma das únicas línguas regionais razoavelmente documentadas desde o

período das missões, como elemento de apropriação consciente de uma política linguística atual desses povos.

Através de projetos político-pedagógicos, porque vinculados em grande parte à escola, e também linguísticos, porquanto encontráveis também em dimensões não-escolares da vida indígena, como temos visto para *a língua*, grupos indígenas contemporâneos são capazes de reelaborar níveis de seu pertencimento linguístico, buscando alternativas para o histórico colonial que teoricamente legou ao território brasileiro a "doença do monolinguismo" (Franchetto, 2013).

Afora os povos acima mencionados, também os Kiriri procuram, através de processos semelhantes, revitalizar o Kipeá, idioma da mesma família Kariri e de proximidade linguística notável com o Dzubukuá (Rodrigues, 1986, 1999). Tais processos parecem se aproximar sobremaneira do que, entre os Pataxó do sul da Bahia, foi chamado de *autoria* (cf. César, 2002; Bomfim, 2017), no sentido de uma "retomada da língua" (Bomfim, 2012). Embora por vias distintas, já que o patxohã pataxó constitui-se a partir de uma elaboração linguística dada a empréstimos interétnicos, como por exemplo desde o maxakali, tanto a língua de *autoria* pataxó quanto os esforços revitalizadores dos Tuxá, por via da escola e do estudo acadêmico do Dzubukuá, compõem um quadro étnico, educacional e institucional bastante sintomático da atualidade indígena na Bahia.

Um desafio que se impõe aos interesses de revitalização linguística é a tendência normativa que projetos de tal natureza estimulam. Entre os Tuxá de Rodelas, desde nossa primeira reunião, existe a expectativa de um projeto político-linguístico que possa, em alguma medida, elaborar materiais didáticos e paradidáticos com os quais trabalhar a língua na escola e na comunidade. Entretanto, é preciso ter em mente que políticas linguísticas amparadas em materiais históricos, como é o caso do catecismo setecentista em português e Dzubukuá, de autoria do frei Bernardo de Nantes (1709), ou em trabalhos linguísticos descritivos, como a dissertação e a tese de Queiroz (2008, 2012), que estudou esse idioma kariri, podem oferecer vantagens e desvantagens.

As vantagens, claro está, dizem respeito ao amparo histórico e linguístico que a língua Dzubukuá encontra em tais documentos. Por desvantagens, ou ao menos certo empecilho, está a facilidade com que tal estudo linguístico descritivo, sobretudo quando historiográfico, pode fazer desaguar numa política linguística prescritiva e normatizadora. Afinal,

> as formas faladas do português no cotidiano das aldeias, com uma riqueza dialetal e cultural muito significativas, porque inclusive incorporam usos remanescentes, próprios da memória oral dos mais velhos, normalmente são apagadas no próprio processo de "normativização" escrita, na transcrição e documentação das suas falas, quando se trata da publicação de textos para uso na escola indígena. (César, 2006: 57).

Analisaremos, em tópico a seguir, certo atrito observado quando a intenção de revitalização tuxá do Dzubukuá encontra a normatividade linguística de um especialista não-indígena. O caso, embora mais antigo e referente ao processo enunciado por uma professora tuxá de Banzaê, e não de Rodelas, nos permitirá refletir sobre certos limites e possibilidades que os encontros acadêmicos não-indígenas e os esforços indígenas, políticos e também acadêmicos, oferecem.

Tomada a normatividade da língua Dzubukuá documentada, ademais, qual espaço haveria para *a língua da ciência*, por exemplo, que – segundo meus interlocutores – nem sempre corresponde ao que se pode apreender de catecismo ou tese em linguística? Políticas linguísticas entre povos indígenas confrontam-se com questionamentos tais como este, pois que suas múltiplas dimensões comunicacionais, seus variados registros de fala e elaboração linguística, não se compõem apenas do que poderíamos chamar de uma língua franca, geral ou secular. Antes, é pela multiplicidade de contextos de fala e pela natureza de seus interlocutores – não-indígenas, parentes da mesma etnia, de outros povos ou *encantados* – que projetos de revitalização de línguas ganham dimensões de inteligibilidade.

Como plano de desenvolvimento acadêmico, não obstante, o projeto de valorização da *língua ancestral*, nos termos tuxá, se apresenta como uma política linguística consistente. Independentemente da dimensão político-ritual *da idioma*, como a apresentamos, o projeto político-educacional conduzido por professores e lideranças tuxá da Aldeia Mãe se configura como um projeto de engajamento acadêmico que visa à facilitação do aprendizado da língua. A despeito de seu maior ou menor grau de sucesso, bem como de sua temporalidade intrínseca – já que projetos de tal natureza costumam durar anos, senão décadas – o projeto de revitalização do Dzubukuá se sustenta sobretudo porque "perspectivas antropológicas refletem o fato de que a revitalização linguística não é apenas um fenômeno linguístico, mas também social, político e cultural, que abarca muitos elementos complexos e entrecruzados das vidas das populações afetadas" (Shulist, 2013: 8, tradução nossa[45]).

Haveria, ainda, segundo Louis-Jean Calvet, duas definições possíveis no que toca a este campo social, a saber, as *políticas linguísticas* e o *planejamento linguístico*. Pela primeira, o autor compreende "um conjunto de escolhas conscientes referentes às relações entre língua(s) e vida social"; já sobre a segunda, diz ser "a implementação prática de uma política linguística, em suma, a passagem ao ato" (2002: 145). Dadas as relações inextricáveis entre língua(s) e sociedade, sobretudo entre aquelas e suas complexas e variadas relações sociais, o sociolinguista sugere que

[45] No original: "anthropological perspectives reflect the fact that language revitalization is not only a linguistic but also a social, political, and cultural phenomenon, and touches upon many complex and intersecting elements of the lives of the populations affected."

caberia ao Estado a gestão de um planejamento linguístico, enquanto a entidades subestatais, como grupos étnicos (nos modelos de Barth, 2000), restariam alcances político-linguísticos de menor monta.

Mas há também perspectivas críticas a tal dicotomia, às quais tendemos. Primeiramente, porque considerar planejamento linguístico como um "ato" restrito apenas a instituições centralizadoras nos parece desde já parcial, embora não possamos negar o histórico intervencionista dos Estados, entre eles o brasileiro, sobre a diversidade das línguas (Costa, 2014). Depois, porque toda política linguística, como mobilização estratégica de atores sociais, com seus projetos próprios, demanda uma série de "atos" para se constituir, sejam estes atos jurídicos e institucionais ou "atos de fala" (parafraseando John Austin, 1965, e toda a antropologia da performance e da comunicação que dele deriva, cf. Peirano, 2001; Bauman, 2004).

A linguista Terezinha Maher assim explicita sua posição:

> É relevante esclarecer que, como já apontei por diversas vezes, não observo a distinção feita na literatura especializada, entre, por um lado, política linguística e, por outro, planejamento linguístico. Política linguística (language policy) é geralmente entendida como um conjunto de metas, de objetivos (governamentais ou locais) referentes à(s) língua(s) existente(s) em um dado contexto específico, enquanto que planejamento linguístico (language planning) refere-se aos modos de operacionalização, de implementação de uma dada política linguística. Por entender que a determinação de planos para se modificar usos e/ou estruturas linguísticas não pode se constituir apenas em meras cartas de intenção, mas tem que, necessariamente, também contemplar, já no seu bojo, modos factíveis de promover as mudanças desejadas, venho utilizando apenas o termo política linguística para referir, tanto ao estabelecimento de objetivos (sócio)linguísticos, quanto aos modos de concretização dos mesmos. (Maher, 2010: 150, n. 4).

América Lúcia César, em texto sintomaticamente intitulado "A propósito de políticas de pesquisa e ensino de línguas entre os povos indígenas no nordeste brasileiro", também critica a compreensão linguística clássica que, mesmo parcialmente, não atenta para fluxos de produção, circulação e reelaboração socioculturais entre os povos estudados. A linguista nos diz que:

> No geral, há pouquíssimos estudos sobre a complexa rede linguística em que se constituem efetivamente as sociedades indígenas no Brasil […], no sentido de compreender e descrever etnograficamente imbricamentos multilíngues e os diversos significados que são atribuídos às línguas e ao seu funcionamento em sociedade, bem como os sentidos do seu estudo e uso para essas populações. (César, 2012: 165, referências bibliográficas suprimidas).

Em considerável concordância, a antropóloga Maria Elisa Ladeira, também sociolinguista, critica a "linguisticização" dos estudos sobre línguas indígenas. A autora nos oferece uma compreensão alargada com relação aos usos possíveis das línguas indígenas, bem como de seus

contextos diversificados, sobretudo em cenários bi- ou multilíngues nos quais o português se mostra indispensável. A indispensabilidade do português, como nos parece claro, estabelece-se pelo mesmo processo histórico colonial que o faz assumir papel de primeira língua entre os povos indígenas, sobretudo no Nordeste. Pela compreensão dessa realidade multifacetada, em que distintos contextos de uso linguístico permitem, literalmente, distintos usos da(s) língua(s), Ladeira afirma: "Uma política pública que estivesse preocupada com essa questão estaria muito além do apoio a elaboração de [materiais] didáticos escritos; estaria apoiando a realização dos rituais, lócus privilegiado da expressão cultural plena" (2014: 442, n. 12).

Pela perspectiva ampliada de Ladeira, políticas linguísticas teriam o potencial de equilibrar tanto políticas pedagógicas e curriculares (na "elaboração de materiais didáticos") quanto políticas rituais e cosmológicas – como temos sugerido para *a língua da ciência*. Parece-nos muito fértil a ideia de um "lócus privilegiado". Ainda que este não se dê necessariamente como "expressão cultural plena", posto haver incontáveis justaposições de práticas socioculturais complexificando uma determinada realidade social, a ideia de um lócus privilegiado certamente converge com nossos apontamentos contextuais sobre o uso ritual da língua – ou, no caso tuxá, *da língua*, *da idioma da ciência*, como exploramos nos capítulos anteriores, e que ganha ainda maior amplitude ao considerarmos o complexo ritual da *ciência* como agenciamento múltiplo dessa "expressão cultural plena" de que fala Ladeira, ou das "esferas socioculturais próprias" que Carvalho e Reesink (2018) já nos apontavam.

Essa reorientação antropológica no entendimento sobre as línguas, sobre o que são e como se mantêm ativas em dados grupos sociais, ademais, faz-nos contestar inclusive o estatuto de língua *extinta* que Queiroz (2008, 2012), entre outros, reputa ao Dzubukuá. Porque se é verdade que as relações e experiências históricas de um povo indígena se dão pelas sucessivas mobilizações que fazem dos elementos que lhes têm significação, num processo que já apontamos ser de tradicionalização (cf. Bauman, 2004), torna-se problemático assumir que as línguas kariri encontram-se extintas. Afinal, sabemos que Tuxá, Truká, Tumbalalá, Kiriri, Kariri-Xocó e Tingui-Botó, no mínimo, reivindicam – de variadas formas, e a partir de políticas linguísticas próprias que não teremos oportunidade de delinear nesta tese – a manutenção, revitalização e valorização de seus idiomas da família kariri, a saber, Dzubukuá e Kipeá.

Nesse quadro, cremos que a insistência tuxá sobre sua *língua ancestral* permanecer viva, a despeito de definições da academia, ganhe ainda mais relevância. Isso porque, a exemplo dos *encantados* que não são seres falecidos, mesmo quando antepassados familiares, *a língua* apresenta aos Tuxá uma dimensão de vitalidade sagrada e cosmopolítica que se estende mesmo ao Dzubukuá, pelo esforço coordenado de lideranças, escola indígena e novas pragmáticas cosmopolíticas,

linguísticas e curriculares. Como dos *encantados*, talvez possamos dizer *da idioma* e da *ciência* que "são o reino encantado. Não são mortos. Já deixou. São vivos. Justamente, eles já são reino encantado. Eles não são mortos. Não são espíritos" (cf. um Tuxá em entrevista a Sampaio-Silva, 1997: 65, n. 78). Não há, assim, extinção da *língua ancestral* porque não há sua morte. O que parece existir, com o adormecimento dos idiomas falados em contextos comunicacionais não-rituais, é certa transferência ou transmutação do estatuto da língua: do idioma passa-se *à idioma*, pelo que a língua não morre, mas se encanta.

Há que considerar mesmo o que as ideias de *vivo* e *morto* carregam consigo, suas valências e pressupostos – linguísticos mas também ontológicos. Pelo exposto, é sensato sugerir que a ciência linguística, como a encontramos até agora no que diz respeito ao Dzubukuá, apoia-se fundamentalmente em sua natureza de ciência positiva (da língua) para denegar estatutos ônticos sobre fenômenos culturais evidentemente múltiplos (*a língua*). A cosmologia e o fenômeno cosmopolítico, pervasivo e inefável – ou de difícil apreensão, como nas "palavras torcidas" dos xamãs (cf. Carneiro da Cunha, 1998: 13) –, compõem uma realidade ampliada no que diz respeito à compreensão *da idioma*, como vimos por intermédio de uma série de encontros pragmáticos e ações de cosmopolíticas linguísticas. Em vista disso, a possível dúvida sobre o Dzubukuá ser efetivamente a língua dos antepassados dos Tuxá ganha proporções distintas. A depender da opção, da política linguística escolhida, a língua dos Tuxá contemporâneo será o Dzubukuá, como tem sido, por este ser um dos idiomas falados pelos antigos povos da região, e porque há inúmeros expedientes, acionados de modos específicos a depender dos atores em tela, que legitimam a inserção do Dzubukuá em seu repertório possível. O PPPEI e a inclusão do Dzubukuá no currículo do CEICFR é um destes expedientes, talvez o mais central no momento atual da política linguística tuxá agenciada pelos professores.

Afinal, parte dos desafios aos povos indígenas do Nordeste, aos antropólogos e outros pesquisadores envolvidos em processos de revitalização e reavivamento linguístico como os que observamos entre os Tuxá está na diferenciação epistemológica, disciplinar e metodológica das questões desafiadas *pela idioma*. Para a antropologia, ao menos esta antropologia que buscamos fazer, com suas referências sociolinguísticas e cosmopolíticas, a língua não está morta porque para os índios nossos interlocutores ela é vivida. Talvez valesse pensarmos, para a língua Dzubukuá contemporânea, o mesmo que Strathern (1996) diz do conceito de sociedade: trata-se mais de retórica do que de teoria, no sentido de a língua atualmente manejada em currículo escolar despender mais elaborações discursivas do que elementos teóricos e analíticos/descritivos para sua explicitação.

Ainda assim, para prosseguirmos frisando uma relevância cosmopolítica e étnica que vimos negada pela linguística, mas que não obstante se corporifica no conteúdo curricular Língua Indígena e no projeto de revitalização tuxá, devem-se considerar duas coisas: 1) quais explicitações, quais elementos teóricos (a vividez linguística de uma língua supostamente não-morta) e quais elementos analíticos (o corpo gramatical, sintático, sua fluência e uso por determinado grupo falante) se excusam de serem, eles também, "elaborações discursivas", i.e, retórica? E 2) a retórica possui uma vitalidade social elementar. É através do discurso retórico, ou seja, da elaboração valencial que a retórica supera a gramática estruturalista, porque tais valências são "vivências de significação" (cf. Zilberberg, 2006: 176, na esteira da antropologia filosófica de Ernst Cassirer, 2001, 2004, 2011, donde a ideia de *valência* como *vivência*).

O caráter de valência, de tonificação da retórica sobre a *língua ancestral* é, por si mesmo, legitimador de qualquer política linguística que os Tuxá contemporaneamente elaborem nesse sentido. Afinal, tais estratégias "são mais tributárias da retórica, do espírito da retórica, do que da lingüística, o que é conseqüente, dado que a retórica tem por objeto o discurso, e até mesmo a veemência do discurso, o qual ainda permanece além do alcance da lingüística, que, pusilânime, se limita à frase" (Zilberberg, 2006: 25).

Os Tuxá de Rodelas dizem jamais terem perdido sua *ciência* e *regime*, e por conseguinte *a idioma*. Pela via do *estudo* do Dzubukuá, entretanto, esse substrato cosmológico alcança sujeitos indígenas que o *trabalho na ciência* não envolve diretamente: pela natureza de projeto pedagógico e do conteúdo curricular, o idioma – com seus vínculos mais ou menos insuspeitos com *a idioma* – é transmitido às crianças tuxá, que não teriam condições de alcançar *a língua na ciência*, posto não estarem ainda na idade de se integrarem ao regime e às *obrigações do oculto*.

Desse modo, o projeto de revitalização efetivamente instrumentaliza a (expectativa da) língua, projetando o uso do Dzubukuá em contextos comunicativos inicialmente não restritos à *ciência*. Não obstante, é pela *ciência* que *a língua* permanece viva e significativa, inclusive para os professores/pesquisadores, de modo que o Dzubukuá se apresenta como uma modulação linguística específica (e restrita) de um complexo comunicacional maior, este envolvendo *a idioma* e a *ciência*, ao qual o Dzubukuá vem se somar como certo uso linguístico secularizado. Essa noção de um complexo comunicacional que poderíamos chamar de *ciência*-*idioma*-língua pode lançar pistas para entendermos o interesse acadêmico dos Tuxá também pelo conhecimento científico, de respaldo disciplinar, algo que se reflete na ênfase bastante dada aos trabalhos de Queiroz (2008, 2012) e à perspectiva deste trabalho antropológico que ora elaboramos.

Projetos como o que os professores tuxá no apresentam, por estarem primeiramente situados como políticas para a escola e circulando pela rede compartilhada entre jovens lideranças e

professores indígenas, oferecem a nosso estudo algo que Dominique Gallois talvez pensasse como um problema. Afinal, de um lado continuam existindo:

> os anciões que narram histórias a seus netos, as mulheres que trabalham cotidianamente nas suas roças, os chefes de dança que entoam os ciclos festivos, os pajés que orientam a dieta dos doentes, continuam atualizando e transformando seus saberes, segundo esquemas culturais próprios, em que a apropriação dos saberes dos outros não representa problema. Do outro, professores e outros novos especialistas indígenas são formados para inserir nos currículos escolares, ou no plano de manejo de sua terra, ou no projeto econômico de sua organização, "conteúdos" formatados conforme recortes que não são necessariamente compreensíveis pelos detentores e praticantes desses saberes. (Gallois, 2014: 516).

Quer-nos parecer que as perspectivas linguísticas acima, que consideramos bastante apropriadas para a recepção do caso tuxá, isto é, para o entendimento de seu projeto de valorização do Dzubukuá, enfatiza a dimensão eminentemente política de uma política linguística. Orientados pelas inter-relações e jogos de interesses, bem como pelas estratégias dos atores envolvidos em tais processos, quaisquer estudos etnográficos sobre línguas indígenas no Nordeste devem se manter atentos às variadas valências e sentidos que assumem não apenas os idiomas eleitos – como o Dzubukuá para os Tuxá de Rodelas – mas também as próprias concepções indígenas de *língua*, que vemos derivar entre idiomas razoavelmente identificáveis, por um lado, e *a idioma* designativa de um complexo ritual, por outro.

Como já indicado, Terezinha Maher (2010) encontra "a língua" como um sintagma autonomizado, elemento de destaque na compreensão de indígenas acreanos sobre suas próprias competências linguísticas – indígenas e portuguesas. Isso ocorrendo, note-se, em um contexto etnológico bem menos crítico que o nordestino no que tange à diversidade linguística, de certo modo mais explícita na região Norte. Pela especificidade que projetos de revitalização e/ou valorização linguística assumem no contexto institucional e interétnico de uma educação específica e diferenciada, intercultural e multilíngue, "a língua indígena é frequentemente reificada e referida simplesmente como 'a Língua', o que atesta a sua nova importância simbólica para os falantes" (Maher, 2010: 151, n. 6).

É nesse horizonte de expectativas que podemos ler o projeto linguístico tuxá. Tendo definido o Dzubukuá como *idioma ancestral* por uma série de itinerários de pesquisa e, decerto, por sucessivas aproximações bibliográficas levadas a cabo por professores e pesquisadores tuxá, o projeto de valorização do Dzubukuá que se consolida no currículo escolar assume uma posição política bastante segura. Consideremos, nos tópicos seguintes, um pouco mais do papel tradutório dos professores indígenas, do manejo epistemológico e pedagógico que a eles compete, para em

seguida revisarmos o estado da arte dos estudos e entendimentos acadêmicos sobre o Dzubukuá, ao qual recorrem como matéria de sua política linguística e pedagógica.

4.4. Professores indígenas, agentes de tradução

Em meu primeiro encontro com os Tuxá da Aldeia Mãe, no início de 2017, grande parte do corpo docente estava presente. Tal ocasião se deu após uma atividade do projeto Saberes Indígenas na Escola, sediado na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em Paulo Afonso, e organizado pelo grupo de pesquisas Opará. Além dos Tuxá, aquele encontro do Saberes contava com professores de outros povos da região: Xucuru-Kariri, Pankaru, Kantaruré, Kaimbé, Truká Tupã, Tuxá, Kiriri, Pankararé, Tumbalalá e Fulni-ô.

A atividade contara, na ocasião, com uma oficina de Maria do Socorro Pimentel, sociolinguista da Universidade Federal de Goiás (UFG), que tinha a intenção de refletir, com os professores indígenas, sobre processos educacionais ao mesmo tempo étnicos e estado-nacionais, dada a especificidade da educação escolar indígena nos contextos brasileiro e baiano (Silva, 2014). Nisso era auxiliada por orientadores não-indígenas, professores e pesquisadores da UNEB e do grupo Opará, que acompanhavam a atividade. A ministrante enfatizava a importância de elaborarem projetos pedagógicos a partir de um paradigma que chamava de "alfabetização pelos conhecimentos indígenas".

Por tal paradigma, a docente sugeria o reconhecimento de processos próprios de educação, para além dos institucionalizados pela escola, e a utilização de tais processos para potencializar as dinâmicas pedagógicas formais. Os professores indígenas que acompanhei na oficina, tomando tal sugestão como eixo orientador de seus debates, pareceram muito à vontade nos momentos em que os processos próprios, indígenas, de educação eram chamados à discussão. A dificuldade maior estava, pelo que presenciei, em traduzir tais dinâmicas indígenas de conhecimentos em um "paradigma epistemológico", como muitas vezes foi ressaltado pelos orientadores não-indígenas da oficina.

Quando a ideia de "paradigma epistemológico" surgia, era notável o desconforto de alguns professores tuxá, possivelmente pela carga simbólica que tal terminologia carrega: como nem todos os professores indígenas ali presentes possuíam formação de nível superior, determinados acionamentos conceituais tendiam a fragilizar os encaminhamentos didáticos, mais que fortalecer os "conhecimentos indígenas" por seus próprios méritos, como certamente era a intenção dos orientadores e da própria sociolinguista.

