

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ETNICIDADE, PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO  
E RITUAL ENTRE OS ÍNDIOS TUXÁ DE RODELAS**

**RICARDO DANTAS BORGES SALOMÃO**

**Niterói**

**2006**

# **ETNICIDADE, PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E RITUAL ENTRE OS ÍNDIOS TUXÁ DE RODELAS**

Tese de mestrado apresentada ao Curso de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal Fluminense. Área de Concentração: Etnicidade, Ritual e Territorialidade

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eliane Cantarino O'Dwyer – PPGA/UFF

Niterói

2007

# **ETNICIDADE, PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E RITUAL ENTRE OS ÍNDIOS TUXÁ DE RODELAS**

---

Profª Drª Eliane Cantarino O'Dwyer (Orientadora)

Universidade Federal Fluminense

---

Prof Dr Sidnei Peres

Universidade Federal Fluminense

---

Prof Dr João Pacheco de Oliveira

Museu Nacional

Niterói

2007

*Agradecimentos:  
Ao povo indígena Tuxá de Rodelas  
pela amizade com que  
me recebeu em sua aldeia*

*E ao Cacique Doutor, Dona Dora,  
Sandro e Edivânia, pelo cuidado e  
atenção com que me hospedaram em  
suas casas durante o período da  
pesquisa de campo.*

## SUMÁRIO:

**ABSTRACT** ..... pg 05

**INTRODUÇÃO** ..... pg 06

### **CAPÍTULO 1 – FONTES DOCUMENTAIS E UMA VERSÃO DA FÁBULA DAS**

**TRÊS RAÇAS** ..... pg 20

1.1 - Descobrimento dos índios do “Rodela” ..... pg 20

1.2 - A Primeira Missão ..... pg 27

1.3 -Aldeamento Missionário Jesuíta ..... pg 29

1.4 -Os breves aldeamentos dos Franciscanos e Carmelitas ..... pg 37

1.5 - Os Capuchinhos Italianos, a Lei de Terras de 1850  
e a extinção dos aldeamentos ..... pg 39

### **CAPÍTULO 2 – LEVANTAR ALDEIA:**

**OS CAMINHOS DO RECONHECIMENTO** ..... pg 56

### **CAPÍTULO 3 – IDENTIDADE ÉTNICA E PRÁTICAS RITUAIS ..** pg 96

### **CAPÍTULO 4 – A BARRAGEM DE ITAPARICA:**

**“ENFRAQUECIMENTO DA FORÇA TUXÁ” E O MOVIMENTO  
DE RESISTÊNCIA INDÍGENA**..... pg 143

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** ..... pg 170

**BIBLIOGRAFIA** ..... pg 174

## **ABSTRACT**

This thesis provides an analysis and reflection on the process by which the ethnic identity of the Tuxá indians from Rodelas is constructed, affirmed and reproduced. The indigenous Tuxá people are from Rodelas municipality in northern Bahia state, along the banks of São Francisco river on the border with Pernambuco state. Their total population is currently about 1000 individuals, who are from 214 families. The Tuxá was the second indigenous people to be acknowledged by the Brazilian state in Bahia in the 20th century and the third in the northeastern region. They have also had an important role in the process that has become known as “levantar a aldeia” [“raising the village”], where they have served as a model for other indigenous populations living in Brazil’s semi-arid *sertão* region, like the Kiriri, Truká, Atikum, Pankará and Tumbalalá, to organize themselves in the quest for ethnic affirmation and acknowledgement within the Brazil state.

This study seeks to understand and investigate how different moral, emotional, political, cultural and historical links and affinities are built up by the subjects in a given historical context, establishing identity differences. In other words, it does not propose to comprehend ethnic identity as a product of social and cultural isolation, but as one of processes constructed through intersocietal and intercultural historical processes, which are brought up-to-date in the daily life of native and non-native peoples alike.