Ao mesmo tempo, eu observava esse desencontro como bastante sintomático do campo em que me inseria. Afinal, os professores tuxá já me haviam apresentado um projeto educacional profundamente epistemológico, se assim quisermos defini-lo, em que um paradigma indígena era base de todo desenvolvimento posterior. Ou seja, eu já fora apresentado à ideia de uma *valorização da língua ancestral* mesmo antes de nosso encontro presencial, quando de minhas conversas por telefone e internet com Sandro e Tayra, por exemplo. Eu já possuía pistas, portanto, sobre a interface ineludível entre valorização da *língua ancestral* e o substrato cosmopolítico da *ciência da língua*, como desenvolvido nos capítulos anteriores. Na ocasião daquela oficina, não obstante, a categorização de tal projeto como um "paradigma epistemológico" talvez parecesse uma imposição externa, acadêmica e não-indígena sobre formas de pensar e projetar ações de pesquisa e ensino que os professores tuxá já buscavam elaborar por si.

Exemplo disso foi uma roda de discussão onde estavam apenas os professores tuxá e eu, como convidado, ainda no período da oficina na UNEB em Paulo Afonso. Era um momento em que os diferentes povos tinham se reunido em grupos menores para conversar sobre suas perspectivas quanto aos paradigmas de educação indígena, cujos resultados seriam depois socializados. Em dado momento, pediram-me que ajudasse a esclarecer o que seriam "paradigmas epistemológicos" com relação à educação indígena. Sugeri, procurando enunciar uma hipótese, mais que uma afirmação, que talvez pudessem pensar a relação que os Tuxá e seus professores mantêm com as crianças na aldeia. Essa relação, eu lembrava, poderia evidenciar formas específicas pelas quais os Tuxá lidam com suas crianças e com os processos de educação, escolares mas não só, que as envolviam. Após um debate e o acolhimento de diversas contribuições, Tayra sumarizou alguns dos pontos que parafraseei em minhas anotações de campo:

> Criança não se aproxima da *ciência* até uns 7, 8 ou 9 anos. Daí se familiariza (mais) com o *quartinho* e, daí, com a *ciência*. Fumam o *malaco* quando estão na *ciência*, desde pequenos. Parecem respeitar espontaneamente, segundo dizem, os espaços rituais, sem brincar ou curiar espaços em que esteja havendo *trabalhos*. (Anotações de campo, UNEB, Paulo Afonso, 05 de janeiro de 2017).

Parecia-nos haver, nessas conclusões do debate entre os professores tuxá, processo social bastante próximo a um "paradigma epistemológico": as crianças não seriam completamente *outros*, e sua circulação por diferentes contextos de socialidade, como os *quartinhos* onde ocorrem os rituais privados da *ciência* (Salomão, 2006: 123), bem como pelas próprias práticas da *ciência*, como fumar o *malaco*, tendia a ocorrer progressivamente. Em um capítulo intitulado "Educação não formal", Elizabeth Cabral Nasser já observava, nos anos 1970, essa relação entre os Tuxá e suas crianças:

> [As crianças dificilmente são repreendidas; entram em todas as casas, pulam janelas, escutam conversas] Quando encontram cadeiras desocupadas sentam e não levantam para dar a ninguém. Os adultos por mais velhos que sejam ou maior prestígio que tenham dentro da aldeia, não pedem a cadeira e nem elas oferecem. As relações de idade parece não implicar em certas obrigações. Não tem mais direito o velho do que a criança, os direitos são iguais. […] Mesmo no "particular" […] em que é proibida a entrada de crianças, os adultos as mandam sair porém elas ficam por perto observando. Esta talvez seja mais uma das razões porque só se reúnem tarde da noite para realizar o "particular". (Cabral Nasser, 1975: p. 98-99).

É certo que tais costumes de educação não formal variam entre as mais de 600 famílias tuxá que em 2017 habitavam Rodelas. De todo modo, foram inúmeras as ocasiões em que observamos Tayra, importante liderança do movimento de professores indígenas da Bahia, discursando em público com seu filho menor ao lado – também buscando sua atenção. O que mais importa, neste momento, é ressaltar a compreensão indígena de modos educativos não formais, e constituir com tal compreensão um maior embasamento para entendermos o projeto do Dzubukuá, que pelas considerações dos capítulos anteriores vemos ser inextricavelmente formal *e* não formal, dado o complexo ritual e cosmopolítico da *ciência* que vem embasar as propostas político-pedagógicas para a escola.

Se focarmos na dimensão formal da educação – e de sua possível epistemologia intrínseca, bem como de seus projetos político-linguísticos e pedagógicos – temos claro que a escola como instituição, regulada por horários letivos e trabalhos administrativo-burocráticos de seu corpo docente e técnico, não corresponde à totalidade da experiência educacional de um grupo étnico. Nos dizeres de Clarice Cohn: "Poucas são as análises que inserem a escola no mundo vivido indígena e veem a parte que lhe cabe neste mundo, o modo como as escolas acontecem, o valor que lhe é dado" (Cohn, 2014: 317). Isto posto, o projeto de valorização da *língua ancestral* apresentado e conduzido pelos professores tuxá, amparado pelas lideranças tradicionais, surge em nosso horizonte etnográfico como linha de força a partir da qual pensar dinâmicas de revitalização linguística e outros processos, como o fortalecimento de organizações políticas e movimentos pela asseguração de direitos. Além disso, aponta para modos de tradução de conhecimentos cosmopolíticos, como *a língua*, em contextos e conteúdos pedagógicos, como o ensino da língua no currículo escolar.

Como nos diz Carlos Rafael da Silva, pesquisador Xucuru-Kariri, o professor indígena se caracteriza porque:

> na relação desigual entre culturas indígenas e não indígenas detém o dever de ser o tradutor entre dois universos culturais que muitas vezes estão em conflito. Nesse sentido, o Estado necessita dar suporte aos professores no desenvolvimento de metodologias de ensino e aprendizagem que os permitam passar para o aluno a

> construção de um saber calcado na cosmovisão de seu povo, mas em interação com a sociedade brasileira envolvente. (Silva, 2014: 67).

Aqui, parece pertinente lançar mão da noção de *fronteira* (Barth, 2000) no que ela comporta de negociação étnica constante, e também da ideia de relações interculturais que se estabelecem no âmbito de uma fronteira intercultural de educação (Tassinari, 2001a). De acordo com Antonella Tassinari, ao pensar a escola indígena no Uaçá, seria possível "analisar as escolas em situação mais localizada e 'micro', sem intenção de perder de vista os projetos ideológicos do Estado, mas também levando em conta as histórias de vida, os projetos pessoais e as particularidades culturais das pessoas e grupos envolvidos" (Tassinari, 2001b: 174).

Devemos compreender o projeto escolar tuxá de valorização da *língua ancestral* em sua condição de política linguística avivada, de partida, por seus professores. Isso prontamente evidenciará uma dinâmica amplamente articulada que abrange redes de conhecimento e autoridade indígenas diversas, como já pudemos indicar quando *da idioma* na criação do Conselho Tuxá Aldeia Mãe, bem como das práticas rituais *na língua* e do que chamamos pedagogia da mata. Essas redes ampliadas, para além do corpo docente e dos pesquisadores tuxá, inclui sujeitos indígenas em posições sociais tão diversas quanto caciques, especialistas rituais, conselheiros e jovens estudantes – sejam na educação básica, ainda na Aldeia Mãe, sejam estudantes universitários espalhados em diversas instituições de ensino Brasil afora.

Ademais, a expansão dessas redes articuladas também se constitui pela interface com contextos não-indígenas, em que ocorrem negociações muitas vezes tensas entre entendimentos étnicos e conhecimentos acadêmicos não-indígenas. Como veremos em tópico adiante, um dos contatos iniciais com o linguista responsável pela descrição do Dzubukuá, José Márcio Correia de Queiroz (2008, 2012), estabeleceu um atrito interétnico bom para pensar, mas não tão bom para que o diálogo interétnico se mantivesse produtivo.

Quanto a nossa perspectiva "micro", esta diz respeito menos à efetivação de políticas linguísticas do Dzubukuá na escola, embora parta de seu projeto de inserção curricular, e mais de uma reflexão acerca do momento atual de tal política. São os professores, atualmente, que maior dedicação têm dado ao estudo e ao discurso do Dzubukuá como *língua ancestral*. Por ser empreitada recente e ainda pouco articulada interetnicamente, seja com outros povos indígenas, seja com pesquisadores não-indígenas, a força da língua Dzubukuá parece estar no fato de ser um horizonte de possibilidade, e também pela relativa segurança que o discurso do *estudo* estabelece entre esta e *a idioma* dos antigos. Por essa razão, apenas indicaremos nesta tese algumas articulações presentes no projeto de valorização da *língua ancestral* e na reflexão político-

pedagógica dos professores/pesquisadores, guardando para uma oportunidade futura o estudo aprofundado de como essas políticas linguísticas e pedagógicas têm se efetivado em sala de aula.

Como já explicitado, há uma relação ritual ativa entre *língua ancestral* e entendimento contemporâneo *da língua*. Independentemente do idioma dos antepassados ter sido de fato o Dzubukuá, sua significância presente é incontestável por configurar um elemento político de reforço e afirmação étnica explícitos. Poderíamos chamar esse entendimento linguístico não instrumental de *competência ritual ativa*[46]. Mais que competência linguística identificável pelo uso, tal *competência ritual* surge intensivamente no discurso dos professores tuxá quando mencionam *a língua* e o entendimento da *ciência*. Ainda que não dominem a *competência ritual* – ou, quando a dominam, não fazem uso ostensivo dela para elaborar seus planos curriculares –, as referências a ela adensam o projeto político-pedagógico de sua própria valorização do idioma. Essa competência, então, faz-nos compreender a opção terminológica dos Tuxá para seu projeto, que não chamam de revitalização ou reavivamento, como seria de acordo com perspectivas etnolinguísticas correntes (cf. Shaul, 2014). Antes, pela cotidianidade da *ciência* e pela *competência ritual ativa*, os Tuxá de Rodelas hoje falam em *valorizar* sua *língua ancestral*.

Ainda na seara etnolinguística, poderíamos considerar a intrincada dinâmica que vincula o Dzubukuá como *língua ancestral* à *língua* da *ciência*, pensando esse idioma como uma relação de trânsito entre as esferas de comunicação e conhecimento. Este trânsito se estabeleceria em diversas direções, conjugando *valor ritual*, como estudado para o complexo da *ciência*, e também *valor simbólico*[47], simbolismo este presente em contextos de valorização escolar e étnico-política.

Note-se também que a definição corrente *Dzubukuá* não figura nas etnografias sobre o povo de Rodelas, seja nas de Nasser (1975), Cabral Nasser (1975) e Orlando Sampaio-Silva (1984), seja na mais recente, do antropólogo tuxá Felipe Sotto Maior Cruz (2017). Tampouco Ricardo Dantas Salomão menciona o termo *Dzubukuá*, mesmo que tenha dedicado algumas páginas a refletir sobre possibilidades linguísticas encontradas na aldeia (Salomão, 2006: 80-ss). O autor apenas cita uma "linguagem indígena Tuxá" (Salomão, 2006: 118) para situar a designação nativa que encontra para a *cura*, nome do preparado ritual feito com cachaça, alho e ervas curativas. A esta, Salomão chama de "currumati" (2006: 116), ainda que tenhamos, de nossa própria experiência de campo, o termo "tucarramati" como mais apropriado[48]. Vale ainda mencionar que "tucarramati"

[46] A noção de *competência ritual* do idioma, cuja ênfase simbólica e performativa transcende a dimensão de competência estritamente linguística, foi desenvolvida a partir de discussões com a etnóloga Rita de Cássia Neves durante a disciplina Seminário de Pesquisa Doutoral, do PPGAS/UFRN, em 2017, a quem agradecemos pelo diálogo e orientações. É nesta *competência ritual* que podemos situar as ações cosmopolíticas e rituais relativas *à idioma* e à pedagogia da mata, como expostas nos capítulos anteriores.

[47] Desenvolvemos o entendimento de *valor ritual* e *valor simbólico* da língua a partir de uma indicação do etnolinguista Luke Fleming (comunicação pessoal), a quem agradecemos.

[48] Referências a *cachaça* em línguas indígenas da região, coligidas em vocabulários junto a índios Xukuru da

e *cura* nem sempre se confundem, sendo esta de caráter muito mais vinculado à tradição da *ciência* e da oferta aos *mestres encantados*.

Distanciando-nos dos textos etnográficos e retomando o que nos dizem alguns anciãos tuxá atualmente, a palavra *Dzubukuá* realmente não se encontraria na memória de seus vocabulários, não tendo sido designação pela qual os mais velhos chamavam sua própria língua – que, como sugerimos, tendeu a ser quase sempre reificada como, simplesmente, "a língua".

> [Leandro] A língua que eles tão estudando, aqui nos *estudo* deles, eles tão chamando de Dzubukuá, né? Aí eu fiquei pensando isso, assim. Os mais velhos falavam essa palavra? Eles chamavam a língua de Dzubukuá?
>
> [Armando] *Bukuá*? Não alcancei, não. […] No *estudo* deles, eles diz que dava o nome da *língua bukuá*… Então deve ser mesmo, né? Se eles alcançaram, nesse *estudo* deles… Pode ser isso mesmo.
>
> [Leandro] Mas os mais velhos memo não usavam essa palavra, não? Usavam *proká*? Eles falavam *proká*, pra falar da língua? Porque é o nome da nação, né?
>
> [Armando] Uhum. […] Eles falam nesse Proká porque foi um casal dos índios proká que veio praqui, pra aldeia dos Tuxá. Aí ficou na representação: "Triba Tuxá, nação Proká, de arco e flecha e maracá, malacatinga tuá." Devido o casal, eles quando… Como é que se diz, transmitiram *na língua deles*. Nos daqui, né? Que eles usavam *malaco*. Então era "triba Tuxá, nação Proká". Triba Tuxá!
>
> [Leandro] Então *malacutinga* era por causa do cachimbo?
>
> [Armando] É, *malaca*.
>
> [Leandro] E o resto quer dizer o quê? O *tuá*? Tem *malacutinga tuá*, não é? Que que significa?
>
> [Armando] É a fumaça!
>
> [Leandro] E aí eles ainda falam "deus do ar", não é? É por que, que é *deus duá*? É do ar, mesmo? Como do ar, no céu? É isso?
>
> [Armando] *Deus Duá!* (Dzorobabé, 12 de dezembro de 2017).

Serra do Ororubá, de Pernambuco (Pompeu Sobrinho, 1958), corroboram a indianidade linguística de outro termo por nós encontrado entre os Tuxá de Rodelas: *urica* (ou *aurica*, cf. Salomão, 2006: 59). Pompeu Sobrinho transcreve algumas variações xukuru: para *aguardente*: *orinka* (Pompeu Sobrinho, 1958: 15); para *cachaça*: *irínka* (Pompeu Sobrinho, 1958: 14), *urínka* (Pompeu Sobrinho, 1958: 16), tendo também a expressão *urínka karóba* (Pompeu Sobrinho, 1958: 16) registrada para um equivalente desconhecido, que o autor anota como [?], mas que podemos supor cachaça, pela coincidência do vocábulo *urínka*.

Neste diálogo, notamos que para o pajé Armando existe, assim como demonstrado para o conhecimento *na ciência* (dos Flechiá), uma legitimidade potencial do conhecimento pelo *estudo*. O ancião não recorda ter alcançado, isto é, chegado a conhecer qualquer menção ao Dzubukuá ou "bukuá", quando mais jovem, mas por um expediente de reconhecimento e legitimação (socialização do conhecimento e da legitimidade, cf. Bauman, 2004: 149-22), a denominação do idioma não é de todo contestada por ele. Mesmo lideranças mais jovens, como o cacique Uilton Anália, que não têm o nome Dzubukuá em suas recordações dos mais velhos e que se mostrou consideravelmente crítico ao uso de nomes *na língua* para intitular os *troncos* do CONTAM, são partidárias da legitimidade do Dzubukuá no tocante ao projeto de revitalização capitaneado pelos professores.

Meu questionamento sobre a língua ser *proká*, na sequência do desconhecimento do pajé sobre o "bukuá", veio não apenas da justaposição de etnônimos na fórmula já estudada, mas também de uma tentativa de atualizar certa referência bibliográfica. Sampaio-Silva, em algum momento dos anos 1970 ou 1980, ouvira do mesmo pajé Armando que "antes de aprender o português, os Tuxá falavam o Trocá" (cf. Sampaio-Silva, 1997: 23). O autor nota o mesmo que notamos em nossa vivência junto ao pajé, e que descrevemos nos capítulos anteriores: "Esta informação daquele líder da comunidade foi antecipada por demorada concentração, objetivando rememorar algo que parecia perdido em um passado distante" (Sampaio-Silva, 1997: 23).

Como agora temos condições de sugerir, esse "algo perdido em um passado distante", ainda que remeta a um passado histórico, é também coetaneidade com os entendimentos *na ciência*, com a *força deles* e possivelmente do território – não sabemos se Sampaio-Silva recolheu tais palavras do pajé ainda na Ilha da Viúva, mas é possível que o tenha feito. Ou, no mínimo, na margem do rio à época das águas correntes, que por si só estabeleciam uma *força* bastante impactada em décadas recentes. No mais, Sampaio-Silva (1997: 23-25) considera a revelação do "Trocá" como passível de compreensão pelas aproximações etnonímicas, que já levantamos em nossa introdução, dos povos Tuxá, Truká e Proká. De alguma derivação desses nomes, supõe o autor, viria a nomenclatura "Trocá", que não encontramos em nosso campo.

Tais desencontros etnográficos, terminológicos e etnolinguísticos sobre o Dzubukuá, não obstante, acabam por destacar a dimensão de fortalecimento político – e de política linguística – do processo atual de revitalização, mais do que o deslegitima. A *língua ancestral*, instância tuxá elaborada e conscientemente trabalhada pelo projeto escolar e organizacional, figura como elemento pervasivo no contexto intraétnico tuxá, como vimos com o CONTAM, e também interétnico, como esboçamos ao tratar de outros povos que a ela se referem. Se a escola se apresenta como epicentro

deste levante, ao menos em sua forma mais acadêmica e pedagogicamente elaborada, é porque esta instituição "acaba sendo o braço da comunidade", como nos afirmou Mayra Apako.

O Dzubukuá, linguisticamente descrito e cientificamente organizado, surge apenas nos anos de 2008 e 2012, quando José Márcio Correio de Queiroz, já mencionado, defende dissertação e tese em linguística. Antes de tais trabalhos, afora o catecismo de Bernardo de Nantes no período colonial, o que havia eram referências esparsas e pouco sistematizadas, sobretudo em estudos linguísticos, que cabe apresentar.

4.5. Dzubukuá, *língua ancestral:* fontes históricas, acionamentos contemporâneos

Dentre as famílias linguísticas registradas para o atual território brasileiro, o Dzubukuá se encontra incluído na chamada kariri, do tronco macro-jê. Aryon Rodrigues assim a apresenta:

> Karirí (Cariri) é uma pequena família linguística sul-americana localizada no nordeste do Brasil, *cujas línguas não são mais faladas*. Para duas destas, Kipeá e Dzubukuá, há um razoável número de documentos publicados no final do século XVII (Mamiani 1698 e 1699) e início do século XVIII (Nantes 1709); e para duas outras, Sabuyá e Karirí Pedra Branca (Kamurú), há somente pequenas listas de palavras publicadas no século XIX (Martius 1867). Provavelmente outras línguas desta mesma família morreram sem terem sido documentadas, já que vários povos indígenas foram mencionados em documentos no século XVII tendo, desde então, desaparecido, como é o caso dos Morití e Payayá, que foram descritos como tendo os mesmo costumes e crenças dos Karirí. (Rodrigues, 2014: 269, grifos nossos).

Para a língua Dzubukuá", continua o autor, "há apenas um catecismo, igualmente bilíngue em português, composto e publicado pelo missionário capuchinho francês Bernardo de Nantes (1709)" (Rodrigues, 2014: 270). É sobretudo deste catecismo que virão as primeiras referências possíveis para a língua Dzubukuá, cujo estudo mais sistemático se deu recentemente através de pesquisas pós-graduadas de Queiroz (2008, 2012).

Este autor, entretanto, aponta fontes diversas das quais extrai seu material analítico. Além do catecismo bilíngue Português-Dzubukuá, em sua tese o autor utiliza um manuscrito do mesmo frei, em Francês-Dzubukuá, até então inédito (Queiroz, 2012: 25). Complementarmente, por se tratarem de línguas da mesma família, Queiroz se valeu de "estudos comparativos de Adam (1897), e os registros do Kipeá (outro dialeto Karirí aparentado) presentes em Mamiani (1877 [1699], 1942 [1698]) e nos estudos de Azevedo (1965)" (Queiroz, 2008: 19).

A *ancestralidade* Dzubukuá acionada pelos Tuxá, como se vê, deriva de evidências diversas. A partir de uma multiplicidade de fontes, temos a inquirição propriamente acadêmica de determinados professores, que transitam por bibliografias e registros documentais. As referências

aos indígenas Dzubukuá, bem como à sua língua, marcam presença em diversos textos desde o século XVIII (como o do próprio Bernardo de Nantes, de 1709). Seu registro também se inscreve no mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (2017), dando aos Dzubukua-Karirí as datas de 1688 e 1746, reputando-a "tribo extinta".

Os Dzubukuá, por vezes Dzubucua, foram classificados como "Kariris do Rio S. Francisco" (Nantes, 1709, s/p), e sua língua diferenciada do Kipeá quer pela "distancia das paragens entre estas duas nações, que he de cento, & tantas legoas, quer pela diversidade das cousas, que cada terra cria, como são plantas, arvores, animaes, passaros, peixes, que pela mayor parte são differentes no ser, & pelo conseguinte no nome […]" (Nantes, 1709, s/p).

É através do recurso aos trabalhos de Queiroz que os Tuxá de Rodelas, atualmente, procuram estabelecer um solo firme no qual desenvolver seu projeto de valorização da língua. O entrecruzamento desse interesse com a progressiva escolarização do povo Tuxá, entretanto, não deve ser desconsiderado. Segundo Socorro Apako e Aldenora Jurum Vieira, esse conhecimento sobre a *ancestralidade* Dzubukuá da língua ocorre por volta dos anos 1990, quando da primeira turma do Magistério Indígena (1997-2003) da qual fizeram parte (cf. também Oliveira, 2018). Pelo menos duas décadas antes dos trabalhos de Queiroz, portanto.

Na mesma conversa em que mencionara a *permissão* da *ciência* para que buscassem a língua, a professora Socorro Apako diria também que as indicações iniciais sobre a definição do idioma Dzubukuá surgiram ao analisarem as descrições históricas e as referências topográficas contidas nas fontes documentais e bibliográficas sobre a região. Fala-se muito, nos textos missionários, sobre as distâncias em léguas entre distintas aldeias, missões e ilhas. Num desses rastreamentos, Socorro teria consultado seu marido Domildo sobre determinada localização geográfica documentada. Ele, pescador experiente nas águas do São Francisco, deu-lhe uma resposta bastante aproximada daquela que o livro apresentava, que colocava os antigos Dzubukuá na rede de relações interétnicas da qual descendem os atuais Tuxá, como demonstramos.

É provável que o texto referido por Socorro tenha sido a "Relação de uma Missão no rio São Francisco", do capuchinho Martinho de Nantes (1979), originalmente publicada em 1706. Nele, o frei reconta seu período de missionação no Brasil, com especial atenção à atuação que desempenhou junto aos índios do sertão do São Francisco. Topônimos como "sertão de Rodelas", "Sorobabé" e "Pambu" são frequentes na localização aproximada de sua missão, embora seja difícil definir a localização exata de suas paragens, como já notara Mércia Batista ao revisar essa bibliografia para o estudo dos Truká (Batista, 2005a: 36), e como tivemos oportunidade de observar em nossa introdução.

Não obstante, há algumas relações que podemos esboçar entre o que sabemos desde a *Relação* de Martinho de Nantes e alguns de seus desdobramentos históricos e antropológicos, semelhantemente ao que fizemos na introdução, mas aqui com maior detalhe para questões de fundo linguístico e seu reflexo nos registros documentais. De acordo com Baptista Siqueira, nas atividades dos missionários "os Rodelas da Bahia foram identificados […] como indígenas amigos e aliados dos Cariris" (cf. Batista, 2005a: 61). Poderíamos refletir sobre o que significaria, em pleno processo de aldeamentos e reduções de povos nativos a localidades administradas por poderes centralizadores, a distinção que coloca os Rodelas e os Cariris como grupos distintos. Porque, de acordo com a mesma fonte, a língua falada pelos Rodelas era idêntica à "dos Procazes […] relacionados com os Cariris do S. Francisco" (Batista, 2005a: 61).

Não parece haver nenhuma explicitação de qual língua corresponderia à de maior abrangência e fluência regional. Entretanto, continua sendo possível estabelecer que havia entre os Rodelas, "pelo menos, rudimentos da língua geral. Constatou-se, já no século XVII, que vários indígenas falavam duas línguas: a nativa, do grupo étnico; o tupi popular, imposto pelos 'línguas das missões'" (Baptista Siqueira apud Batista, 2005a: 61).

Lembremos rapidamente de uma cena descrita em nosso primeiro capítulo: Sandro e Pitiu Libana, senhora tuxá muito conhecedora do toré e da *ciência*, cantavam alegremente um toante segundo o qual aqueles índios "falam língua grande/ também falam guarani". Não há ruptura aqui: os Rodelas, rodeleiros antigos e atuais Tuxá, têm em seu entendimento, em sua experiência histórica e na tradicionalização (Bauman, 2004: 24-ss) dos vínculos com o passado étnico e linguístico a mesma clareza que a citação acima evidencia. O multilinguismo sanfranciscano faz convergirem hipóteses históricas e reforça, cada vez mais, projetos políticos de engajamento étnico dos povos atuais, evidenciados em atividades como a busca pelo Dzubukuá. Não surpreende, portanto, que Tuxá, Truká e Tumbalalá, longamente relacionados (Andrade, 2008), identifiquem no Dzubukuá um potencial de articulação política e epistemológica, no espírito de um "dispositivo da interculturalidade" (Fiori, 2018) a ser manejado pelas políticas educacionais e linguísticas.

Por genérico que seja, tal foi o cenário encontrado pelo frei Martinho de Nantes no século XVII, ao menos de acordo com as linhas passíveis de serem traçadas neste texto. Mércia Batista, introduzindo sua etnografia sobre os Truká, recorre a Baptista Siqueira para estabelecer que "não existe em nenhum documento pesquisado qual era o dialeto ou língua falada pelo povo Rodela e menos ainda qualquer investigação sobre a estrutura [de sua] língua" (Batista, 2005a: 61). Entretanto, seguindo a história missionária na região de Rodelas, após a prelazia de Martinho de Nantes outro capuchinho toma-lhe o lugar. Este, o também francês Bernardo de Nantes, terminou

por ser autor do catecismo em Dzubukuá que tanto material tem dado para a demanda indígena – e não-indígena – pela *língua ancestral*.

> Do mesmo modo como Martin de Nantes, Bernard se preocupou em aprender a língua cariri, para aprofundar a sua atividade catequética, fornecendo ainda a outros religiosos elementos linguísticos indispensáveis para a prática missionária. E mesmo no plano cultural, a sua *Relation* e o catecismo cariri que elaborou, com base no trabalho e anotações de seu antecessor, consistem em importantes documentos sobre a missionação dos capuchinhos nas aldeias da região do São Francisco. (Gabrielli, 2009: 52).

As análises contemporâneas das organizações missionárias coloniais concordam sobre a dificuldade de localização de aldeias capuchinhas. Talvez por lacunas documentais, talvez por políticas internas dos próprios missionários – que decerto possuíam suas agências e ideologias denominacionais ao elaborarem as relações – o estabelecimento geográfico preciso de aldeias e etnias não se mostra dos empreendimentos mais fáceis. A despeito disso, sabemos que os "capuchinhos não entendiam as aldeias como um círculo fechado, mas como um local que deveria irradiar a proclamação do Evangelho, estabelecendo conexões com o seu entorno" (Gabrielli, 2009: 53), como já apontamos ao contextualizar as missões sanfranciscanas como espaços de circulação interétnica, para além de esforços missionários (cf. Pompa, 2003: 308).

Acrescente-se a isso a consideração de Cristina Pompa sobre a influência capuchinha – inicialmente de Martinho de Nantes, mas decerto de sua ordem como instituição – nas ilhas do Submédio, e teremos a constatação de que Pambu, ilha hoje denominada da Assunção, residência dos Truká, e Aracapá, vizinha à atual aldeia truká da Tapera em Orocó-PE, mantiveram-se em intenso contato com Rodelas, vinte e duas léguas do aldeamento de Pambu (Pompa, 2003: 308). A localização dos Dzubukuá nessas localidades, com sua língua homônima, faz com que o interesse contemporâneo pela revitalização linguística entre Tuxá, Truká e Tumbalalá ganhe ainda mais contorno.

Bernardo de Nantes descrevia as adjacências de seu posto como possuindo "*quatro missões* de índios Kariri, além de três aldeias de outras nações que visitamos de vez em quando por ser nossos vizinhos, a saber: os Kracuí, os Brancararu e os Porcá" (Bernardo de Nantes apud Pompa, 2003: 303, grifos do autor). Como é sabido, os Porcá seriam os mesmos Procá (Procazes ou Proká) cuja *ancestralidade* é reivindicada por Tuxá, Truká e Tumbalalá, grupos étnicos que se autodeterminam como filiados a uma mesma *nação proká* (Durazzo, Vieira, 2018c).

Pela evidente rede de relações e circulações interétnicas que se depreende das fontes históricas e da memória étnica à qual temos acesso – quer por etnografias alheias, quer por nosso próprio esforço etnográfico –, a precisão de aldeias e etnônimos não nos parece fator de maior

relevância para este trabalho. Isso porque, se tomarmos o Submédio São Francisco conforme este se nos apresenta através de diversas fontes, e ademais se levarmos a sério as reivindicações atuais da *nação proká*, restam-nos poucas dúvidas de que a língua estudada e registrada pelos capuchinhos possui, no mínimo, um relacionamento historicamente identificável com os povos que hoje a procuram.

Sabendo que os atuais etnônimos dos grupos em tela adquirem nova relevância quando de seus reconhecimentos pelas agências de assuntos indígenas (SPI e posteriormente Funai, cf. Carvalho, 2011), e sabendo que tal processo ocorre durante o século XX, não nos parece infundada a reivindicação linguística dos professores Tuxá. Tampouco será infundada a mesma reivindicação vinda de lideranças e pesquisadores indígenas de outros povos relacionados. Afinal, ao lado da importante característica tradutória das missões e dos missionários (cf. Pompa, 2003), por nosso empreendimento antropológico devemos também considerar, e talvez com um peso ainda maior, as potenciais "apropriações ameríndias" que manejam referências historiográficas, linguísticas e não-indígenas, a partir de "políticas indígenas e dos discursos etnicitários" (Amoroso, 2005: 187-188).

Parece assente que desde os anos 1990 há um esforço de professoras tuxá em rastrear o Dzubukuá para fins de educação escolar, procedimento que reforçaria tanto os projetos de política indígena, pelo adensamento de uma etnicidade já bem estabelecida, quanto um projeto de política linguística e de sua revitalização. Tal histórico não se dará sem atritos e desencontros, entretanto – sem aquilo que Viveiros de Castro (2002) talvez chamasse equivocidade.

Em 2009, no fórum de discussão do projeto virtual Biblioteca Curt Nimuendaju/Etnolinguística, uma professora tuxá enviou e-mail aos membros procurando auxílio para estudar a língua Dzubukuá e, segundo suas palavras, "implantá-la nas tribos Tuxá e Tumbalalá" (Campos, 2009, s/p). A lista virtual Etnolinguística conta com a participação de diversos acadêmicos, não-indígenas em sua maioria, e em grande medida linguistas e historiadores. O próprio José Márcio de Queiroz encontra-se no grupo, e foi quem primeiro respondeu à mensagem de Ilklênia, a professora tuxá de Banzaê que, àquela altura, fazia parte da LICEEI.

O interesse em introduzirmos este tópico com um episódio ocorrido a partir de uma Tuxá de Banzaê, e não de Rodelas, reside no fato de congregar, num desencontro singular, o que temos tratado neste capítulo: processo formativo, educação escolar indígena, pesquisas em materiais históricos e acadêmicos e, por fim, projeção de um encaminhamento político-pedagógico. O fato de Ilkênia participar da LICEEI, claro está, apenas adensa essa convergência, ressaltando mais uma vez a recursividade entre formação pedagógica e engajamento em projetos educacionais políticos e etnicamente marcados. Valerá apresentarmos integralmente as mensagens trocadas, tanto por sua concisão quanto pelo que evidenciam do desencontro epistemológico. Assim diz Ilklênia:

> Sou índia da tribo Tuxá Banzaê sou graduada em LETRAS e faço parte da nova turma do Curso de Licenciatura Intercultural em Educação Indígena UNEB Campus VIII em Paulo Afonso- BA estou precisando urgentemente de alguma informação a respeito da língua do meu povo Língua Dzubukuá, pois ninguém mais a fala, e o único material que tenho é a Dissertação de José Márcio Correia de Queroz apresentada a pós Graduação de Letras da UFPE Departamento de Letras/Centro de Artes e Comunicação. O meu objetivo após reunir o material é formar um grupo de estudo com índios Tuxá de todas as tribos Tuxá que estão espalhadas, índios Tumbalalá que falava a mesma língua e com estudiosos da Língua que se interessem no Projeto para estudarmos profundamente esta língua e depois implantá-la nas tribos Tuxá e Tumbalalá. (Campos, 2009).

No dia seguinte a esta mensagem, Queiroz responde com ressalvas, embora se manifeste cortesmente a partir de seus próprios pressupostos científicos:

> Cara, Ilklênia, tudo bem!?
>
> Sou José Márcio Correia de Queiroz e atualmente estou no Doutorado da UFPB. Continuo a estudar o Dzubukuá (tema da minha tese), a partir de fontes que já estão disponíveis na biblioteca virtual niamdeju, mantida pelos próprios pesquisadores que participam do grupo "etnolinguística". As fontes estão disponíveis no endereço:
>
> http://groups.google.com/group/etnolinguistica/web/bibliokariri
>
> Acredito que o resgate de uma língua extinta é válido para propósitos acadêmicos e para resgate de raízes e conscientização históricas; e, claro, também por uma questão de apoio simbólico à luta dos índios pela conservação de suas crenças e organização sociocultural. E é por estes propósitos que continuo a estudar o Dzubukuá. No entanto, o resgate de uma língua extinta para introduzi-la novamente à vida de um povo, seria como impor uma língua estranha e artificial, uma vez que já não pertence mais ao seio significativo, cultural e socioantropológico das manifestações e da vida da comunidade atual. Como também muitos de seus elementos funcionais e semânticos se perderam ao longo do tempo. E a escrita, neste contexto, mesmo servindo como fonte e base estratégica de análise, ainda deixa lacunas ainda insolúveis para o pesquisador contemporâneo. O importante, ao meu ver, seria estudos culturais que valorizassem e preservassem a cultura e a língua ainda viva na comunidade dos Kiriri ou Kipeá da Bahia.
>
> De qualquer forma, deixo aqui minha atenção e apoio, na medida do possível, a qualquer orientação que precisar no âmbito acadêmico, histórico e descritivo-linguístico do Dzubukuá.
>
> Atenciosamente,
>
> José Márcio Correia de Queiroz (2009, s/p).

Ressaltemos que, em 2009, a tese de Queiroz (2012) ainda se encontrava em desenvolvimento, mas Ilklênia – como vimos também com Socorro Apako e Aldenora Jurum –, não

obstante, já identificava o Dzubukuá como "língua do meu povo". Não nos deteremos nos termos do desencontro, ou dessa equivocidade (Viveiros de Castro, 2002) sobre a língua: o que Ilklênia buscava, e o que os Tuxá da Aldeia Mãe ainda hoje buscam, era assumir o Dzubukuá como elemento indígena de pleno direito, a ser executado por processos políticos e educacionais manejados pelos professores/pesquisadores tuxá, independentemente do que o linguista pudesse achar "válido" no tocante a um projeto de revitalização.

Seja como for, após essa primeira troca de e-mails Ilklênia não mais se manifesta, e apenas outros dois linguistas trocam mensagens aventando hipóteses históricas de revitalização de línguas, como a ocorrida com o hebraico no caso israelense. A barreira linguística – de certa linguística – imposta pela resposta de outro modo cortês de Queiroz, como se vê, impediu uma maior troca interétnica, epistemológica. Impediu até, ao que parece, uma orientação mais produtiva no que concerne a modos de trabalhar projetos de interesse linguístico entre povos indígenas.

Verdade seja dita, Queiroz esboça uma tentativa de orientação que compreende ser mais pragmática, ao dizer que "importante, ao meu ver, seria estudos culturais que valorizassem e preservassem a cultura e a língua ainda viva na comunidade dos Kiriri ou Kipeá da Bahia". Sabemos que os Kiriri, auxiliados pelo antropólogo Marco Tromboni do Nascimento e sua equipe vinculada à UFBA, há alguns anos têm buscado alavancar processos de revitalização do Kipeá por meio da escola, lançando mão de oficinas de linguística, conteúdo curricular na educação básica e também dos materiais missionários, bilíngues e linguísticos deixados por Mamiani ([1699] 1877; [1698] 1942).

Pela convergência de interesses e momento de pesquisas, tive a oportunidade de acompanhar uma das incursões desse antropólogo e de sua equipe à TI Kiriri, no final de 2017, quando me encontrava ainda em campo junto aos Tuxá. Os poucos dias que passamos acompanhando professores kiriri e acadêmicos da UFBA em seu trabalho colaborativo, ainda que não encontrem espaço para serem descritos neste texto, em muito contribuíram para o entendimento dessa tese com relação *à idioma* indígena e a sua forçosa confrontação com o idioma dos linguistas, que por vezes – como no caso de Ilklênia e Queiroz – acabam por tolher desdobramentos conjuntos mais férteis no que toca aos entendimentos interétnicos sobre circulação de conhecimentos e distintos regimes epistêmicos: a *ciência* e a ciência ocidental, linguística e pedagógica, como não será desnecessário enfatizar.

Assim como ocorre com os Kiriri em sua interlocução com a equipe da UFBA, minha própria entrada em campo se deu, como apresentado, para que pensássemos formas de estudo conjunto do Dzubukuá, na intenção de fortalecer o projeto de valorização da *língua ancestral*. Se aqui revisamos uma longa cadeia de conexões étnicas, epistemológicas e historiográficas, desde a

dimensão da experiência histórica do povo Tuxá em sua relação com os antigos rodeleiros, com seu *território ancestral*, sua *ciência* e o mais recente *estudo* dos professores/pesquisadores, é apenas para estabelecer solo firme – embora não exaustivo – em que o projeto de valorização do Dzubukuá possa se amparar.

Para além de minha entrada em campo, instado a colaborar com o projeto de valorização da *língua ancestral*, outras iniciativas partiram simultaneamente de atores tuxá, no mesmo intuito de buscar relações de colaboração com pesquisadores não-indígenas. Dipeta Flechiá, ainda em 2017, entrara em contato com uma professora da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Paula Santana, a quem pediu ajuda para desenvolver o projeto de revitalização linguística entre os Tuxá. Lembremos que Dipeta, residente em Pernambuco e circulando por redes regionais do movimento indígena (APOINME, movimento em defesa da Bacia do São Francisco etc), aciona redes de colaboração distintas daquelas que os professores da Aldeia Mãe, mais relacionados aos movimentos de educação indígena da Bahia, costumam buscar. Some-se a isso o fato de Dipeta não ser professor, e logo veremos que sua intenção acabou por promover, mais do que uma articulação em sua própria pessoa, uma rede de contatos e colaborações que tem permitido ao grupo de Paula Santana esboçar trabalhos de extensão junto aos Tuxá de Rodelas – ainda incipientes, pela complexidade do tema e dos próprios trâmites administrativos de uma universidade pública, que precisa ver contemplados certos passos para a implementação de um projeto de extensão, com recursos e demais apoios institucionais.

Esse projeto de extensão conta, pela convergência de interesses, com minha colaboração. No momento em que escrevo estas linhas, segundo semestre de 2019, alguns poucos encontros e interlocuções entre professores e pesquisadores da UFRPE foram estabelecidos com os professores tuxá, e programamos futuras atividades na forma de oficinas colaborativas para tratar, no âmbito mais específico da escola, temas como revitalização linguística, política linguística, registro e documentação, manejo de acervo e material histórico e bibliográfico, entre outros. O grupo coordenado pela professora, chamado Macondo (Artes, Culturas Contemporâneas e Outras Epistemologias), encontra-se sediado na Unidade Acadêmica de Serra Talhada (UAST/UFRPE), e acaba por conectar a empreitada da valorização linguística dos Tuxá da Bahia a uma rede interétnica e inter-institucional que apresenta potencial de expansão pelo Submédio São Francisco.

Recordemos, com Bruna Franchetto (2013), que o Brasil é um Estado não apenas colonial em suas formas históricas de expansão territorial, mas também em seus procedimentos linguísticos – colonizadores, opressivos e repressores de modos distintos de falar, viver e articular saberes. Pretendendo-se monolíngue, o Brasil lega uma doença aos vários grupos étnicos, culturais e linguísticos do território sobre o qual incide. Afinal, pela restrição de agenciamentos

comunicacionais, isto é, pela imposição do português – como língua, mas também como eixo de narratividade sobre "descobertas" e "construções" do país – Franchetto (2013) recordará a pertinência de estabelecer claramente que "o monolinguismo é uma doença".

Tal pertinência, claro está, assume de partida um caráter parcial e implicado, e a autora nos lembra que tal fórmula política, enunciado carregado de intenções contra-hegemônicas, surge inicialmente entre as redes de mobilização política dos povos aborígenes australianos, a fim de evidenciar o racismo estrutural (cf. Messeder, 2013) implicado na manutenção de uma única língua oficial sobre uma diversidade tão vasta de povos e comunidades linguísticas. O lugar de enunciação tuxá é bastante situado, como vimos. Habitando a primeira fronteira de expansão colonial, tendo um histórico centenário de reduções, repressões e missionações (Lindoso, 1983; Regni, 1988; Pacheco de Oliveira, 1998; Pompa, 2003), os Tuxá veem-se contemporaneamente numa posição bastante distinta do que Franchetto (2008) encontra para povos da Amazônia. Lá, fronteira de expansão nacional com suas especificidades e modulações próprias no que tange ao histórico (mono)linguístico (Freire, Rosa, 2003; Freire, 2011), a escolarização iniciada no século XX funcionou como "veículo de repressão linguística e cultural" (Franchetto, 2008: 34). Já os Tuxá do Submédio São Francisco, sobretudo na atualidade, veem a escola – e a escolarização, o conhecimento indígena pelo *estudo* – como possibilidade de engajamento político e reforço étnico. É certo que podemos pensar na escolarização como "veículo de repressão linguística e cultural" também no Nordeste, mas mesmo com tais características será possível compreender o estado atual da educação escolar manejada por povos da região como conducentes a um processo de reelaboração dessa instituição inicialmente colonial, estrutura não-indígena de imposição de conhecimentos estatais.

Por isso os professores/pesquisadores tuxá compreendem o projeto de valorização da *língua ancestral* na escola como potência de atribuição de prestígio a uma língua não mais falada em contextos interacionais não-rituais. Por isso também compreendem que a presença do idioma, ainda que apenas no espaço escolar, desempenha papel fundamental para a etnicidade contemporânea de suas novas gerações. Ao buscarem "favorecer o desenvolvimento das línguas indígenas no nível oral e escrito" (cf. PPPEI, 2015: s/p), os Tuxá projetam revitalizar a língua de seus antepassados fazendo uso de expedientes escolares, acadêmicos e metodológicos que em outros contextos poderiam ser vistos como prejudiciais às línguas indígenas. Assim, se em comunidades linguísticas cujas falas não-portuguesas se mantêm ativas em contextos outros que o ritual (cf. Franchetto, 2008, 2012; Ladeira, 2014), e para as quais a inclusão de línguas indígenas no currículo escolar seria tolhimento de suas potencialidades já exercidas em outras relações

interacionais, para os Tuxá a escola é espaço central donde o Dzubukuá, conhecimento *dos antigos* pelo *estudo*, pode irradiar.

Lembremos uma vez mais do pajé Armando reconhecendo a legitimidade dos nomes Dzorobabé e Dzubukuá, palavras estabelecidas pelo *estudo*, como conhecimentos indígenas; lembremos dos nomes *na língua* que os *clãs* assumiram quando da criação do CONTAM. E, já que se trata de uma compreensão recursiva do complexo *ciência*-*idioma*-língua, em que determinados conhecimentos reforçam outros, sendo por estes reforçados – a *ciência* e certo engajamento político, o repertório de toantes e as enunciações levadas a cabo em contextos escolares não-rituais –, lembremos também do canto apresentado ao fim do terceiro capítulo, *vindo na ciência* quando, na *autodemarcação* de Dzorobabé, o pajé manifestou a presença *deles*.