## INTRODUÇÃO

O povo indígena Tuxá de Rodelas, se encontra no município homônimo, ao norte do estado da Bahia, nas margens do rio São Francisco, limítrofe com o Estado de Pernambuco. Atualmente tem uma população de aproximadamente 1000 indivíduos, divididas em 214 famílias. Os Tuxá foram o segundo povo indígena reconhecido pelo estado brasileiro na Bahia e o terceiro no nordeste durante o século XX. Eles também tiveram um papel destacado no processo que ficou conhecido como “levantar a aldeia”, onde *mestres*, *lideranças* e *pajés* Tuxá, tiveram um papel estratégico na afirmação e no reconhecimento étnico, em meados do século passado, de outros povos indígenas do sertão nordestino como os Kiriri, Truká, Atikum, Pankará e Tumbalalá.

Devido a sua importância na história e no processo de afirmação étnica de outros povos indígenas no sertão nordestino, a dissertação procura investigar e analisar o processo social da construção e reprodução da identidade étnica dos povos indígenas no nordeste, focalizando os processos de territorialização e reivindicação étnica dos Tuxá de Rodelas. Neste sentido busca compreender como ações e discursos dos chamados *índios*, *brancos* e *morenos* no município de Rodelas, como categorias raciais socialmente construídas se articulam no desenvolvimento da construção da identidade indígena Tuxá, e como diferentes vínculos e afinidades afetivas, emocionais, políticas, culturais e históricas são elaborados pelos sujeitos em um contexto histórico determinado, estabelecendo diferenças identitárias. Em outras palavras, não procura a compreensão dessa identidade étnica, como sendo derivada de isolamentos sociais e culturais, mas de processos constituídos na interação social entre grupos e indivíduos em uma determinada situação histórica.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgou os resultados baseados na amostra dos censos demográficos referentes ao período dos anos de 1991 a 2000, onde se constata que durante a última década o contingente de brasileiros que se considera indígena cresceu 150 %. Esse ritmo de crescimento é seis vezes maior do que da população em geral, apesar do índice de mortalidade infantil nos povos indígenas terem sido bem maior do que na população não indígena, com cerca de 50 % de óbitos de nascituros. Em 1991, a população indígena registrada era de 294 mil, e em 2000 essa população cresceu para 734 mil pessoas segundo dados do censo. Nestes números não está

incluída a população indígena que vive atualmente em condições consideradas de isolamento. É importante notar que duas mudanças na metodologia foram realizadas na aplicação do último censo: a inclusão da categoria indígena e a classificação do indivíduo de acordo com a autodeclaração. Embora a categorização pela cor já existisse no primeiro levantamento populacional ocorrido em 1872, somente no último censo foi incluída a opção da categoria indígena na identificação da população, dividindo-a em cinco categorias: branco, preto, amarelo, pardo e indígena. Esses dados dividem opiniões entre os atores sociais e instituições envolvidas com a questão indígena. Algumas organizações indígenas, como a APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo-, e COIAB – Coordenação dos Povos Indígenas da Amazônia Legal Brasileira-, e ONGs que participam do movimento indígena como o CIMI – Conselho Indigenista Missionário-, alegam que esses dados não refletem a realidade do contingente da população indígena que seria bem maior, enquanto a FUNAI acredita que esses números sejam menores, e no website da instituição encontramos a seguinte informação:

*“Hoje, no Brasil, vivem cerca de 345 mil índios, distribuídos entre 215 sociedades indígenas, que perfazem cerca de 0,2% da população brasileira. Cabe esclarecer que este dado populacional considera tão-somente aqueles indígenas que vivem em aldeias, havendo estimativas de que, além destes, há entre 100 e 190 mil vivendo fora das terras indígenas, inclusive em áreas urbanas. Há também indícios da existência de mais ou menos 53 grupos ainda não-contatados, além de existirem grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao órgão federal indigenista”.*