Se no capítulo anterior grafávamos o toante a partir de nossas anotações de campo, agora o apresentaremos já inscrito em repertório bastante distinto de sua primeira manifestação. Cerca de um ano depois do episódio descrito, tive a oportunidade de estar mais uma vez em Dzorobabé, agora para a Feira Etnocultural do Povo Tuxá Aldeia Mãe, em setembro de 2018. Essa feira, culminância de uma série de projetos escolares levados a cabo durante o ano letivo, é composta pela apresentação de atividades e projetos preparados pelos estudantes. Há dois objetos que podemos apresentar como materialização – elaboração, diríamos – dos conhecimentos *estudados* nas disciplinas "Identidade e Cultura" e "Língua Indígena". É num livro sobre identidade e cultura, precisamente, que vemos surgir o toante *vindo na ciência*, agora *inscrito no estudo*:

Figura 28: Livro confeccionado pelos alunos do CEICFR para a Feira Etnocultural de 2018

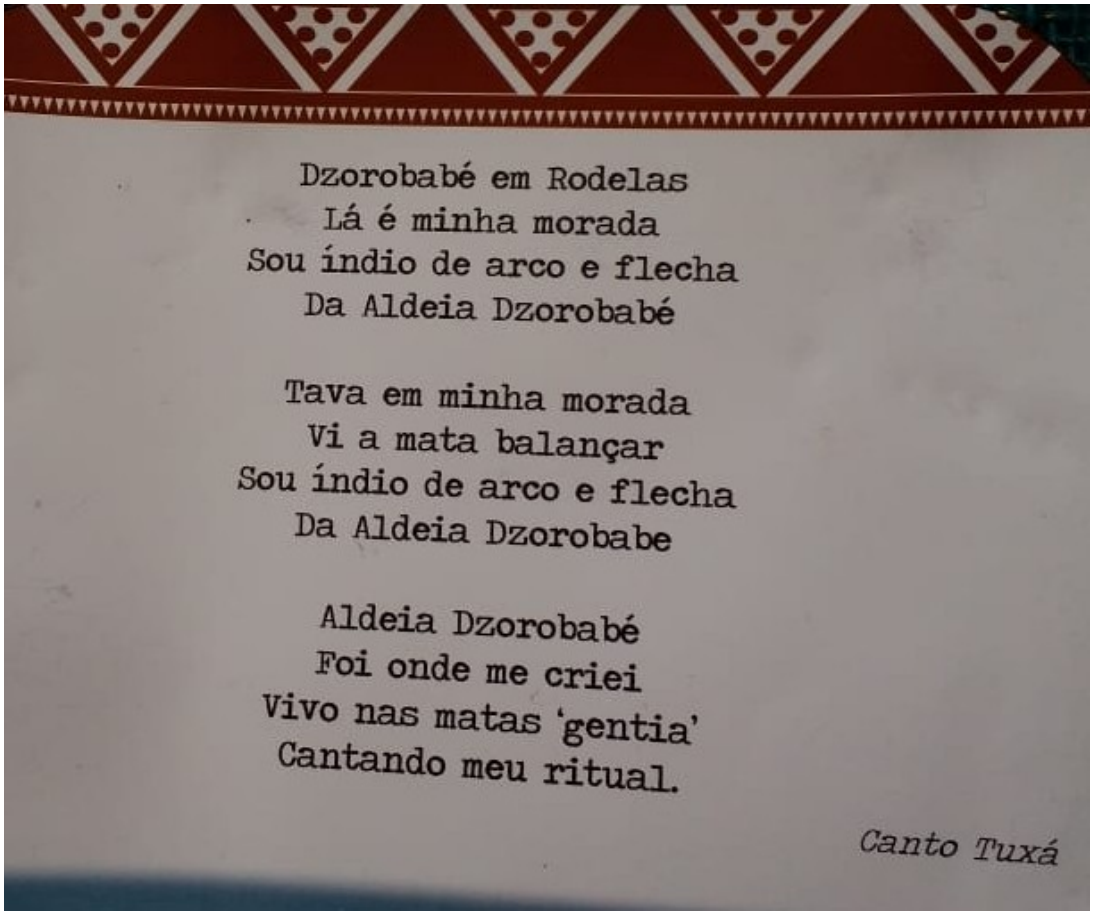


Figura 29: Detalhe do toante no livro da Feira Etnocultural de 2018

Permitamo-nos transcrever o canto inscrito na imagem: “Dzorobabé em Rodelas/ Lá é minha morada/ Sou índio de arco e flecha/ Da aldeia Dzorobabé// Tava em minha morada/ Vi a mata balançar/ Sou índio de arco e flecha/ Da Aldeia Dzorobabe// Aldeia Dzorobabé/ Foi onde me criei/ Vivo nas matas ‘gentia’/ Cantando meu ritual.”

Há algumas diferenças entre estes versos e aqueles apresentados no capítulo anterior. A mais notável talvez seja a transformação, em sentido tradutório, do verso que cantava “sou *caboclo* de arco e flecha” em “sou *índio* de arco e flecha”. A readequação do verso, e do vocábulo prenhe de sentidos históricos e coloniais (Pacheco de Oliveira, 1998; Carvalho, 2011), representa uma clara orientação política na circulação desse toante pelos repertórios ritual e escolar. Incluído em trabalho da escola indígena, considerada sua socialização (em termos de Bauman, 2014) para além das interações rituais, o termo *índio* adquire uma dimensão de engajamento e autoafirmação étnicos historicamente negados ao termo *caboclo*, cujo acionamento tendeu a ser utilizado para reforçar o apagamento dos povos indígenas no Brasil. Diferentemente do *índio*, o *caboclo* no Nordeste seria sujeito de ascendência “misturada” (cf. também Herbetta, 2012), nem plenamente cidadão nacional, nem oficialmente reconhecido como pertencente a um grupo étnico pelos órgãos oficiais do Estado.

Expediente similar já ocorrera em outros momentos, no seio do movimento indígena. Um toante bastante corrente entre os Tuxá, que canta “a triba Tuxá é forte/ é forte, a aldeia será/ a triba Tuxá é forte/ tem *caboclo* pra guerrear”, teve seu último verso também alterado: “tem *guerreiro* pra guerrear.” Segundo Tayra, com quem tive oportunidade de refletir sobre essa mudança poético-repertorial – e por isso extremamente política –, os Tuxá envolvidos nas relações interétnicas do movimento indígena, quer entre outros povos, quer entre não-indígenas, a certa altura acharam por bem afirmar sua indianidade combativa suprimindo a referência colonial do verso, substituindo *caboclo* por *guerreiro*, como se compreendem quando da luta política – quando *somam na luta*. Tal mudança lexical costuma ser observada com maior ênfase em contextos de interação como o espaço escolar, durante encontros com não-indígenas, encontros interétnicos com outros povos etc, nem sempre ocorrendo em enunciações mais restritas aos próprios Tuxá, em seu cotidiano. Nestas ocasiões, é possível ouvir o verso mais consagrado, qual seja, “tem caboclo pra guerrear”.

O último verso do canto que ouvimos em Dzorobabé, e que nas imagens acima foram inscritos pelos estudantes, também apresenta mudança sintomática. Se eu anotara no dístico final “sou caboclo de arco e flecha/ da aldeia Dzorobabé”, aqui vemos uma nova organização cosmopolítica: “vivo nas matas ‘*gentias*’/ cantando meu ritual”. Note-se a discriminação do vocábulo *gentio* – em *matas gentias* – que o toante apresenta. Como demonstramos, esse *gentio* há de corresponder a um espaço cosmológico, um *lugar forte* como o espaço de existência *deles*, que

Dzorobabé potencializa, e também ao *reino encantado* que delineamos no capítulo dois. Se o toante dos estudantes suprime alguns versos que eu anotara ("tava lá no *gentio*/ vi a mata embalançar"), ainda assim mantém o *lugar* em que *eles* – e estes, Tuxá em *autodemarcação* – se encontram. E, mesmo que amplie e socialize a rede de circulação repertorial do toante, inscrevendo-o em livro, expondo-o na Feira Etnocultural, étnica mas pública, os versos ainda assim ressaltam, como que enfatizando o complexo *ciência-idioma*-língua: "vivo nas matas 'gentias'/ cantando meu *ritual*".

Considerado o objetivo do PPPEI que versa sobre "conhecer vocábulos e expressões na língua indígena Tuxá (Dzubukuá)",[49] encerraremos este capítulo com uma consideração de fundo linguístico, mas eminentemente antropológica porque envolvente do que diversas vezes chamamos, nesta tese, de complexo ritual da *ciência*, isto é, um complexo de variadíssimas práticas sociais, relações étnicas e ações cosmopolíticas que, por processos históricos, "vão sendo moldadas ao longo do tempo" (PPPEI, 2015: s/p).

Entre os Tuxá, até recentemente, existiu uma referência explícita ao que teria sido, segundo a história das missões no período colonial (Pompa, 2003), influência direta da língua e da teologia manipuladas pelos jesuítas. Esse é o caso de Tupã, sabidamente termo de origem tupi que "era o nome genérico de ruídos da natureza, como trovões, e que passa a ser usado significando nada menos que a substância metafísica incriada de uma das Pessoas da Trindade, Deus-Pai" (Hansen, 2006: 19). De modo geral, no discurso etnicizado dos Tuxá, Tupã corresponde ao Deus Pai do cristianismo, como a empresa colonial desde há muito estabeleceu. Não obstante, sua inserção em um *regime* de *encantados*, ainda que na posição metafisicamente suprema, faz com que Tupã não seja *o* Deus-Pai do cristianismo, mas *um* Deus-Pai, certamente cristão, certamente único, mas com elaborações teológicas que comportam realidades imprevistas pelos catequizadores. Há, nesse sentido, algo das "apropriações ameríndias" (Amoroso, 2005: 187) levadas a cabo no contexto intrétnico, e que encontram eco em cada ação pragmática e concreta de uma cosmopolítica indígena.

Ricardo Salomão registrava, no começo dos anos 2000:

> Acima de todas as entidades espirituais estão Deus, que também é chamado de deus *Tupã*, e do deus '*Duá*', que seria o nome de deus na língua indígena Tuxá. Existem linhas de toré citando tanto Deus, deus Tupã como deus Duá. Eles são sempre reverenciados, junto e com a mesma relevância de Jesus Cristo, o filho de

[49] Assim como não nos debruçaremos, neste trabalho, a analisar detidamente os modos que a política linguística e pedagógica do Dzubukuá – e seus espraiamentos pelas disciplinas específicas "Identidade e Cultura" e "Língua Indígena" – assumem no caso tuxá, não procederemos a um levantamento lexical referente ao idioma kariri, por mais que haja vocabulários dispersos pela bibliografia pertinente (Adam, 1897; Nantes, 1709; Métraux, 1958; Pompeu Sobrinho, 1958; Ribeiro, 2009; Queiroz, 2008, 2012). Não obstante, vale destacar que os professores tuxá têm feito largo uso dessa bibliografia, sobretudo dos trabalhos de Queiroz (2008, 2012) que contam com dois vocabulários Dzubukuá-Português, ligeiramente diferentes entre si.

Deus e a Virgem Maria. (Salomão, 2006: 123, grifos nossos).

Pudemos refletir brevemente sobre Deus Duá, junto ao pajé Armando, em páginas anteriores. Este corresponderia a algo relacionado ao ar e ao céu, com o que concorda Salomão (2006: 123), amparado também em Sampaio-Silva (1997) e Serafim Leite (1945). Enfoquemos, entretanto, a dimensão terminológica envolvendo Tupã. Frequente no discurso Tuxá, atualmente vem sendo substituído, no plano linguístico – sobretudo como observado junto aos professores/pesquisadores e às lideranças mais engajadas no movimento indígena atual – por uma opção vocabular em tudo afinada ao projeto de revitalização linguística do Dzubukuá.

Se é verdade que o termo Tupã permanece na fala tuxá, correspondendo à modulação indígena do Deus-Pai criador no cristianismo, mediado pela empresa colonial e pela influência tupi de uma língua geral, há uma crescente substituição de tal terminologia por sua contraparte Dzubukuá: Kupadzuá (ou Kupadzwa, como grafado no catecismo de Bernardo de Nantes, 1709; e constante nos agradecimentos acadêmicos de Dinamam Tuxá, cf. Jesus Vieira, 2017: 4). Mais que simples troca de termos equivalentes, a transição corrente de Tupã para Kupadzuá guarda elemento de profunda significância étnica. Afinal, em se identificando com antigos falantes do idioma kariri, os Tuxá conferem a Kupadzuá uma valência intencional que Tupã não necessariamente carrega, posto ser categoria duplamente alienígena – cristã e tupi, no caso.

Da perspectiva de uma revitalização linguística, Kupadzuá – e outros termos em Dzubukuá – assume valência não apenas intencional, pelo projeto político-linguístico via *estudo*, mas também intensional, isto é, prenhe de significações que extrapolam seu valor vocabular. Algo como o *valor simbólico* da língua, que pouco acima enunciamos. Mauro Almeida indicará por intensional uma "definição conceitual (em intensio)[,] dada por conceitos. Definições em intensio projetam uma multiplicidade sem exigir previamente que cada indivíduo se apresente para contagem" (Almeida, 2013: 23, n. 43), isto é, projetam multiplicidades cuja significância se encontra respaldada pelas ações e intenções (e "intensões") dos sujeitos que compõem tal cosmologia, humanos e outros – e, aqui sugerimos, estes outros poderão se apresentar, sendo não-humanos, também como termos lexicais. Deus, deuses, tupãs e kupadzuás. Sujeitos, como temos demonstrado, que agem cosmopoliticamente – seja em *autodemarcação* territorial, seja em práticas rituais e encontros pragmáticos, seja enfim na escola indígena que atualiza o complexo *ciência-idioma*-língua projetando traduzir uma pedagogia da mata em pedagogia escolar.

Definições conceituais como essa disputam o espaço discursivo e legitimador com outras fontes de aferição valorativa, seja a ciência linguística (como no desencontro entre Ilklênia e Queiroz), à qual o projeto de revitalização do Dzubukuá se contrapõe intensionalmente, seja o

cristianismo catequético, contestado pelo cristianismo de cariz radicalmente popular *e* ameríndio dos índios Tuxá (cf. Cabral Nasser, 1975; Sampaio-Silva, 1997; Salomão, 2006; também Mura, 2012 para os Pankararu). Além disso, pode-se compreender a justaposição do termo kariri ao tupi como ratificação de um projeto linguístico, político e educativo situado histórica e localmente, dada a vinculação *dos antigos – antepassados*, *brabios*, falantes do Dzubukuá – com a dimensão territorial de Rodelas e Dzorobabé, como quer o toante.

Nesse sentido, à intensionalidade de cunho ontológico, de uma proposta intencionalmente pragmática e cosmopolítica que maneja conhecimentos da *ciência* por meio *da língua*, transmutando-a em idioma curricularmente elaborado, soma-se também uma tensividade nos termos de Claude Zilberberg. Para o semioticista, "a tensividade é o lugar imaginário em que a intensidade – ou seja, os estados de alma, o sensível – e a extensidade – isto é, os estados de coisas, o inteligível – unem-se uma a outra" (Zilberberg, 2006: 25), em convergência com a noção de práticas concretas performadas em contexto cosmopolítico (cf. de la Cadena, Peña, 2014), se tivemos êxito em demonstrá-las.

No limite, o conhecimento do Dzubukuá pelo *estudo* entre os Tuxá de Rodelas é projeto de revitalização linguística que se ampara na *ciência*, como modo ideal de legitimação do próprio *estudo*, mas atualizando por meio de documentos e métodos científicos alguns conhecimentos alcançados, em outros contextos, apenas pelas práticas rituais. O projeto de revitalização linguística – de *valorização* da *língua ancestral* – elabora elementos passíveis de tradução entre um e outro registro. E, ao fazê-lo, constrói pontes e transmutações entre conhecimentos dos mais diversos, adensando o já dinâmico complexo *ciência-idioma*-língua em novas possibilidades de afirmação étnica, engajamento político e comunicação – linguística, pelo Dzubukuá *estudado*, e cosmopolítica, pelas interações mantidas e reiteradas junto a *eles*. Ao já batido trocadilho que insinua ser toda tradução uma traição, os professores tuxá oferecem novos sentidos para pensarmos práticas educativas, revitalizações de línguas e demais complexidades da *ciência* – e da vida – indígena. Aqui, em vez de "tradução, traição", poderíamos dizer: tradução, tradição.

Conclusão

No dia 21 de dezembro de 2017, como culminância do ano letivo do CEICFR, formandos do ensino médio e concluintes do fundamental passaram por uma cerimônia que os Tuxá denominam Formatura Cultural. Realizada na oca central da Aldeia Mãe, contando com a presença da comunidade indígena, professores, estudantes e visitantes externos, a cerimônia oficializava a conclusão dos percursos formativos ao mesmo tempo em que, por meio de toantes, momentos de toré e da consagração da jurema, acionava práticas rituais bastante *fortes*, se bem que num contexto público e aberto a não-indígenas.

Por meio da Formatura Cultural, os Tuxá davam corpo ao que vimos traçando nesta tese: evidenciava-se, ali, uma dinâmica múltipla de circulação de conhecimentos, articulando práticas escolares oficiais e complexos rituais de cunho eminentemente étnico, explicitado pelo altar montado ao lado da mesa principal do evento e pelas performances da *ciência* que ali tiveram lugar. Realizada três meses após o início da *autodemarcação*, a Formatura Cultural ainda inseria em seu complexo de significados as noções de *território tradicional*, de *ancestralidade* dos *brabios* e de recurso a Dzorobabé como *raiz* do povo Tuxá. Se a Formatura Cultural representa, segundo nos dizem os Tuxá, um momento de conclusão da formação básica de seus estudantes, momento de passagem para o mercado de trabalho e o ensino superior, via-se naquele ano a transição marcada pela experiência da *autodemarcação*.

A Formatura começou com a composição da mesa de honra: da esquerda para a direita, encontravam-se o pajé Armando, o professor Otávio Jurum Vieira, Rosilene Tuxá (professora da Universidade Federal do Amapá, coordenadora da Educação Indígena na Bahia entre 2007 e 2016), uma representante da Funai, o prefeito Geraldinho de Rodelas, cacique Bidu e as representantes da direção do CEICFR à época, Eliane Juntá e Mayra Apako. Depois, entraram na oca central os concluintes e seus padrinhos, aos pares, sentando-se também à frente, junto da mesa. Todos os seus componentes discursaram brevemente, parabenizando e orientando os alunos ali presentes.

O pajé Armando, que pela organização da mesa deveria ser o primeiro a falar, solicitou que fosse o último a se pronunciar. Ao conferir sua "palestra", como diz, ocupou o microfone por pouco mais de nove minutos, falando diversas vezes *na língua*. Dentre todas as vezes que presenciei sua mediação da *ciência*, com manifestações *na idioma*, esta foi a de maior duração. A meus ouvidos, as longas frases soavam claras, gramaticalmente organizadas, embora eu não compreendesse praticamente nada de seus sentidos.

Assim *palestrou* o pajé:

O que é que o pajé vai falar? O pajé véio não sabe de nada. Que que vai dizer pra vocês?

Primeiramente, louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo [audiência responde: "para sempre seja louvado"], *louvado seja as forças divina* [audiência continua respondendo; ouve-se um suspiro profundo do pajé, enquanto o efeito de microfonia cria um apito no ambiente], *e louvado seja ao nosso Tupã Duá! Louvado seja aos nossos ascensores/assessores que nos dá a saúde, o saber e o direito.*

Primeiro: eu já disse aqui numa época dessa. Por o… que eu estou vendo aqui em nossa aldeia… *quem foi, quem samos os índios rodeleiros?* Os índio rodeleiro, todos nós sabemo, *nós vem de uma raiz*. Nós vem de uma raiz, *nosso antepassado brabio*, este *brabio*, a aldeia deles, nós sabemos, todos sabe, *era no Surubabé!* [Ouve-se a mudança de registro linguístico para uma breve fala *na língua*, pronunciada através da *força* da *ciência* que o pajé media. Essa irradiação *da idioma* dura 5 segundos].

Então hoje eu vejo esse povo que vem de uma raiz, uma raiz de *brabio*, hoje *ter a sabedoria daquelas pessoa que são sabido*. Eu… *são os índio que sabe se esclarecer, são os índios que conhece dos direito.* Então, tem hora que eu fico pensando que esse nosso povo… porque, como eu já disse, um *povo que vem daquela raiz de… de índio brabo, e hoje temos o saber do Brasil e dos homens que sabem da lei.* E que conhecem da lei.

Bom… Eu, *meus índios, posso dizer meus filhos* porque eu acho que aqui dentro da aldeia, o mais velho que eu e o cacique Manoel Eduardo [Bidu] pode ser Adelício e Carmelito, não tô lembrado se tem outro. Então nós podemos chamar vocês de nossos filhos, que nós vimos vocês nascer. O que eu desejo para vocês, em nome de Deus, em nome da Virgem Maria, em nome do Pai Eterno, em nome do Divino Espírito Santo e vossas [fala *na língua*, um sintagma que dura pouco mais de um segundo], Deus que, a Virgem Maria… levante a sua mão santíssima e sagrada sobre cada um de… cada um de vocês. Que dê a saúde, a felicidade e a *tranquilidade* para que vocês sigam o caminho da bondade e da felicidade.

E digo também, meus filho, *não queira se envolver na [de]magogia da terra. Porque isso acaba com a criatura. Fica sem valor. Fica… não é pessoa pra nada.* Então você não queira se envolver na [de]magogia da terra.

Siga o caminho, para que amanhã você seja uma pessoa que saiba se defender e defender o seu parente!, ou qualquer outra pessoa qualquer. É isso que eu desejo de vocês: felicidade, *tranquilidade*, paz… *e que a Virgem Maria derrame a vossa santas graça e o vosso santos poder sobre cada um de vocês. E Tupã* [expressa-se na língua durante 17 segundos].