Esse crescimento não foi uniforme e causando um estranhamento na representação do que é ser índio de acordo com o senso comum, inclusive *savant*, a população indígena na região nordeste aumentou de 55,8 mil pessoas para 170 mil pessoas, tornando-se a segunda região de maior concentração populacional de índios, com 23,2 % da população indígena brasileira, ficando atrás somente da região norte, que teve o menor índice de crescimento populacional comparada as outras regiões. Em 1991 foram registrados na região Norte 42,4 % da população indígena nacional, que em 2000 passou a ser de 29,1%. O sudeste dobrou sua participação entre 1991 e 2000, e passou de 10,4 % para 22 % da população indígena brasileira, e em números absolutos passou de uma população indígena



de 30,5 mil pessoas para 161,2 mil pessoas. Na região Centro Oeste atualmente se encontra uma população indígena correspondente a 14,2 % no território nacional. A região sul aparece com 11,5 % da população indígena brasileira. De cinco estados que apresentaram maior crescimento de auto-declaração como indígena, três se encontram na região nordeste, a saber: Sergipe, Piauí, Rio Grande do Norte, Minas Gerais e Goiás. Na última Assembléia Geral da APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – considerada uma das organizações indígenas mais importantes no Brasil, realizada em maio de 2006, participaram junto com professores da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 12 índios representando cerca de 4 mil indivíduos que estão reivindicando o reconhecimento étnico e direitos diferenciados no estado do Rio Grande do Norte. Tanto o Rio Grande do Norte e o Piauí eram, até recentemente, estados em que as populações indígenas eram consideradas extintas. Esse processo de reivindicação étnica, além do estranhamento que provoca na sociedade brasileira, também gera muitos debates e questionamentos, tanto nas organizações indígenas como nas instituições indigenistas governamentais e não governamentais.

Nesse sentido uma pergunta se torna importante: como após 500 anos de contato com a sociedade não indígena, de inúmeras tentativas de desarticulação e assimilação dessas populações indígenas, de perseguições, ameaças, extermínios e miscigenação, continua existir, e de certo modo, a se intensificar uma fronteira étnica entre populações indígenas e não-indígenas, cada vez mais numerosas, na região nordeste? Por quais vias se dá esse processo, e o que ele pode nos dizer, num sentido mais amplo, sobre a história e a constituição social e cultural no nordeste brasileiro? Que contribuições a análise desse processo pode oferecer para o estudo da etnicidade?

Apesar de ser a segunda região de maior população indígena do país, com 23,2 % da população indígena nacional, os povos indígenas do nordeste sempre foram considerados uma etnologia menor na produção de conhecimento antropológico, e os estudos realizados sempre os tratavam como índios aculturados que perderam elementos tradicionais e que viveriam integrados ao meio regional ( Pinto 1960; Galvão 1979; Ribeiro 1979). Tais estudos costumam estabelecer comparações com a autenticidade e consistência cultural de grupos indígenas considerados “tradicionais”, com menos tempo de contato, enfocando a

sua “descaracterização cultural” e suas semelhanças com a população não-indígena regional:

*“Embora convivendo com as populações sertanejas vizinhas, delas estavam separados pela mais viva animosidade e pelo desprezo mais profundo. Mantinham, porém, aquelas condições mínimas de que um grupo étnico parece necessitar para conservar-se como tal: conviviam e criavam seus filhos, ensinando-lhes , geração após geração, o mesmo corpo de crenças. Malgrado as condições de penúria e de opressão e, provavelmente, por causa delas, esses resíduos da população indígena do Nordeste continuavam identificando-se como índios, mesmo depois de esquecerem a língua tribal e a maior parte da cultura antiga. Cada um deles – como os Fulni-ô, os Tuxá, os Pankararú, os Wakona - considera, ainda hoje, a si próprio, como tribo de que descende, a das lendas heróicas que só eles recordaram e, assim mesmo, muito pouco. ... Só muito adiante, para o Oeste, nas zonas de ocupação pastoril mais recente, iremos encontrar grupos indígenas que conservam algo mais do que a obstinada consciência de que são índios. Por todos os sertões do Nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais que ainda resistem ao avassalamento só tem significado como acontecimentos locais, imponderáveis.” (Ribeiro 1979: 57 )*