Eu, aqui, nessa palestra, eu ouvi a índia que falou na palestra dela… sobre a nossa aldeia. Porque é uma aldeia, essa da cidade… Olhe, o que eu digo para vocês, pra quem não sabe e quem sabe, *esta aldeia dos índio rodeleiro Tuxá, toda uma vida a cidade foi encostada a ela. Mas os índio nunca perderam* sua… sua… o seu *regime*, o seu *trabalho*. A sua *ciência*! Nunca eles deixaram, porque samos índio de… de *raiz*, de *tronco*. *De quando outras aldeia aí afora… aldeia lá nas mata, no mato, vem pedir o saber aqui na aldeia Tuxá.*

> E que eu falei até para eles, "Ih, meu parente… eu ignoro… eu ignoro vocês vir buscar o saber aqui dentro da aldeia Tuxá. *Uma aldeia perto da cidade… Era pra esses índios aqui não tá sabendo de nada, porque… mora junto… com as pessoas que não é índio. E vocês mora nas mata, vir procurar o saber dentro da aldeia Tuxá?* [Ouve-se um breve lamento em desaprovação] Porque nós" eu disse pra eles "nós, como vocês tá vendo, nós mora perto da cidade, mas nós nunca perdemos *nossa idioma*. Nãã! É. Os mais velhos vão morrendo e vão deixando para os mais novo, e nós nunca vamos perder. Enquanto existir mundo, terra, nós nunca vamos perder isso."
>
> É isso que eu quero dizer a vocês, meus filho. E vocês não se envolva com a [desonestidade] do mundo, porque é destruição. Procura ser as pessoa, para amanhã ser… se defender e defender o seu parente. É isso que eu quero dizer para vocês. E viva [expressa-se *na língua* por 4 segundos]. E viva [expressa-se *na língua* por 3 segundos]. E viva [ouve-se um sopro e uma alteração repentina na respiração do pajé, que volta a falar *na língua*; ao fim da última fala *na idioma*, ouve-se um apito ritual sendo soprado na audiência. A fala *na língua* dura 15 segundos].
>
> Bem… é isso que eu quero falar para vocês. [Ouve-se uma interjeição abafada] E muito obrigado [ouvem-se aplausos e maracás da audiência]. *Eu agradeço a todos os professor e a todas as professora. Tenham a paciência e ensinem os seus parente da melhor forma. Porque amanhã… vocês hoje tão passando para eles, e eles vão passar para os outros que vêm.* E muito obrigado [ouvem-se aplausos e maracás na audiência]. (Pajé Armando Apako, Aldeia Mãe, 21 de dezembro de 2017, grifos nossos).

Por meio de uma síntese precisa, Armando Apako aciona nesta breve fala o que vimos tratando ao longo da tese, e que agora concluímos. O complexo ritual da *ciência*, como o chamamos, permeia a enunciação do pajé em um evento de explícita interculturalidade, pela natureza escolar da Formatura Cultural. Evento de explícita reafirmação política, étnica e territorial também, pelo recurso feito a "Surubabé", a *raiz* do povo, em um momento de *autodemarcação* recém-iniciada. A relação *ciência*/*estudo* também se presentifica aqui: pela abertura do discurso ("o pajé véio não sabe de nada") que dinamiza a relação entre esta "carne podre", a pessoa vivente que não possui sabedoria por si mesma, e a *sabedoria*. Sabedoria que *vem na ciência*, mas que também, pelo *estudo*, pode vir pelo "saber do Brasil e dos homens que sabem da lei".

A trajetória de nosso texto está, de certo modo, contida na fala do pajé. Por meio de um projeto dos professores tuxá visando à *valorização* do *idioma ancestral*, fomos introduzidos a um campo etnográfico prenhe de dinâmicas políticas e organizacionais. Observamos como o pleito por um *território ancestral*, tradicionalmente ocupado em Dzorobabé, mobilizou não apenas a reocupação cotidiana do espaço, com suas questões fundiárias de demarcação, *autodemarcação* e convivialidade entre os Tuxá, mas também uma série de mecanismos por meio dos quais dar conta da própria existência no lugar, simbólica e cosmologicamente *forte*. Nosso primeiro capítulo procurou dar conta desse momento de efervescência etnográfica, acompanhando as primeiras ações

levadas a cabo no contexto da *autodemarcação*. Ocupação do território, atritos, disputas e acomodações de interesses, reorganização política e novas posições de lideranças, com o Conselho representativo das famílias engajadas no processo autodemarcatório, foram eixos pelos quais transitamos em busca de um entendimento quanto ao presente político dos Tuxá em Rodelas.

Tal *força* do lugar, ainda, trazia à tona as próprias expectativas de *valorização* do *idioma ancestral* em sua interface com a *ciência*, com os entes *encantados* e com modos outros de aquisição de conhecimento que não o *estudo*, que não o projeto linguístico elaborado pelos professores. A essa interface, diríamos complementar, vimos corresponder práticas rituais específicas, distintas maneiras no trato com a *ciência* em Dzorobabé. As especificidades e correspondências em tal manejo da *ciência*, do complexo ritual por ela constituído, em muito derivam das formas organizacionais dos grupos tuxá: grupos político-familiares, *troncos* e, de modo mais abrangente e maleável, porquanto favorecendo certas circulações entre eles, também os grupos político-rituais que estudamos no capítulo segundo.

Modos de conhecimento nos levaram a traçar algumas histórias de vida e alguns trajetos entre territórios ocupados pelos Tuxá, desde o norte da Bahia ao norte de Minas Gerais. Pelas circulações presentes entre territorialidades e modos de conhecimento, como descrevemos no terceiro capítulo, pudemos compreender com maior detalhe o que o pajé Armando, em sua fala acima, disse ser "um povo que vem de uma *raiz*". Um povo, reconhecido intra- e interetnicamente como Tuxá, que sabe vir da *raiz* de Dzorobabé, dos *brabios*, da *ciência* do lugar e da *ciência* dos conhecimentos que abrangem não apenas práticas rituais específicas, em seu sentido cerimonial, mas experiências rituais ampliadas, cujo amparo da *ciência* torna inteligível. O complexo ritual da *ciência*, como buscamos demonstrar, agencia um potencial performativo, ilocucionário mesmo, que oferece aos Tuxá conhecedores da *ciência* – sobretudo aqueles que nela *trabalham* – um sistema de compreensibilidade, moralidades e ações no mundo (Leach, 1966; Tambiah, 2017).

As palavras do pajé Armando apresentam um entendimento que pudemos observar sendo acionado por diversas pessoas, de diversos *troncos* e diferentes relações com a *ciência*: "nós mora perto da cidade, mas nós nunca perdemos *nossa idioma*. Nãã! É. Os mais velhos vão morrendo e vão deixando para os mais novo, e nós nunca vamos perder. Enquanto existir mundo, terra, nós nunca vamos perder isso." Essa *nossa idioma – a idioma*, *a língua* pela qual a *ciência* se torna compreensível – não é apenas competência linguística não-portuguesa, embora também seja, mas competência ritual ativa, um sistema de inteligibilidade a abranger múltiplas formas de experienciar a realidade. Sistema de comunicação e sentido compartilhado, como apontávamos já em nossa introdução.

A múltiplos modos de manejo do mundo correspondem múltiplos expedientes e repertórios

possíveis. Assim como a *autodemarcação* em Dzorobabé mobiliza os grupos político-familiares em busca de arranjos para se engajarem na luta pelo território, desaguando nos *troncos* do CONTAM, também ela, e a *força* do lugar, dinamizará tais *troncos* em grupos político-rituais a lidarem com *eles* e com a dimensão *encantada* de sua territorialidade. E, também, a lidar com os diferentes grupos político-rituais e suas formas nem sempre idênticas de manejar a *ciência*. Por outro lado, ao projeto de *valorização da língua ancestral* Dzubukuá por meio do *estudo*, como o elaboram os professores tuxá atualmente, equivalerá – sempre de maneira complementar, ainda que nem sempre compatível – o conhecimento *da língua da ciência*, *da idioma*, acionando modos de conhecimento *vindos na ciência*.

O quarto capítulo procurou compreender esse momento de engajamento político-linguístico e pedagógico dos professores tuxá, momento em que um projeto de futuro, a perspectiva de um *levante*[50] da língua Dzubukuá, permite ao grupo uma afirmação étnica até o momento insuspeita – a afirmação de que "o Dzubukuá é falado todo dia" (cf. Durazzo, 2019a: 102), considerada sua pervasividade cotidiana pelo complexo ritual da *ciência*. Esta tese pretendeu contribuir para o entendimento dessa afirmação étnica, destacando seus elementos diacríticos e de considerável potencial político, epistemológico e pedagógico. *A idioma* e a língua Dzubukuá, assim como as distintas formas de se haver com os conhecimentos – indígenas, não-indígenas e todas as gradações possíveis entre esses dois pólos –, serviram-nos de guia ao longo destas páginas.

Como ocorre para todo corpo de conhecimentos, as dinâmicas a conectarem o idioma Dzubukuá e *a idioma da ciência* demandam processos de tradução. Às vezes interlingual, às vezes intralingual, às vezes apenas em seu sentido mais corrente de paráfrase e explicação, em que abordar determinado elemento – determinado entendimento sobre algo, sobre *eles*, sobre a *força*, sobre o mundo – passa por explicitá-lo, torná-lo abarcável à compreensão. Torná-lo, como insistimos, inteligível.

Talvez possamos pensar, pelas pistas que os Tuxá nos oferecem a partir de Dzorobabé, em eixos a articular nosso entendimento contemporâneo sobre algumas de suas "esferas socioculturais" (Carvalho, Reesink, 2018). Como se viu ao longo deste estudo, dimensões como territorialidade, as múltiplas noções de território, ancestralidade e acionamentos específicos relacionados às experiências históricas dos Tuxá lançam luz sobre os processos já bem estudados de

[50] Em setembro de 2019, exatamente um mês antes da defesa desta tese, tivemos a oportunidade de participar de uma oficina sobre políticas linguísticas e revitalização de línguas indígenas com os professores tuxá em Rodelas. A condução da oficina coube a mim, mas outros colegas da UAST/UFRPE estiveram presentes, nomeadamente Paula Santana, Caio Sotero e Dorothy Brito. Nessa ocasião, outro termo surgiu como potencial de mobilização política relacionada ao Dzubukuá – termo, este também, originado como categoria nativa: juntamente a *levante*, os Tuxá presentes aventaram a ideia de uma *retomada* da língua, com todos os paralelismos que tal termo guarda com as noções de *retomada* de terras indígenas e de uma experiência da territorialidade. Sobre isso, cf. Bomfim, 2012, 2017, que dá pistas a partir da *retomada* da língua Patxohã entre os Pataxó do sul da Bahia.

territorialização e situação histórica (Pacheco de Oliveira, 1999) entre os povos do Nordeste. No caso em tela, os Tuxá mobilizam tais concepções – políticas, fundiárias, de reivindicação de direitos constitucionais, mas também de mundivisão embasada em suas práticas cosmopolíticas, em sua sociocosmologia – como um conjunto de entendimentos e códigos de comunicação. A territorialidade e a reivindicação de uma asseguração fundiária para o povo em Dzorobabé fortalecem o contato com a *ciência*, sendo por ela fortalecidas.

Assim como nosso caso etnográfico ajuda a atualizar entendimentos no que tange à territorialização – desterritorialização, reterritorialização e constantes dinâmicas políticas e socioespaciais vividas por um povo –, também nos auxilia no que diz respeito à pluralidade de sentidos e engajamentos étnicos. A *autodemarcação* de Dzorobabé evidenciou como grupos políticos, familiares e rituais lidam estrategicamente com as urgências de um movimento de afirmação étnica e territorial – a própria *autodemarcação* – e como, ao fazê-lo, lidam também estratégica e diferenciadamente com o universo semântico (Valle, 1999) e semiótico de sua etnicidade.

A noção ampliada de *ciência*, que elaboramos como um complexo ritual ao longo destas páginas, surge justamente como modo de entendimento e engajamento político, cosmopolítico e pedagógico, servindo para que as práticas situadas – entre os diversos grupos políticos, por exemplo – ajam também como práticas coletivas. Ou, como vimos, práticas coletivizadas: a partir do potencial semiótico da *ciência*, isto é, de sua condição de sistema de comunicação e inteligibilidade, uma série de elementos são postos em movimento, iluminando uns aos outros mesmo que, entre eles, encontremos tópicos sensíveis como o "segredo do sagrado" (Reesink, 2000). E, ainda, mesmo que tais tópicos sejam diferenciais a depender dos grupos político-rituais observados.

Como semiótica, portanto, o complexo ritual da *ciência* articula elementos de distintos graus e naturezas: a *força* do lugar, a presença *deles*, a comunicação entre seres diferentes, humanos e mais-que-humanos etc. A partir de tal articulação, reforça dimensões do "segredo" como fundamental, mas abre possibilidades para que este "segredo" – sempre a depender de atores e grupos político-rituais específicos – não impeça de modo absoluto o conhecimento daquilo que, para os Tuxá, surge como esteio e raiz: a *ciência*, sua tradição. Em suma, *a idioma*.

Daí termos proposto, como um dos modos de aquisição de conhecimentos depreendidos entre os Tuxá – sobretudo a partir das histórias dos mais velhos, dentre os quais o pajé Armando Apako – a noção de pedagogia da mata. Tal pedagogia associa experiências de territorialidade e historicidade a outras dimensões de produção, circulação e aquisição de conhecimentos marcadamente étnicos, porque relativos à *ciência* e *à idioma* que a ela se liga.

A uma pedagogia exclusivamente indígena – e uma educação exclusivamente indígena e

não-escolar, como a enunciada pelo pajé Armando – une-se por fim outra, não exclusivamente indígena. Amparada em dinâmicas interétnicas e interculturais, tal pedagogia – tal educação – se estabelece no limite entre modos de conhecimento e práticas de ensino, mediações e traduções que tornam a educação escolar indígena, como visto, uma possibilidade contemporânea de diálogo intraétnico com a pedagogia da mata e com a experiência ritual da *ciência*.

Se a experiência de uma etnicidade tuxá se coloca, ao longo desta tese, enraizada na experiência histórica de sua territorialidade, ela floresce também na atualização contemporânea de uma autoafirmação étnica, de um projeto político múltiplo que tem na ideologia linguística dos professores tuxá um elemento institucionalmente enfatizado. Traduzindo sistemas de sentido por meio de políticas linguísticas específicas, como o currículo da escola tuxá, esses professores – eles também lideranças – refletem sobre as possibilidades de transposição de conhecimentos entre distintos regimes intelectivos. Entre regimes também distintos de acesso às fontes de saber. A *ciência* e o estudo compõem, eles próprios, modalidades mais ou menos evidentes de um complexo ritual da *ciência*, como o demonstramos.

A idioma, que envolve o regime de *trabalho na ciência* e também as organizações sociopolíticas que entre os Tuxá se estabelecem, corresponde a uma modulação interna, não-escolar, do que os professores e pesquisadores tuxá vêm elaborando como sua *língua ancestral* por meio da escola indígena. Desse modo, o complexo de conhecimentos que chamamos *ciência-idioma*-língua evidencia os múltiplos fluxos e sistemas de conhecimento, inteligibilidade e legitimidade étnica que amparam, por um lado, o engajamento na luta por Dzorobabé e, por outro, a convenção coletiva do Dzubukuá como idioma dos antigos, que se pretende retomar.

Cosmopolíticas, como tentamos explicitar, são experimentos e estratégias de relacionamento dos Tuxá com o mundo que habitam. Mundo coabitado pelos *mestres encantados*, mundo adensado pela dimensão pervasiva da *ciência*, e mundo de constantes contatos, tensionamentos e ajustes, como a escola como fronteira intercultural (Tassinari, 2001a) tão bem evidencia. A partir da *autodemarcação* de Dzorobabé, os sentidos e as possibilidades de conexão entre diferentes sistemas de comunicação étnicos adquirem novas ênfases. Conhecimentos, ritual, educação e práticas cosmopolíticas, desse modo, ganham corpo no lugar em que a nova antiga aldeia se reergue.

A *raiz*, que para os Tuxá de Rodelas sempre foi Dzorobabé, faz rebrotar não apenas uma possibilidade de *autodemarcação* e reivindicação de uma demarcação por parte do Estado, mas também possibilidades de comunicação com *eles*, com a *ciência*, e com o território e a língua *ancestrais.* Reforça-se, assim, um conjunto de metáforas que vimos serem vegetais: *raízes* e *troncos* que se mantêm fortalecidos pela experiência acumulada no território – pela territorialidade sempre

experimentada. Como a vegetação da caatinga, que verdeja tão logo as chuvas retornam, os *troncos* tuxá têm-nos mostrado que, retomado o *território ancestral*, retomado o engajamento linguístico com a *língua ancestral*, projetos de futuro também reverdecem. A esperança de meus interlocutores, como espero ter explicitado, está justamente na expectativa de que tais projetos sejam respeitados. E, também, na expectativa de verem assegurados seus direitos frente ao Estado.

Referências

ADAM, Lucien. **Matériaux pour servir a l'établissement d'une grammaire comparée des dialectes de la famille kariri.** Bibliothèque Linguistique Américaine, tome XX. Paris: J. Maisonneuve/Libraire-Éditeur, 1897.

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **RURIS**, volume 7, número 1, p. 99-126, Mar. 2013.

ALBUQUERQUE, Marcos A. S. **O Toré Coco** (a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá da Mina Grande – PE). Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2005.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@u** – Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, p. 7-28, 2013. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf. Acesso em: 12 de abr. de 2018.

AMOROSO, Marta. Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 57, p. 186-189, Fev. 2005. Disponível em: http://ref.scielo.org/43w5qx. Acesso em: 12 de abr. de 2018.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **"Nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes"**: território e organização sócio-política entre os Pankará. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado**: organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

ANDRADE, Ugo Maia. Moralitas cabocla. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (org). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas, 2008.

ARAÚJO, Rosilene Cruz. **História da Educação Escola Indígena Tuxá**. Monografia (Especialização em História do Brasil) – Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco, Belém do São Francisco, 2006.

ARAÚJO, Guilherme José Ferreira; GOMES, Edvânia Torres Aguiar. Environmental conflicts in

the irrigated scheme from Petrolândia municipality: subsidy to understand the land and management at the Middle-low São Francisco Basin. **Revista Rural & Urbano**, Recife. v. 02, n. 02, p. 100-119, 2017.

ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 1999, p. 229-278.

AUSTIN, John L. **How to do things with words**. New York: New York Press, 1965.

AZEVEDO, Gilda Maria Corrêa de. **Língua kariri**: descrição do dialeto kipeá. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília, 1965.

AZEVEDO, Ana Lucia Lobato de. **A terra somo nossa**: uma análise de processos políticos na construção da terra Potiguara. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.

BANIWA, Gersem. Territórios etnoeducacionais: um novo paradigma na política educacional brasileira. In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês (org.). **Etnologia indígena e indigenismo**. Brasília: Positiva, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Problemas fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem. Tradução de Michel Lahud, Vara Frateschi Vieira, Lúcia Teixeira Wisnik, Carlos Henrique D. Chagas Cruz. São Paulo: Editora Hucitec, 1979.

BAKHTIN, Mikhail. **Speech Genres and Other Late Essays**. Austin: University of Texas Press, 1986.

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

BARBOSA, Wallace de Deus. O "deslindamento" Kambiwá e a etnogênese Pipipã: dilemas culturais e disputas políticas na criação da 'nova aldeia' do Travessão do Ouro. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 27, Caxambu. **Anais** […]. Caxambu: ANPOCS, 2003b.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos**: uma iconografia ameríndia. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2002.

BARRETTO FILHO, Henyo T. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 91-136.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 45-85, 2004. Disponível em: http://ref.scielo.org/mkkmfd.

Acesso em: 27 de fev. de 2019.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BATESON, Gregory. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro (org.). **Sociolinguística interacional**: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso. Porto Alegre: AGE, 1998.

BATISTA, Mércia R. R. **Índios Tuxá da Bahia**: uma experiência de reassentamento populacional. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1996.

BATISTA, Mércia R. R. **Laudo Antropológico do Grupo Autodenominado Tumbalalá – Bahia**. Os Tumbalalá. "Aqui é o tronco da aldeia e não é rama de Turká". Análise do processo da constituição da identidade indígena dos aldeados do Pambu. Mimeo, 2001.

BATISTA, Mércia R. R. **Descobrindo e recebendo heranças**: as lideranças truká. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005a.

BATISTA, Mércia R. R. O toré e a ciência Truká. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005b.

BAUMAN, Richard. **A world of other's words**: cross-cultural perspectives on intertextuality. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. Poética e Performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v.8, n. 1; n. 2, Jan. 2006.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 60, p. 55-75, 2010. Disponível em: http://ref.scielo.org/d4s5gt. Acesso em: 23 de set. de 2019.

BERMAN, Antoine. **A tradução ou o albergue do longínquo**. Tradução de Marie-Helène C. Torres, Mauri Furlan, Andreia Guerini. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BIRX, James H. (ed.). **Encyclopedia of Anthropology** (5 vol.). Thousand Oaks: Sage Publications, 2006.

BLACK, Alexis D. Wor(l)d-Building : Simulation and Metaphor at the Mars Desert Research

Station. **Journal of Linguistic Anthropology**, 28(2), p. 137–155, 2018.

BOMFIM, Anari Braz. **Patxohã, "língua de guerreiro"**: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. **Revista Linguíʃtica** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 303-327, Jan. 2017.

BOMFIM, Anari Braz; BOMFIM DE SOUZA, Arissana. O valor de uma escola para *kitok* a partir da memória histórica Pataxó. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

BOMFIM, Anari Braz; COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da (org.). **Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/Egba, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. Tradução de Sergio Miceli, Mary Amazonas Leite de Barros, Afrânio Catani, Denice Barbara Catani, Paula Montero, José Carlos Durand. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2008.

BRASIL. **Lei nº 6.001**, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 12 de jul. de 2019.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília,: Senado Federal/Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRASIL. **Código Civil**. Brasília: Presidência da República/Casa Civil, 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm. Acesso em: 12 de jul. de 2019.

BRASILEIRO, Sheila. **O processo de reassentamento do povo Tuxá**. Ministério Público Federal, 2000.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

BRITTO, Paulo Henriques. **A tradução literária**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CABRAL NASSER, Elizabeth Mafra. **Sociedade Tuxá**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística**: uma introdução crítica. Tradução de Marcos Marcionilo.

São Paulo: Parábola, 2002.

CAMARGO, Carla Souza de. **A água e seus fluxos**: ação coletiva, conflitos territoriais e povos indígenas na transposição do rio São Francisco. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

CAMPOS, Ilklênia. Fontes sobre a língua Dzubukuá. **Lista Etnolinguística**, 2009. Disponível em: http://lista.etnolinguistica.org/2097. Acesso em: 13 de jul. de 2018.

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe**: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário de. Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da Barragem de Itaparica. In: SANTOS, Sílvio Coelho (org.). **O índio perante o Direito** (ensaios). Florianópolis: EdUFSC, 1982.

CARVALHO, Maria Rosário de. De índios "misturados" a índios "regimados". In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRN, 2011.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. São Paulo, n. 87, p. 71-104, 3/2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**: a situação dos Tükúna do alto Solimões. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 9, volume 16(2), p. 9-40, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, Abr. 1998. Disponível em: http://ref.scielo.org/6hm34p. Acesso em: 07 de out. de 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Cultura" e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: EdUNESP, 2014.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Ediouro, 1999.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia das formas simbólicas I**: a linguagem. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das formas simbólicas II**: o pensamento mítico. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das formas simbólicas III**: fenomenologia do conhecimento. Tradução de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CEDI, Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos Indígenas no Brasil/1984**. São Paulo: CEDI, 1984.