Num sentido geral os estudos de aculturação, não estabeleciam inferências sobre o sentido geral da mudança das trocas culturais entre dois grupos, restringindo o estudo do processo apenas as mudanças e impactos em só um dos lados, o dos indígenas. No presente trabalho, ao refletir sobre o contato interétnico, não abordarei as unidades básicas de análise como unidades fechadas e homogêneas, mas pensadas dentro de processos complexos de fluxos culturais ( Hannerz 1997 ) e de redes de interações sociais.

Embora não se encontre acentuada distinção entre a aparência física, e a posse de bens materiais encontrados entre índios e não índios, na cidade de Rodelas, pude verificar através do trabalho de campo que existe uma grande diversidade no universo simbólico, e que a convivência e a relação entre essas duas categorias identitárias sempre foi pontuada por conflitos, disputas e tensões. Essas populações sempre foram estigmatizadas e marginalizadas, sobre a designação de caboclo ou de índio, demarcando uma diferenciação

clara entre “nós” e “eles”. Diferença sempre marcada e reafirmada pelos próprios índios nos diversos âmbitos das relações interétnicas. Como observa Eriksen ( 1993 ), nessa relação intersocietária os estereótipos servem de instrumento para diferenciação dos grupos, surgindo como uma necessidade de definir fronteiras entre grupos e prover “the map of the ‘social world’” ( Eriksen 1993: 24). Sugere ainda que os estereótipos não seriam solidamente fundamentados em conteúdos essencialistas, mas seriam fluidos e ambíguos, e seriam consequência dos processos classificatórios entre os grupos sociais, podendo justificar e propiciar privilégios e diferenças de acesso a recursos.

A partir de meados dos anos 80 o foco sobre os estudos dos povos indígenas da região nordeste deixa de ser apenas uma “etnologia das perdas” ( Oliveira 2004 ) e se torna um debate teórico sobre a problemática das emergências étnicas e da construção cultural, constituindo temas de trabalho de pesquisa principalmente a partir de 1990. No caso dos índios Tuxá, a afirmação e reprodução da sua identidade está intimamente ligada as relações inter-societárias geradas pelo processo de territorialização e colonização do sertão baiano. Desse modo, ao invés de restringir a discussão da construção dessa identidade como consequência de manipulação da história, memórias, símbolos e ícones motivados somente pela busca de benefícios materiais, pretendo contribuir para compreensão da dimensão identitária pela noção de “situação histórica” (Oliveira 1988 ), e da etnicidade enquanto processos situacionais, históricos e políticos ( Max Weber 1997; Eric Wolf 1998; Barth 2000; Eriksen 1993 ) Neste sentido, a análise da construção da identidade étnica, não será focada especificamente na classificação de sinais identificáveis pelo observador que demarcam diferenças culturais entre grupos. A análise se concentrará nos processos sociais, e na compreensão de como os elementos culturais são incorporados, transmitidos, apropriados e resignificados nas relações interétnicas, tornando-se símbolos e representações de identidades étnicas, constituindo elementos de aproximação ou diferenciação entre grupos sociais.