CÉSAR, América Lúcia. **Lições de abril**: construção de autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

CÉSAR, América Lúcia. Algumas questões a propósito de línguas e construção de identidades étnicas. **Estudos Lingüísticos** v. XXXV, p. 52-59, 2006.

CÉSAR, América Lúcia. A propósito de políticas de pesquisa e ensino de línguas entre os povos indígenas no nordeste brasileiro. In: BOMFIM, Anari Braz; COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da (org.). **Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/Egba, 2012, p. 155-169.

CÉSAR, América Lúcia; COSTA, Suzane Lima. Cartografia da educação indígena: relato de uma experiência de pesquisa intercultural e interétnica. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. A divergência original: tradução xamanística e tradução etnográfica. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, **Anais** […], 2008. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT %2033/pedro%20cesarino.pdf. Acesso em: 07 de out. de 2016.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 267-288, Abr. 2018.

CHATES, Taíse de Jesus. A domesticação da escola na perspectiva Kiriri. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

COHN, Clarice. A cultura nas escolas indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 313-338.

COHN, Clarice; SANTANA, José Valdir Jesus de. Sobre escolas indígenas e sobre crianças indígenas: algumas reflexões. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

COSTA, Alfredo et al. A vulnerabilidade social das culturas minoritárias no Brasil contemporâneo: o caso dos índios Tuxás. ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, XVI, **Anais** […]. Caxambu: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2008.

COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da. Línguas e línguas: mais especificidade do Nordeste indígena. **Pontos de Interrogação**, v. 4, n. 2, p. 49-69, Jul./Dez. 2014.

COSTA, Suzane Lima. Das escrições às escrituras indígenas: exercícios de inestética. CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC, XII, **Anais** […]. Curitiba: ABRALIC, 2011.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Série Antropologia**, 456. Brasília: UnB, 2016.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **Quando a terra sair**: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto L; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". **Cultural Anthropology**, 25.2, p. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, Marisol; PEÑA, Jorge Legoas. Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política? **Interethnic@** – Revista de Estudos em Relações Interétnicas, v.18 n.1, 2014.

DEBENPORT, Erin. Continuous Perfectibility: Pueblo Propriety and the Consequences of Literacy. **Journal of Linguistic Anthropology**, Vol. 22, Issue 3, p. 201–219, 2013.

DÉLÉAGE, Pierre. **Le Chant de l'Anaconde**. L'Apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale). Nanterre: Societé d'Ethnologie, 2009.

DELEUZE, Gilles. **O que é um dispositivo**. O mistério de Ariana. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro. Lisboa: Ed. Vega/Passagens, 1996.

DURANTI, Alessandro, GOODWIN, Charles (ed.). **Rethinking Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DURAZZO, Leandro. Escola indígena, política linguística e conhecimento ritual entre os Tuxá de Rodelas-BA. In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; MONTARDO, Deise Lucy Oliveira; VIEIRA, José Glebson (org.). **Antropologia e educação**: refletindo sobre processos educativos em contextos escolares, não escolares e de políticas públicas. Tubarão: Copiart; Manaus: EDUA; Natal, EDUFRN, 2019a, p. 97-111.

DURAZZO, Leandro. Mapas sociais e a cartografia do passado: memórias topográficas dos Tuxá de Rodelas-BA. **Vivência**: Revista de Antropologia, v. 1, n. 53, p. 84-103, Mai. 2019b.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Conhecimentos da mata sagrada, ciência do índio do Nordeste. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 40, **Anais** […]. Caxambu: ANPOCS, 2016.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Relações interétnicas de entendimento ritual no Nordeste indígena. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 41, **Anais** […]. Caxambu: ANPOCS, 2017.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Sintagmas cosmológicos e um perspectivismo ameríndio: sobrenatureza e conhecimento entre os Tuxá da Bahia. CONGRESSO INTERNACIONAL MUNDOS INDÍGENAS, II, **Anais** […]. Campina Grande: COIMI, 2018a.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Política linguística, educação indígena e a "ciência" do índio entre os Tuxá de Rodelas-BA. CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA, 18, **Anais** […]. Florianópolis: IUAES, 2018b.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Língua indígena no Submédio São Francisco: Tuxá, Truká e a rede procá de revitalização político-linguística do Dzubukuá. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 42, **Anais** […]. Caxambu: ANPOCS, 2018c.

EDELWEISS, Frederico. As missões dos quiriris e de outros tapuias ao tempo de frei Martinho de Nantes. CONGRESSO DE HISTÓRIA DA BAHIA, 1, **Anais** […]. Salvador: Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, 1955.

ETCHEVARNE, Carlos. A ocupação humana no Nordeste brasileiro antes da colonização portuguesa. **Revista USP**/Coordenação de Comunicação Social, n 1. São Paulo: Editora USP, 1989.

ETCHEVARNE, Carlos. Sítios dunares: contribuição à arqueologia do sub-médio São Francisco, Bahia, Brasil. **Journal de la Societé des Américanistes**. Tome 78 nº1, p. 57-71, 1992.

ETCHEVARNE, Carlos. Ambiente e ocupação humana em uma região do sub-médio São Francisco. **Revista Clio Arqueológica**, n. 15, v. 1, ano 2002. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2002.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Tradução de Denise Jardim Duarte. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FABIAN, Johannes. Ethnography and intersubjetivity: loose ends. **HAU**: Journal of Ethnographic Theory 4 (1), p. 199-209, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.14318/hau4.1.008. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, Out. 2008. Disponível em: http://ref.scielo.org/j4mm88. Acesso em: 14 de jul. de 2019.

FAUSTO, Carlos. Da responsabilidade social de antropólogos e arqueólogos: sobre contratos, barragens e outras coisas mais. **Revista de Arqueologia**, volume 28, n. 2, p 202-215, 2015.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001, p. 71-111.

FERREIRA, Sonja Mara Mota. Escola indígena Tupinambá da Serra do Padeiro. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

FIORI, Ana Letícia de. **Conexões da interculturalidade**: cidades, educação, política e festas entre Sateré-Mawé do Baixo Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

FONSECA, João Justiano. **Rodelas**: Curraleiros, Índios e Missionários. Salvador: Microtextos Edições Gráficas, 1996.

FONTOURA, Maria Conceição Lopes. **Invasão/Ocupação da UFRGS**: diálogo com docentes de cursos de licenciaturas sobre Programa de Ações Afirmativas e Educação das Relações Étnico-Raciais – ERER. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2017.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. **Mana** [online], v. 14, n. 1, p. 31-59, 2008. Disponível em: http://ref.scielo.org/z4sm9v. Acesso em: 12 de mar. de 2019.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 2, n. 30, p. 35-62, Out. 2012. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/26868. Acesso em: 12 de mar. de 2019.

FRANCHETTO, Bruna. O monolinguismo é uma doença. SEMINÁRIO VIRTUAL EASA/ABA/AAA/CASCA, **Anais** […], 2013. Disponível em: https://www.wcaanet.org/events/webinar/PT/textos/Franchetto_PT.pdf. Acesso em 05 Mar. 2018.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Rio Babel**: a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (org.). **Línguas gerais**: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. **Terras Indígenas**. Disponível em:

http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas. Acesso: 05 Jun. 2018.

GABRIELLI, Cassiana Maria Mingotti. **Capuchinhos bretões no Estado do Brasil**: estratégias políticas e missionárias (1642-1702). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

GALINDO, Marcos. **O Governo das Almas**: A expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798. Tese (Doutorado em História) – Leiden University, Leiden, Países Baixos, 2004.

GALINIER, Jacques et al. Anthropology of the Night: cross-disciplinary investigations. **Current Anthropology**, v. 51, n. 6, dezembro 2010.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GALLOIS, Dominique Tilkin. A escola como problema: algumas posições. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 509-517.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. Tradução de Roberto Yutaka Sagawa e Maura Miyoko Sagawa. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**: métodos. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GOFFMAN, Erving. Footing. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro (org.). **Sociolinguística interacional**: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso. Porto Alegre: AGE, 1998.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe** [Online], 3, 2008. Disponível em: http://pontourbe.revues.org/1750. Acesso em: 30 de abr. de 2018.

GOMES, Jussara Vieira. **Relatório sobre os índios Tuxá** (Rodelas, Bahia). Rio de Janeiro: FUNAI/ Museu do Índio, 1986.

GONÇALVES, Regina Célia. Os Potiguara na Guerra dos Brancos (1630-1654). SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXIII, **Anais** […]. Londrina: ANPUH, 2005.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Regime de Índio e Faccionalismo**: Os Atikum da Serra do Umã. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife:

Fundaj/Editora Massangana, 2005.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Jurema e novas religiosidades metropolitanas [online], **NEIP**, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, 2009. Disponível em: https://neip.info/texto/jurema-e-novas-religiosidades-metropolitanas. Acesso em: 15 de jul. de 2019.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Educação em contexto de diversidade étnica: os povos no Brasil. In: RAMOS, Marise Nogueira; ADÃO, Jorge Manoel; BARROS, Graciela Maria Nascimento (org.). **Diversidade na Educação**: reflexões e experiências. Brasília: Secretaria da Educação Média e Tecnológica, 2003a, pp. 111-121.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Do discurso e das ações: a educação intercultural como política pública. **Cadernos de Educação Escolar Indígena**, Barra do Bugres, v. 2, n. 1, p. 144-161, 2003b.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Olhar longe, porque o futuro é longe**: cultura, escola e professores indígenas no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GUIMARÃES, Francisco Alfredo Morais. O Núcleo de Pesquisa Kiriri: um modelo de pesquisa de autoria indígena. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

HAGGARD, Howard W. **Devils, drugs and doctors**: the story of the science of healing from Medicine-man to Doctor. London: William Heineman, 1913.

HANKS, William F. The space of translation. **Hau**: Journal of Ethnographic Theory 4 (2), p. 17-39, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.14318/hau4.2.002. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

HANKS, William F; SEVERI, Carlo (ed.). Translating worlds: the epistemological space of translation. **Hau**: Journal of Ethnographic Theory 4 (2), 2014. Disponível em: https://doi.org/10.14318/hau4.2.001. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

HANSEN, João Adolfo. Anchieta: poesia em tupi e produção da alma. In: ABDALA JR., CARA, Salete de Almeida (org.). **Moderno de nascença**: figurações críticas do Brasil. São Paulo: Boitempo: 2006, p. 11-26.

HEGENBERG, Leonidas. **Doença**: um estudo filosófico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1998.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **A "idioma" dos índios Kalankó**: por uma etnografia da música no Alto-Sertão alagoano. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social.) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. "Peles braiadas": apontamentos sobre reconfigurações identitárias no sertão nordestino. **Revista de Ciências Sociais**, v. 42, n. 2, p. 63-79, 2012.

HOHENTHAL, William D. Little known groups of Indians reported in 1696 on the Rio Sâo Francisco in northeastern Brazil. **Journal de la Société des Américanistes**, tome 41, n° 1, p. 31-37, 1952.

HOHENTHAL, William D. Notes on the Shucurú indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. **Revista do Museu Paulista***,* São Paulo, v. 8, n.s., 1954.

HOHENTHAL, William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 12, n.s., p. 37-86, 1960.

HULTKRANTZ, Ake. The shaman and the medicine-man. **Social Science & Medicine**, v. 20, n. 5, p. 511-515, 1985.

IBGE. **Indicadores Sociais Municipais**: uma análise dos resultados do universo do Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/rodelas/panorama. Acesso em: 24 de mai. de 2018.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2007.

JESUS VIEIRA, Antônio Fernandes de. **Os índios Tuxá na rota do desenvolvimento**: violações de direitos. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, 2017.

JFBA, **ACP 1180.08.2013.4.01.3306**, Subseção Judiciária de Paulo Afonso, Juiz Federal João Paulo Pirôpo de Abreu, julgado em 30 de janeiro de 2014.

JFBA, **ACP 1777-40.2014.4.01.3306**, Subseção Judiciária de Paulo Afonso, Juiz Federal João Paulo Pirôpo de Abreu, julgado em 01 de junho de 2017.

JUNTÁ TUXÁ, Eduarda Arfer. **Carta aberta à minha saudade!** 2013. Disponível em: http://xamaraka.blogspot.com.br/2013/01/tudo-pode-acontecer.html. Acesso em: 28 de abr. de 2018.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

LADEIRA, Maria Elisa. De “povos ágrafos” a “cidadãos analfabetos”: as concepções teóricas subjacentes às propostas educacionais para os povos indígenas do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 435-454.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEACH, Edmund. Ritualization in man in relation to conceptual and social development.

Philosophical Transactions of the Royal Society, London, 251, p. 247-526, 1966.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos na Alta Birmânia**. Tradução de Geraldo Gerson de Sousa, Antonio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996.

LEAVITT, John. Words and worlds: Ethnography and theories of translation. **Hau**: Journal of Ethnographic Theory 4 (2), p. 193-220, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.14318/hau4.2.009. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: tomo V, da Bahia ao Nordeste. Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Livraria Portugália, 1945.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LIMA, Clarissa de Paula Martins. **Corpos abertos**: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

LINDOSO, Dirceu. **A utopia armada**: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

LOWIE, Robert H. The "Tapuya". In: STEWARD, Julian H. (org.). **Handbook of South American Indians**. Volume 1: the marginal tribes. Washington: Government Print Office, 1946.

LUCIANO, Gersem S. Educação escolar indígena: estado e movimentos sociais. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, vol. 19, n. 33, p. 35-49, jan./jun. 2010.

MADDOX, John Lee. **The Medicine Man**: a sociological study of the character and evolution of shamanism. New York: The Macmillan Company, 1923.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. O desejo de retorno da língua (quase) perdida: professores indígenas e identidade linguística. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 19, n. 33, p. 147-158, Jan./Jun. 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western Pacific**: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge, 2002.

MAMIANI, Luiz Vincencio. **Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam kiriri**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877 [1699].

MAMIANI, Luiz Vincencio. **Catecismo da doutrina christãa da lingua brasilica da nação**

Kiriri. Nota introdutória de Rodolfo Garcia. Edição Fac-Similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698].

MANIFESTO DO POVO TUXÁ RODELAS. **As caravelas passam…** os Tuxá de Rodelas reafirmam sua identidade étnica e seu pertencimento ao Território Dzorobabé. Rodelas: CONTAM, 2017.

MELO, Rita Maria Costa. Índios e Barragens: o caso Tuxá em Itaparica. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, vol. 4, n. 2, p. 235-244, Jul./Dez 1988.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Os índios da Serra do Arapuá**: identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

MENDONÇA, Caroline Farias Leal. **Insurgência Política e Desobediência Epistêmica**: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. **A musicológica Kamayurá**: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu. Florianópolis: EdUFSC, 1999.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul: estado da arte. **Mana**, 13(2), p. 293-316, 2007. Disponível em: http://ref.scielo.org/g9rwpz. Acesso em: 16 de fev. de 2019.

MENEZES BASTOS, Rafael. Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 60 n. 2, p. 342-355, 2017. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/137312. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. Interpretando o passado, orientando o futuro: uma análise comparativa das divisões políticas entre os Tuxá (BA) e os Tremembé (CE) e suas relações com o Estado. In: ESPÍRITO SANTO, Marco Antonio do (org.). **Política indigenista**: Leste e Nordeste brasileiros. Brasília: Funai/DEDOC, 2000, p. 107-120.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. A construção da Licenciatura Indígena da UNEB: os dilemas, os desafios, os limites e as possibilidades. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013, p. 37-54.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes; MARTINS, M. A. M. **Os Tuxá e a Barragem de Itaparica** (relatório de pesquisa). Salvador: UFBA, 1989.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes; FERREIRA, Sonja Maria Mota. A educação escolar entre os Tupinambá da Serra do Padeiro: reflexões sobre a prática docente e o projeto comunitário. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, vol. 19, n. 33, p. 185-198, Jan./Jun.

2010.

MÉTRAUX, Alfred. Une nouvelle langue Tapuya de la région de Bahia (Brésil). **Journal de la Société des Americanistes**, nouvelle série, 40, p. 51-58, 1958.

MIOTTO, Tiago. **Vitória quilombola no STF**: decisão histórica ajuda a enterrar tese do marco temporal. Disponível em: https://www.cimi.org.br/2018/02/vitoria-quilombola-no-stf-decisao-historica-ajuda-enterrar-tese-do-marco-temporal/. Acesso em: 27 de mai. de 2018.

MITCHELL, J. Clyde. **The Kalela dance**. Manchester: Manchester, University Press, 1968.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida**: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2017.

MORAES, Vanessa Coelho. A construção da educação diferenciada entre os Kiriri. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, v. 5, n. 9, p. 71-97, Dez. 2018.

MORAES FILHO, Evaristo de. **O ensino da filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Biblioteca Nacional, 1959.

MPF, Ministério Público Federal. **MPF/BA recomenda à Funasa atendimento a índios Atikum e Tuxá/Retomada**. Assessoria de comunicação, 2008. Disponível em: https://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/112389/mpf-ba-recomenda-a-funasa-atendimento-a-indios-atikum-e-tuxa-retomada. Acesso em: 10 de jul. de 2019.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro** (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012.

MURA, Claudia. **"Todo mistério tem dono!"**: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

MURDOCK, George P. Anthropology and its contribution to Public Health. **American Journal of Public Health**, Vol. 42, p. 7-11, Jan. 1952.

NANTES, Bernardo de. **Katecismo indico da língua kariris**. Material microfilmado. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1709.

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. Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Nacional; Brasília: INL, 1979 [1706].

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O tronco da jurema**: ritual e etnicidade entre os povos

indígenas do nordeste – o caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

NASSER, Nássaro A. S. Economia Tuxá. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

NEVES, Rita de Cássia Maria. **Dramas e performances**: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

NOTA de repúdio à recente invasão das terras dos reassentados de Rodelas. Rodelas, outubro de 2017.

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá**: relações socioambientais no sertão pernambucano. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, 2014.

OLIVEIRA, Kelly Emanuelly de. **Guerreiros do Ororubá**: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

OLIVEIRA, Tayra Vieira Almeida de. **A Política de Formação para Professores Indígenas e seus reflexos na Educação Escolar Indígena do Povo Tuxá – Aldeia Mãe**. Monografia (Licenciatura de Educação Intercultural Indígena) – Universidade do Estado da Bahia, Paulo Afonso, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nosso Governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A viagem da volta. (I-VIII). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; LEITE, Jurandir C. F. (org.). **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional/UFRJ, 1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Abr. 1998. Disponível em: http://ref.scielo.org/ck3mc8. Acesso em: 12 de abr. de 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Para além do horizonte normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In: Mura, F.; Oliveira, J. P.; Silva, A. B (org.). **Laudos Antropológicos em perspectiva**. Brasília: ABA, 2015, p.180-197.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Os Brasis e suas memórias**: os indígenas na formação nacional. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, s/d. Disponível em: https://osbrasisesuasmemorias.com.br/. Acesso em: 15 de mar. de 2019.

PALITOT, Estêvão Martins; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Relatório de viagem**: índios do Nordeste (AL, PE, PB). Campina Grande: LACED/Museu Nacional, 2002.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. Os comícios e as políticas de facções. **Anuário Antropológico**, n. 94. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

PEREIRA, Edmundo. Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os Índios do Nordeste brasileiro. **TRANS** – Revista Transcultural de Música, 15, p. 1-26, 2011. Disponível em: https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/trans_15_21_Pereira.pdf. Acesso em: 15 de fev. de 2019.

PEREIRA, Nilma Carvalho. **Etnobotânica das plantas medicinais do povo indígena Tuxá de Rodelas-Bahia**. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental) – Universidade do Estado da Bahia, Paulo Afonso, 2013.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PEIRANO, Mariza. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos**, 7(2), p. 9-16, 2006. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7321/5248. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

PETRI, Helmut. 'Der australische Medizinmann', **Annali Lateranensi** XVI: 1593–17, 1952.

PETRI, Helmut. 'Der australische Medizinmann', **Annali Lateranensi** XVII: 157–225, 1953.

PIERSON, Donald. **O homem no Vale do São Francisco**. Tomo I. Tradução de Maria Aparecida Madeira Kerberg e Ruy Jungman (Capítulo II). Rio de Janeiro: Ministério do Interior/SUVALE, 1972a.

PIERSON, Donald. **O homem no Vale do São Francisco**. Tomo II. Tradução de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Ministério do Interior/SUVALE, 1972b.

PIERSON, Donald. **O homem no Vale do São Francisco**. Tomo III. Tradução de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Ministério do Interior/SUVALE, 1972c.

PINTO, Estêvão. **Estórias e lendas indígenas**. Secção E (História e Geografia), 15. Recife:

Faculdade de Filosofia de Pernambuco, Universidade do Recife, 1955.

PINTO, Estêvão. **Etnologia brasileira** (Fulni-ô – Os últimos tapuias). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Guerra dos Bárbaros**: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial. Recife: Fundarpe, 1990.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2003.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Línguas tapuias desconhecidas do Nordeste: alguns vocabulários inéditos. **Boletim de Antropologia**, Universidade do Ceará, 2 (1), p. 3-20, Dez. 1958.

PPPEI. **Projeto Político-Pedagógico Escolar Indígena do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas**. Rodelas: CEICFR, 2015.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Aspectos da fonologia Dzubukuá**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. Fontes sobre a língua Dzubukuá. **Lista Etnolinguística**, 2009. Disponível em: http://lista.etnolinguistica.org/2097. Acesso em: 13 de jul. de 2018.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí**. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

QUEIRÓZ, Carine Monteiro de. As crianças indígenas Kaimbé e suas culturas lúdicas em Massacará, semiárido brasileiro. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

RAMOS, Gustavo Moreira. Práticas de representação indígena no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco. SIMPÓSIO DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO SÃO FRANCISCO, I, **Anais** […]. Juazeiro: SBHSF, 2016.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, Luiz Sávio et al (org.). **Índios do Nordeste**: temas e problemas: 500 anos, volume 2. Maceió: EDUFAL, 2000, p. 359-406.

REGNI, Pietro Vittorino. **Os capuchinhos na Bahia**: uma contribuição para a História da Igreja no Brasil. Vol. 1. Tradução de Fr. Agatângelo de Crato. Salvador/Porto Alegre: Casa Provincial dos Capuchinhos/Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

RIBEIRO, Eduardo Rivail. Tapuya connections: language contact in eastern Brazil. **LIAMES** 9 – p. 61-76, Spring, 2009.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Tradução de Hilton Japiassu. São Paulo: Imago, 1978.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Macro-Jê. In: DIXON, R. M. W. &; AIKHENVALD, A. Y. (ed.). **The Amazonian Languages**. Cambridge: CUP, 1999, p 107-124.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Notas sobre o sistema de parentesco dos Índios Kiriri. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Volume 4, Número 2, p. 237-250, Dez. 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Classificação nominal em Kiriri. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Volume 6, Número 1, p. 269-278, Jul. 2014.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. Tupían. In: CAMBELL, Lyle; GRONDONA, Verónica (ed.). **The indigenous languages of South America**: a comprehensive guide. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, 2012.

ROSA, Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.

ROSA, Guimarães. **Manuelzão e Miguilim** (Corpo de Baile). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. "Uma análise sobre o processo de territorialização, afirmação étnica e políticas indigenistas no caso dos índios Tuxá de Rodelas" e "O impacto da barragem de Itaparica entre os Tuxá: enfraquecimento da força e estratégias de resistência indígena". REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, VIII, **Anais** […]. RAM, 2009.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. **O dilúvio na história-mito e na realidade atual dos Tuxá**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1984.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. **Tuxá**: índios do Nordeste. São Paulo: Annablume, 1997.

SANTANA, José Valdir Jesus de. **"A letra é a mesma, mas a cultura é diferente"**: a escola dos Tupinambá de Olivença. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

SANTOS, Juracy Marques dos. **Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens**: um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SANTOS, Juracy Marques dos et al. **Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil**: Tuxá de Rodelas. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais**: a organização social Xukuru no processo de Retomada. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

SANTOS JÚNIOR, Avelar Araújo. O estado da arte sobre a Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó: um legado a ser seguido e ampliado. **Ponta de Lança**, São Cristóvão, v.11, n. 21, p. 69-89, Jul. 2017.

SANTOS JÚNIOR, Reginaldo Cordeiro dos. Mestre Roque Moisés Tuxá. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Os Brasis e suas memórias**: os indígenas na formação nacional. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, s/d. Disponível em: https://osbrasisesuasmemorias.com.br/mestre-roque-moises/. Acesso em: 16 de jan. de 2019.

SANTOS VIEIRA, Élton Fábio. **Povo Tuxá Aldeia Mãe**: impactos geoambientais e culturais decorrente da implementação da barragem de Itaparica. Monografia (Graduação em Engenharia Civil) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2016.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006 [1916].

SCHECHNER, Richard. **Performance studies**: an introduction. New York/London: Routledge, 2002.

SCHIEFFELIN, Edward L. Performance and the Cultural Construction of reality. **American Ethnologist**, 12 (4), 1985.

SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (ed.). **Language ideologies**: practice and theory. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.

SCOTT, Parry. **Negociações e resistências persistentes**: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009.

SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Terras e territórios indígenas**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

SEVERI, Carlo. La mémoire rituelle. Expérience, tradition, historicité. In: MONOD BECQUELIN, Aurore; MOLINIE, Antoinette (éd.). **Mémoire de la tradition**. Paris: Société

d’ethnologie/Université de Paris X-Nanterre, 1993, p. 347-364.

SEVERI, Carlo. Transmutating beings: a proposal for an anthropology of thought. **Hau**: Journal of Ethnographic Theory 4 (2), p. 41-71, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.14318/hau4.2.003. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

SHAUL, David Leedom. **Linguistic ideologies of Native American language revitalization**: doing the lost language ghost dance. New York: Springer, 2014.

SHULIST, Sarah. **In the house of transformation**: language revitalization, State regulation, and indigenous identity in urban Amazonia. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Western Ontario, London, Ontario, Canadá, 2013.

SILVA, Jacionira Coêlho. **Arqueologia no médio São Francisco**. Indígenas, vaqueiros e missionários. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SILVA, Carlos Rafael da. Políticas educacionais para povos indígenas no estado da Bahia. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

SILVA, Carlos Rafael da. **A implementação da política de educação para povos indígenas no Estado da Bahia** (2007-2014). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SILVA, Carlos Rafael da; COSTA E SILVA, Jéssica Torres. Educação escolar indígena em números: uma avaliação comparativa dos dados oficiais no estado da Bahia. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

SOUZA, Ana Cláudia Gomes de. Revisitando a história da escola indígena: da escola para índios à escola indígena. In: CÉSAR, América Lúcia Silva; COSTA, Suzane Lima (org.). **Pesquisa e Escola**: experiências em educação indígena na Bahia. Salvador: Quarteto Editora, 2013.

SOUZA, André Luís Oliveira Oliveira Pereira de Souza. **Ecologia sonora indígena**: uma cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental) – Universidade do Estado da Bahia, Juazeiro, 2018.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. **As Fronteiras do Ser Xukuru**: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal de Pernambuco, 1992.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques I**: la guerre des sciences. Paris: La Découverte/Les

Empêcheurs de penser en rond, 1997.

STRATHERN, Marilyn. An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. **Signs**, vol. 12, n. 2, Reconstructing the Academy, pp. 276-292, Winter, 1987.

STRATHERN, Marilyn. For the motion: the concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim (ed.). **Key debates in anthropology**. London: Routledge, 1996.

SUASSUNA, Cynthia Carneiro de Albuquerque. **Dano moral ambiental coletivo em populações atingidas por empreendimentos hidrelétricos**: o caso de Petrolândia-PE. Dissertação (Mestrado em Gestão e Políticas Ambientais) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

SURRALÉS, A; HIERRO, Pedro García (ed.). **The land within**: indigenous territory and the perception of environment. Copenhagen: Iwgia, 2005.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TAMBIAH, Stanley J. The Magical Power of Words (Malinowski Memorial Lecture 1968). **Man**, 3(2), p. 175-208, 1968.

TAMBIAH, Stanley J. **Culture, thought and social action**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

TAMBIAH, Stanley J. **Magic, Science, religion, and the scope of rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TAMBIAH, Stanley J. Form and meaning of magical acts: a point of view. **Hau**: Journal of Ethnographic Theory 7 (3), p. 451-473 2017 [1973]. Disponível em: https://doi.org/10.14318/hau7.3.030. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001a, p. 44- 70.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Da civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001b, p. 157-195.

TAUNAY, Affonso de Escrognolle. **História geral das bandeiras paulistas**. Tomo VI. São Paulo: Typ. Ideal, 1930.

TAUNAY, Affonso de Escrognolle. **A guerra dos bárbaros**. Mossoró: Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria, 2010 [1936].

TEDLOCK, Barbara. The new anthropology of dreaming. **ASD Journal Dreaming**, v. 1, n. 2, 1991. Disponível em: http://www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm. Acesso em: 15 de jul. de 2019.

TEDLOCK, Barbara. (ed.). **Dreaming**: anthropological and psychological interpretations. Santa Fe: School Of American Research Press. 1992.

VALLE, Carlos Guilherme O. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

VALLE, Carlos Guilherme O. Compreendendo a dança do torém: Visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 9, volume 16(2), p. 187-228, 2005. Disponível em: https://core.ac.uk/download/pdf/71372982.pdf. Acesso em: 15 de fev. de 2019.

VANSINA, Jan. **Oral tradition**. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

VIEGAS, Susana de Matos. Territorialidad no topográfica en la reivindicación de una tierra indígena (Tupinambá de Olivença, Bahía-Brasil). In: OROBITG, Gemma & CELIGUETA, Gemma (org.). **Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía**. Barcelona: Publicacions i Edicions y de la Universitat de Barcelona, 2012.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

VIEIRA, José Glebson; AMOROSO, Marta; VIEGAS, Susana de Matos. Apresentação: Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 58, n. 1, p. 9-29, 2015.

VIEIRA CRUZ, Pedro. **Índios Tuxá cantam o rio São Francisco**. Paulo Afonso: Editora Fonte Viva, 2007, 1 CD.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, Apr. 2002, p. 113-148. Disponível em: http://ref.scielo.org/5ptpdm. Acesso em: 27 de jul. de 2019.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAGNER, Roy. Automodelagem: o lugar da invenção. Tradução de Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 54 (2), p. 921-953, 2012.

WEBER, Ingrid. **Um copo de cultura**: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Humanitá e a escola. Rio Branco: EDUFAC, 2006.

WEBER, Max. **Economy and society** (an outline of interpretive sociology), v. 2. Organizado por

G. Rotb e C. Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOOLARD, Kathryn A. Language Ideology as a Field of Inquiry. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (ed.). **Language ideologies**: practice and theory. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.

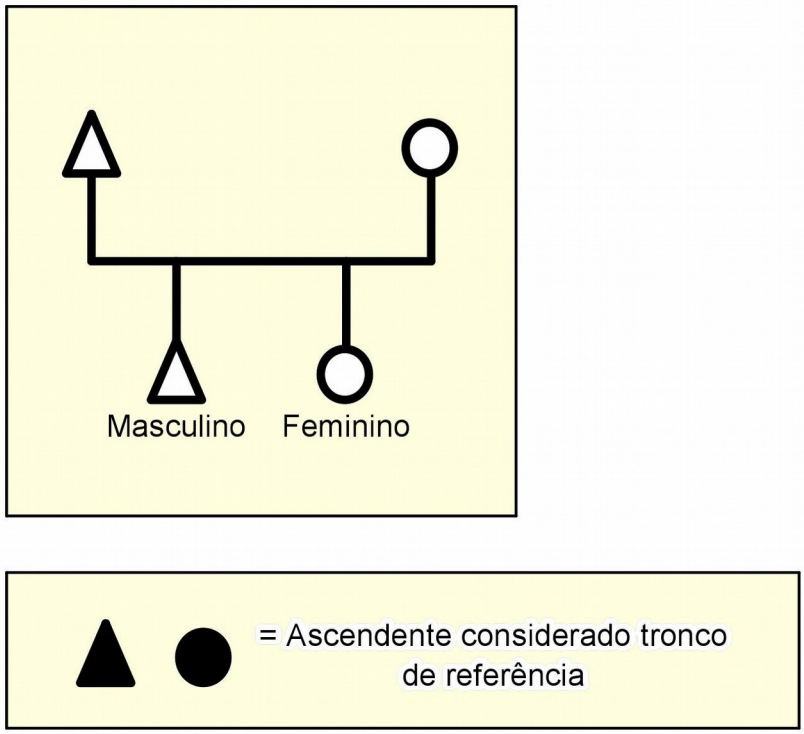
XAMARAKÁ, Tatu. **Tudo pode acontecer na aldeia!** 2013. Disponível em: http://xamaraka.blogspot.com.br/2013/01/tatu-tatu-xamaraka-na-rea.html. Acesso em: 27 de abr. de 2018.

YERMALAYEVA FRANCO, Volha. Escola indígena Kiriri: projeto padronizado do MEC e a identidade do povo. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN, v. 5, n. 9, p. 98-117, 31 dez. 2018.

ZILBERBERG, Claude. Síntese da gramática tensiva. Tradução de Luiz Tatit e Ivã Carlos Lopes. **Significação**: Revista de Cultura Audiovisual, Brasil, v. 33, n. 25, p. 163-204, Jun. 2006. ISSN 2316-7114. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/65626. Acesso em: 27 de abr. de 2018.

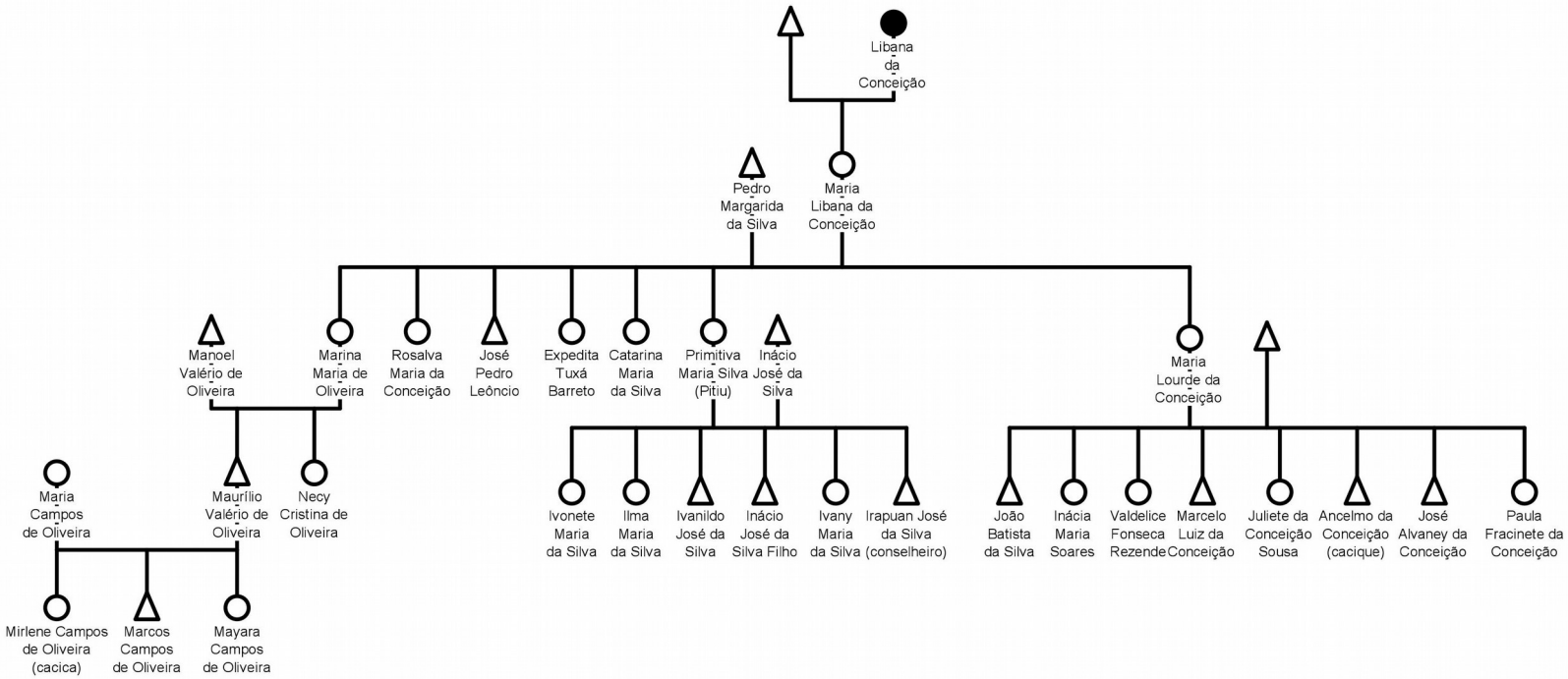
Anexos

ANEXO A: Genealogias dos *troncos* representados no CONTAM[51]

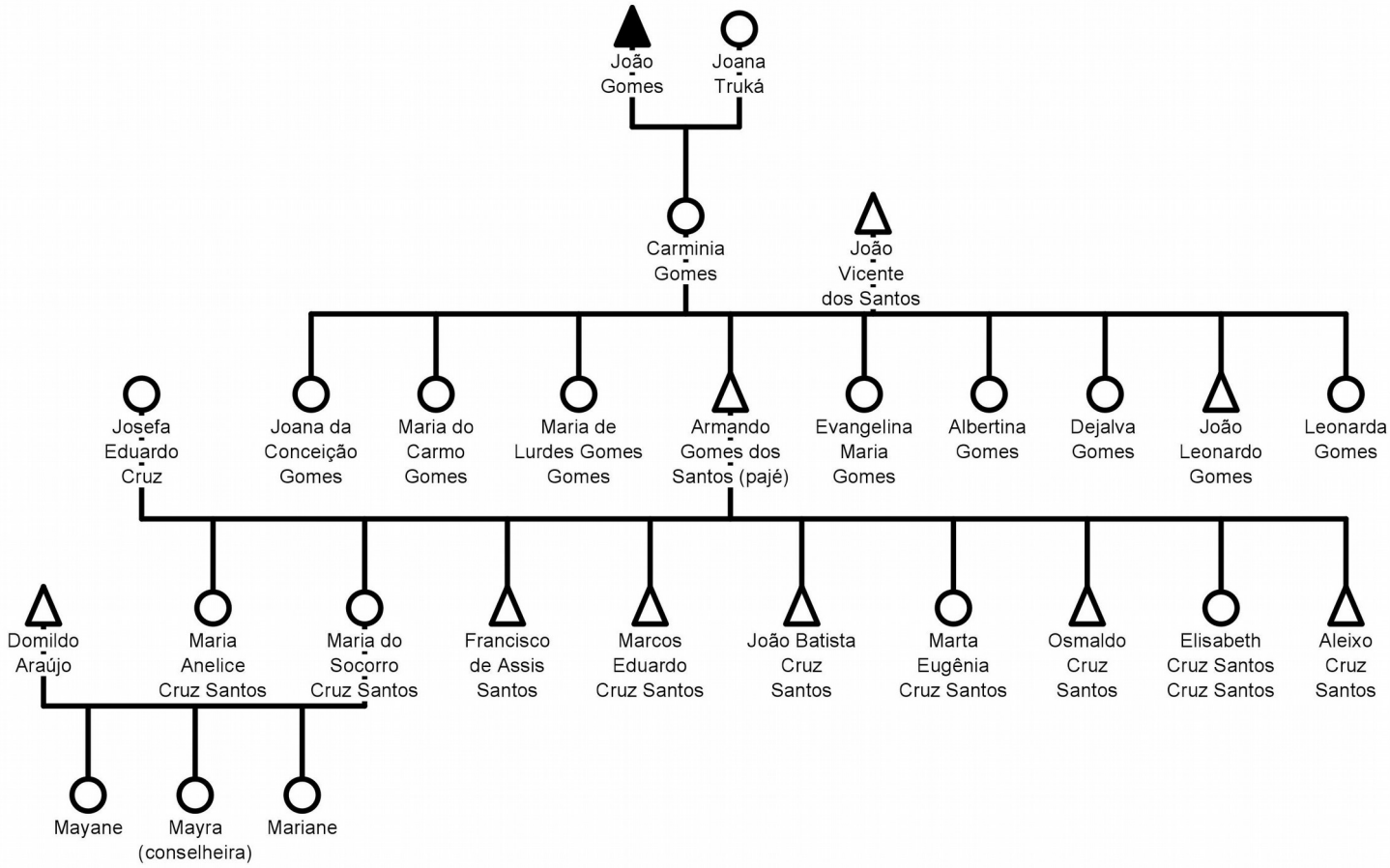


[51] Adiante, apresentamos os *troncos* e seus diagramas de parentesco de modo ilustrativo, sem nos atermos às marcas de temporalidade que indicariam, por exemplo, pessoas já falecidas. Os diagramas a seguir foram elaborados a partir das listas de *troncos*/*clãs* que cada grupo tuxá desenvolveu quando da composição inicial do CONTAM.

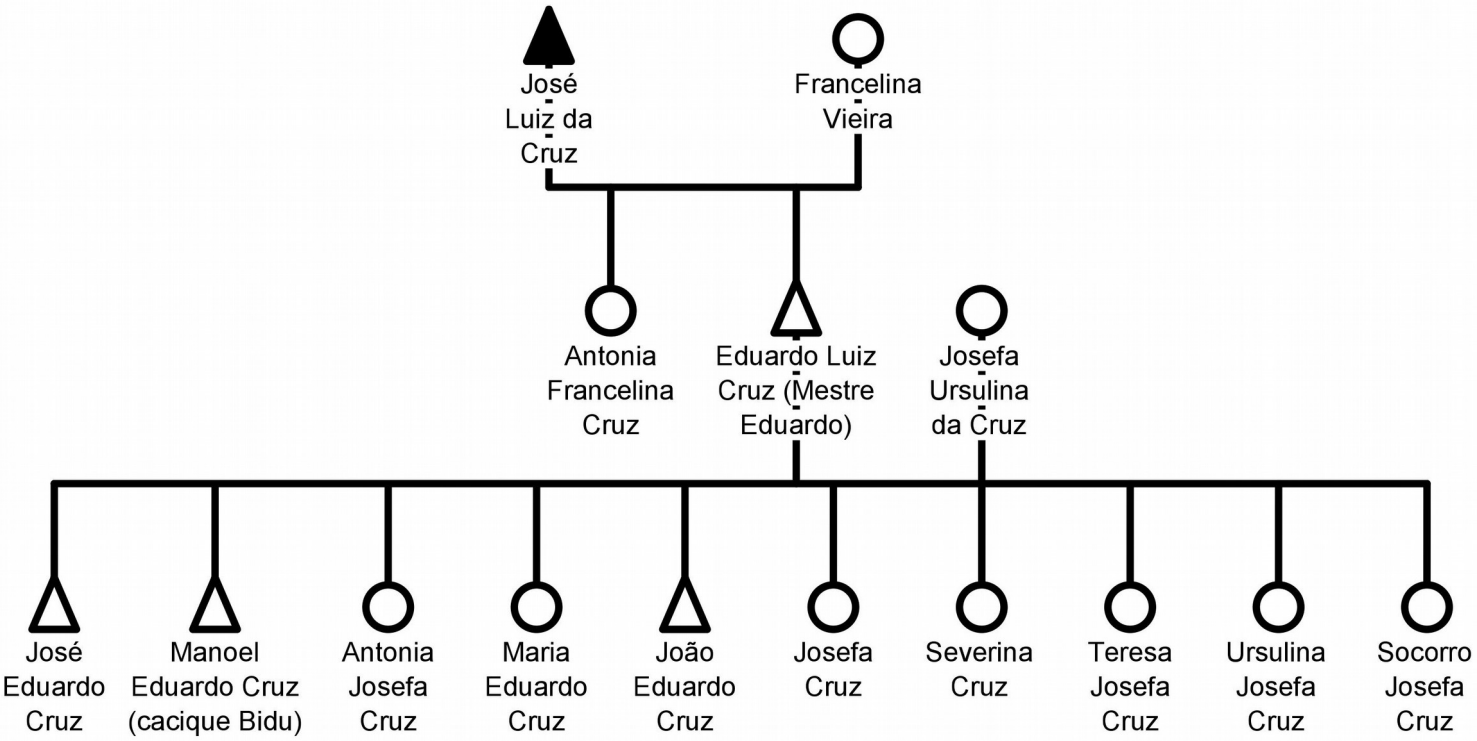
Tronco Libana



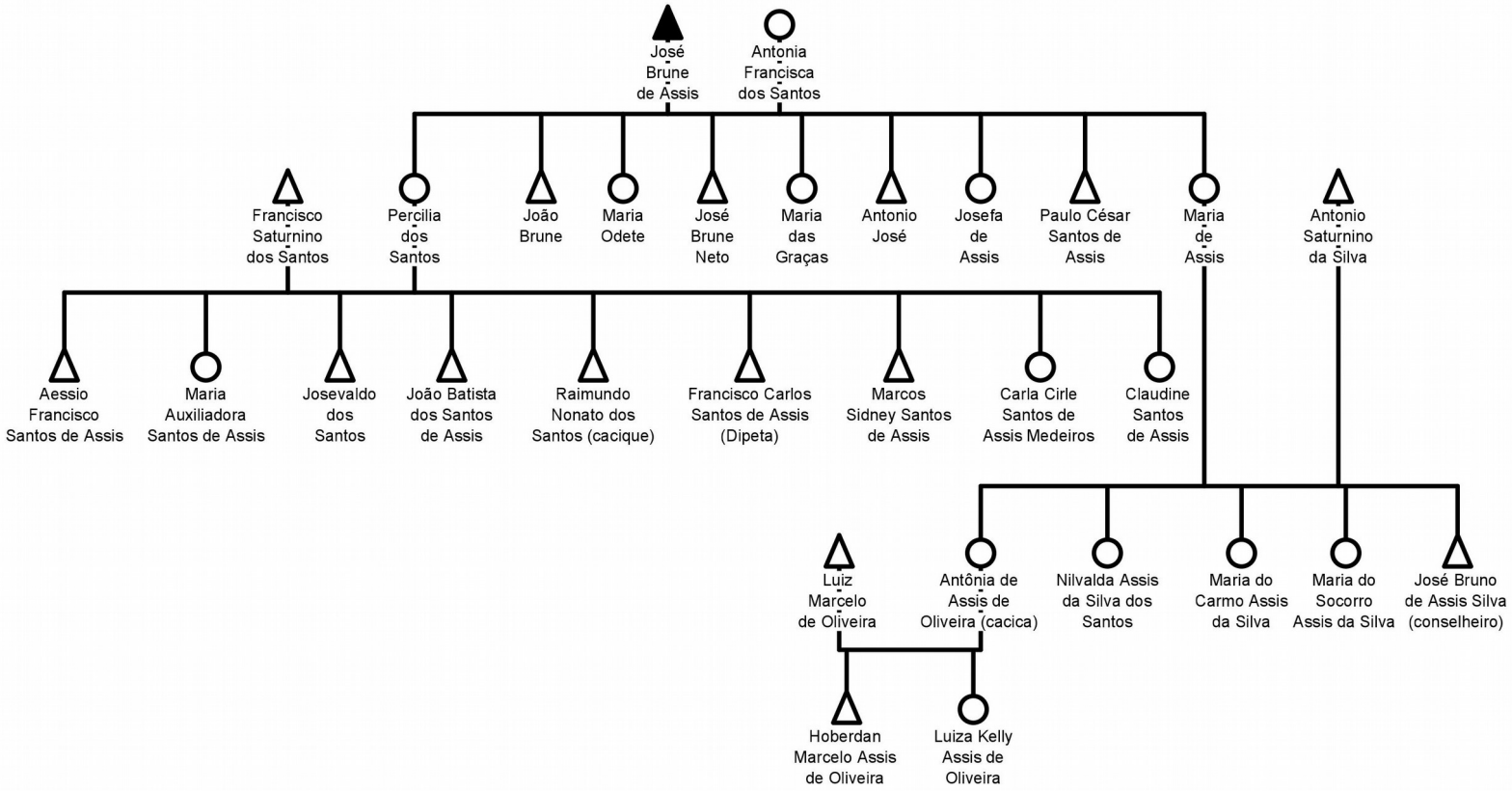
Tronco Apako



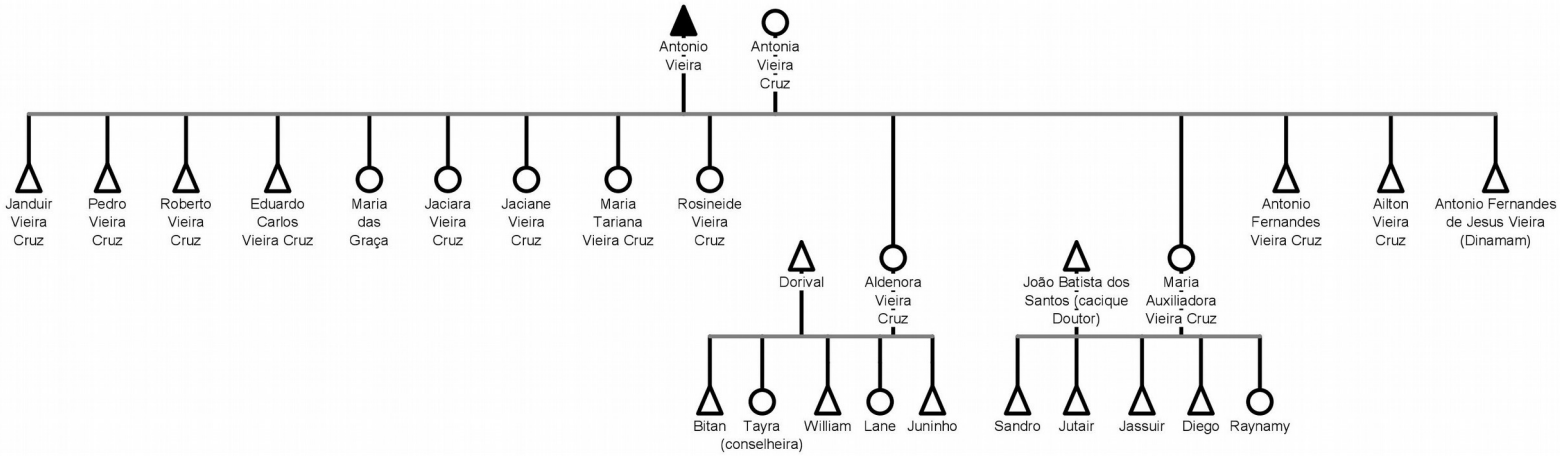
Tronco Arfer



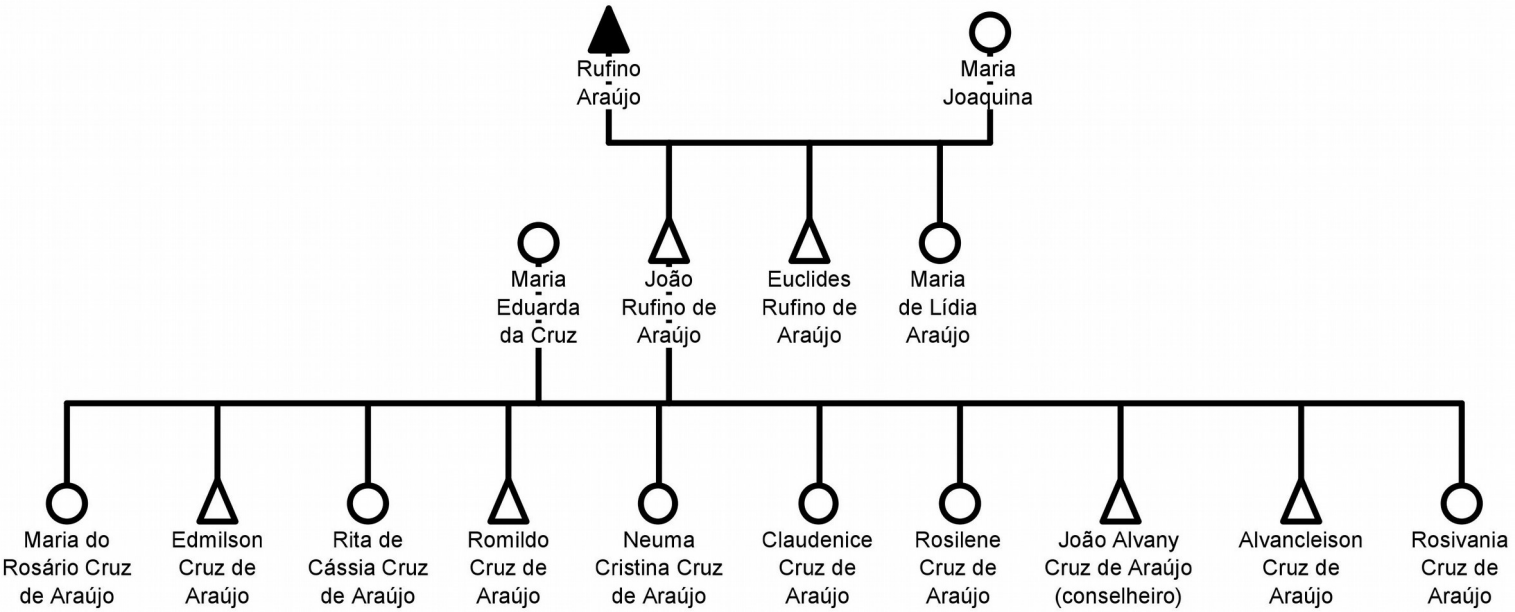
Tronco Flechiá



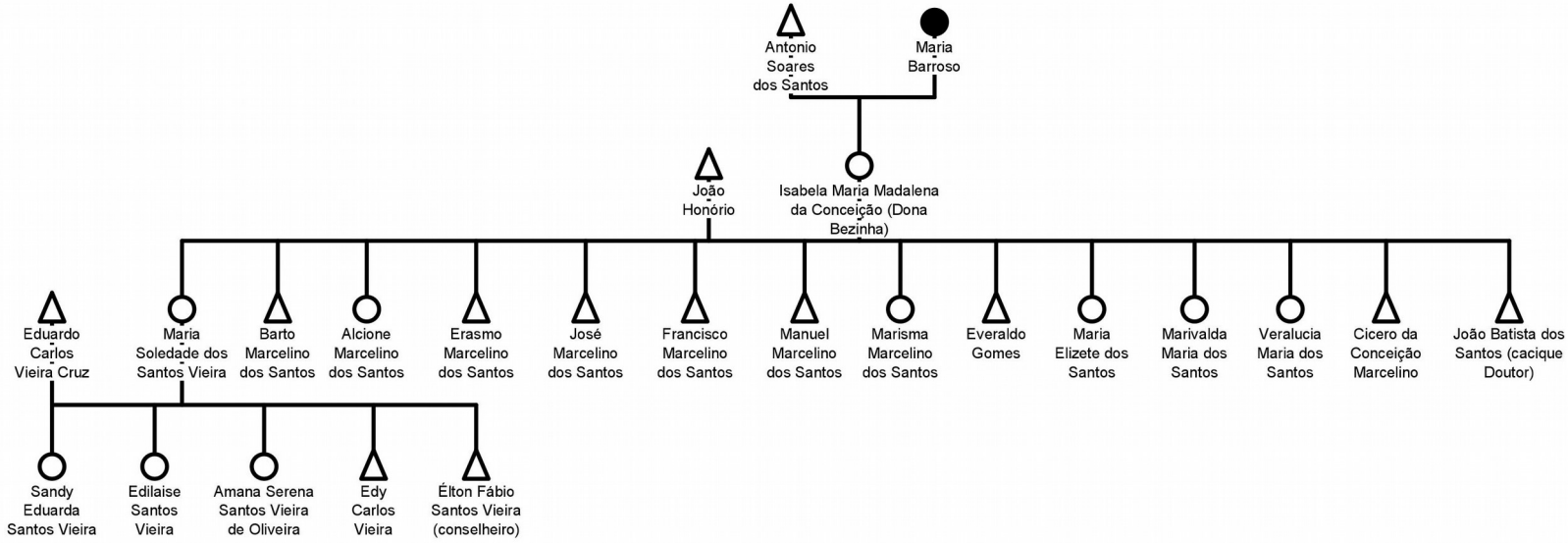
Tronco Jurum Vieira



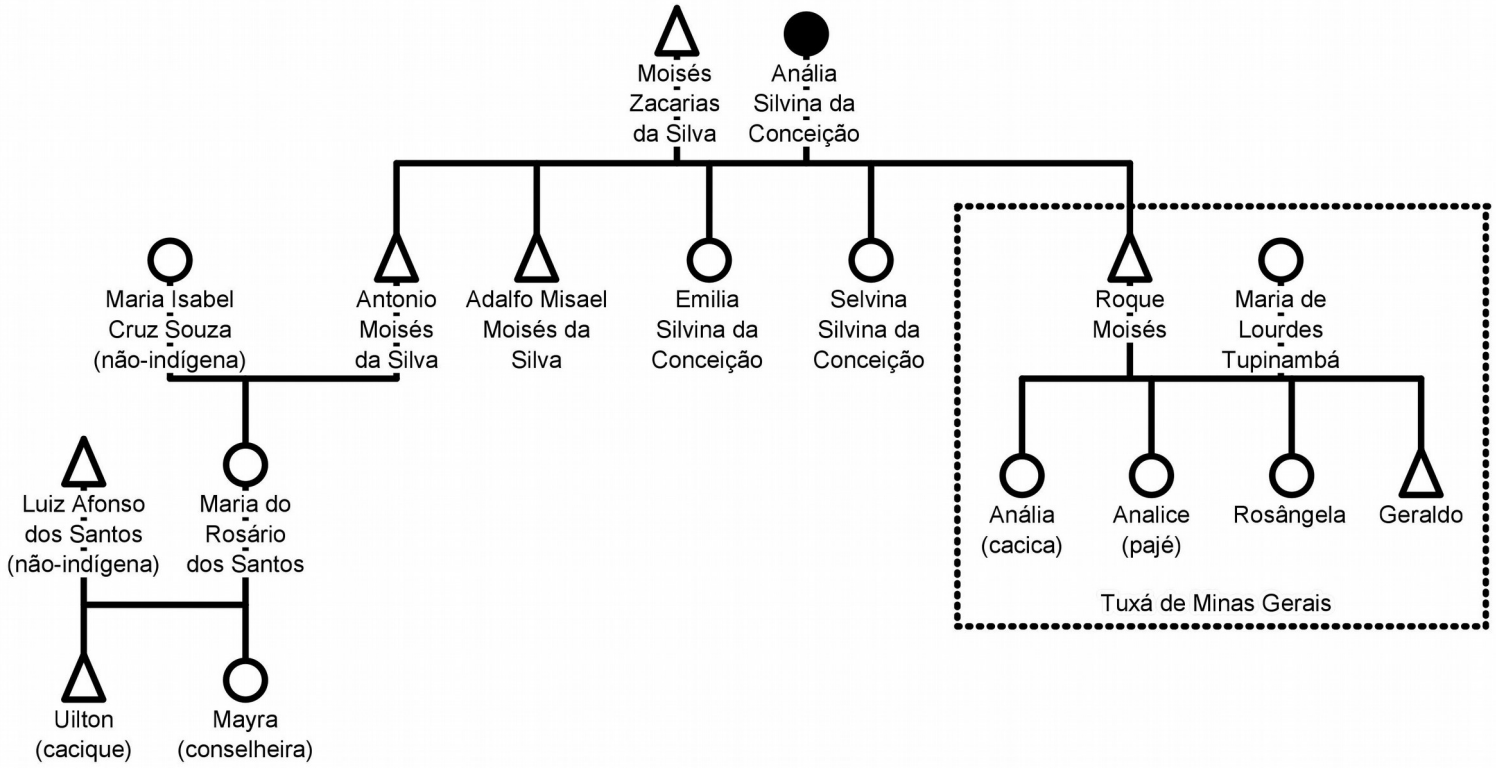
Tronco Cataá



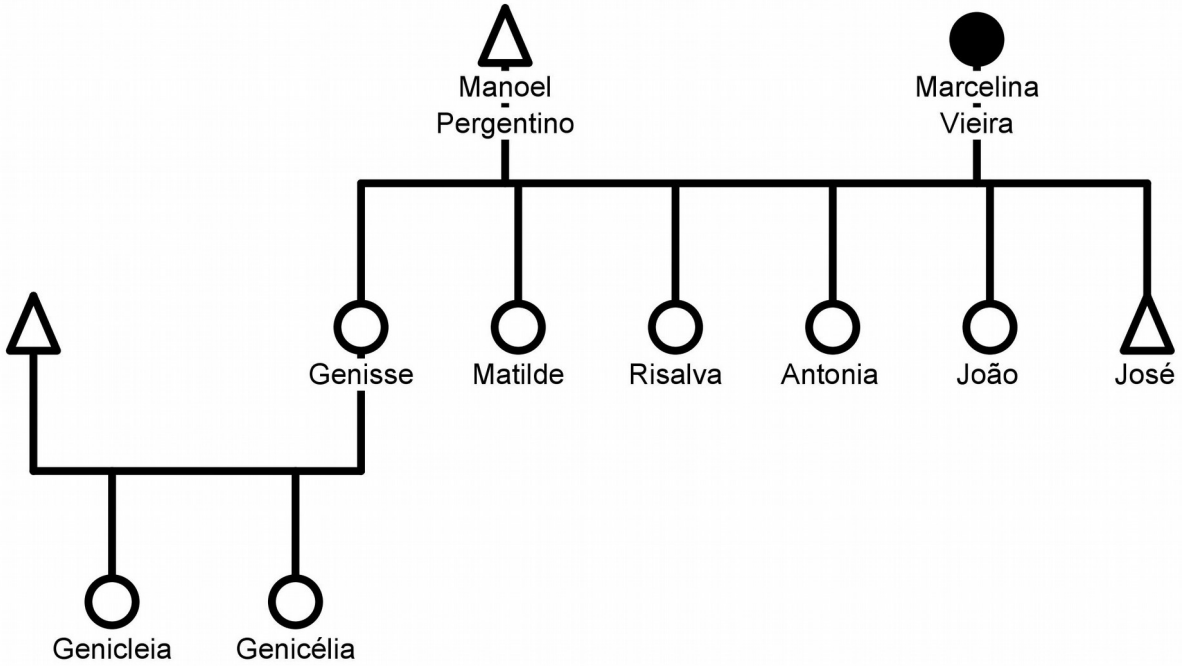
Tronco Juntá



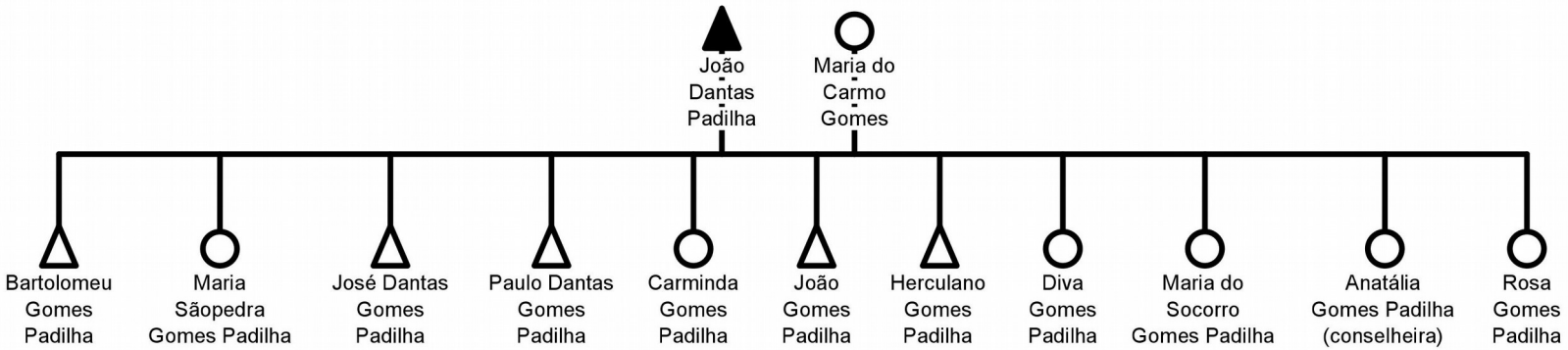
Tronco Anália e Tuxá de Minas Gerais



Tronco Jurum Marcelina



Tronco Padilha



ANEXO B:

AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA REALIZADA JUNTO AO POVO INDÍGENA TUXÁ DE RODELAS-BA

O Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), do povo Tuxá de Rodelas-BA, atesta que Leandro Marques Durazzo, antropólogo, RG 33930394-3, CPF 352407288-79, doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), a convite da comunidade da Aldeia Mãe e dos professores do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas, realizou pesquisa em Rodelas, na Aldeia Mãe e na autodemarcação de Dzorobabé (Surubabel), a fim de atender a uma demanda da comunidade e colaborar com os estudos sobre a língua Dzubukuá e o processo de valorização do idioma ancestral dos índios Tuxá. A pesquisa do antropólogo teve início em janeiro de 2017, quando a comunidade Tuxá o recebeu em reunião de apresentação, representada por professores indígenas e lideranças tradicionais, dentre as quais caciques e pajé. Acordada a colaboração com o pesquisador, seu período de estada em campo foi autorizado pela comunidade desde agosto de 2017 até fevereiro de 2018, quando se deu o término do primeiro período de pesquisa de campo.

A comunidade Tuxá da Aldeia Mãe, representada por este Conselho, reconhece a legitimidade do trabalho realizado pelo antropólogo Leandro Marques Durazzo, e reforça sua autorização para estada em campo e acompanhamento das atividades indígenas no período mencionado.

Aldeia Mãe, Rodelas, 14 de junho de 2018

Hawaty Ayer Jurum Tuxá

João Alvaro C. Araújo

Mayra Cristina dos Santos

Aislan Gez Alves

Elton Fábio Santos Vieira

Danilson Ribeiro Padilha

Hermano Soares Padilha

Quiterio Nunes da Cruz
Almônio Carlos. C. Gomes.
Reginaldo N. Gomes
Mirtene Campos de Oliveira Souza
Manoel Edmundo
José Bruno de Assis Silva
Tayra Vieira Almeida de Oliveira
João Batista dos Santos

ANEXO C:

AUTORIZAÇÃO DE USO DE REGISTROS AUDIOVISUAIS

O Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), do povo Tuxá de Rodelas-BA, autoriza Leandro Marques Durazzo, antropólogo, RG 33930394-3, CPF 352407288-79, doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), a utilizar imagens e gravações de áudio, bem como de registros audiovisuais realizados junto ao povo Tuxá na Aldeia Mãe e na autodemarcação de Dzorobabé (Surubabel), para fins de pesquisa, publicação, divulgação e outros meios de reprodução sem fins lucrativos. Como organização autônoma do povo Tuxá da Aldeia Mãe, o CONTAM autoriza a reprodução de registros audiovisuais individuais de indígenas que sejam representados por este Conselho, guardadas situações expressas em contrário.

Aldeia Mãe, Rodelas, 14 de junho de 2018

Hawaty Arjer Jurum Tuxá - [illegible]
João Alvaro C. Araújo
Mayra Cristina dos Santos
[illegible]
Élton Fábio Santos Vieira
Danilson Ribeiro Pardilho
Herculano Gomes Padilhas
[illegible]
Antônio Carlos C. Gomes
Reginaldo N. Gomes
Hirlene Campos de Oliveira Souza
José Bruno de Assis Silva
[illegible]
Tayra Vieira Almeida de Oliveira
João Batista dos Santos