A noção de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira 1964 ) aponta para a situação de contato como uma relação de interesses interdependentes e ao mesmo tempo opostos, possibilitando ao invés da utilização no discurso de imagens como “assimilação” ou “incorporação”, focalizar os grupos étnicos não como unidades portadoras de cultura mas como tipos organizacionais, constituídos numa interação permanente entre duas sociedades.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, Barth (2000 ) desconstrói a idéia da condição de isolamento como fator decisivo na definição de elementos diferenciadores de um grupo étnico. O autor conceitua grupo étnico como um tipo organizacional em que características culturais podem ou não ser apropriadas como sinais diacríticos para estabelecer diferenças entre grupos em permanente processo de interação. O autor citado considera ainda que tais diferenças são construídas sempre de modo situacional e, de acordo com Weber (1997) elas podem igualmente ser percebidos como atos políticos. Para Barth (2000) essa situação de interação, envolve tantos aspectos de conflito como de interdependências, podendo ocorrer uma variação de situações e contextos de complementariedade econômica e política, a existência de relações interdependentes de rituais e ações políticas que podem reforçar as diferenças identitárias.

Barth (2000) ainda aponta para a possibilidade de existir formas diversas de construção identitárias, uma vez que elas seriam sempre situacionais e relacionadas a um contexto específico de interação onde “ essas pessoas ... agem e reagem de acordo com sua percepção do mundo, impregnando-o com o resultado de suas próprias construções” ( Barth 2000:111 ) Criar significado, segundo Barth, requer o ato de conferi-lo em uma relação de ações individuais. A questão é como compreender “como os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior do que o agregado de suas respectivas práxis gera, e mapear esse mundo mais amplo que surge” ( Barth 2000:137). A noção que os atores estão posicionados e que há diferentes posições e vozes no processo permite focalizar a complexidade e heterogeneidade dos processos sociais e os processos de resignificação e de redefinição simbólica. Nesse sentido, cultura e *self* são conceitos complementares, sendo tanto o self um produto da cultura como as ações e escolhas dos indivíduos produzem a cultura ( Söckfelde 1999 ).

Alfredo W. B. de Almeida refletindo sobre o processo de formação e definição de uma outra categoria étnica surgida recentemente, os remanescentes de quilombos, realiza uma leitura crítica de sua representação jurídica no qual eram pensados como unidades que existiam isoladamente do resto da sociedade, mostrando como processos de identidade étnica se desenvolvem em meio a relações intersocietárias: “Aliás, ao contrário do que imaginaram os defensores do ‘isolamento’ como fator de garantia do território, foram essas transações comerciais da produção agrícola e extrativista dos quilombos que ajudaram a

consolidar suas fronteiras físicas, tornando-as mais viáveis porquanto acatadas pelos segmentos sociais com que passavam a interagir.” ( Almeida 2002: 49 )

Analisando o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos no nordeste, Oliveira (2004) propõe que essa interação se processa dentro de um contexto político específico, cujos parâmetros são dados pelo estado nação, que pode também ser influenciado por regulamentações internacionais. Um exemplo disso é a convenção 169 estabelecida pela Organização Internacional do Trabalho(OIT), e ratificada pelo governo brasileiro, que atribui as próprias comunidades o direito de auto-definirem suas identidades perante o estado. Como afirma Almeida “Trata-se principalmente do resultado de processos de confrontação, e não de lugares utópicos e despolitizados”( Almeida 2002 :77 )

Nesse sentido, a análise e o conhecimento dos diversos processos de territorialização ocorridos ao longo dos séculos envolvendo os índios do médio São Francisco, se tornam importantes para a compreensão dos aspectos sócio-culturais, políticos e econômicos que envolvem a construção da identidade étnica dos índios Tuxá de Rodelas. Segundo Oliveira (2004:22):

*“a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”.*  
(Oliveira 2004:22)

Neste sentido define as implicações da noção de *territorialização* como um *processo de reorganização social em que:*

“i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciada; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” ( Oliveira 2004:22 ).

Sugere que a territorialidade constitui uma estratégia importante adotada pelo estado para a incorporação e controle social das populações etnicamente diferenciadas. Dessa forma o processo de territorialização pode ser pensado como um ato e uma intervenção

política que estabelece a indivíduos e grupos espaços geográficos definidos, onde a identidade étnica se reelabora a partir das relações de poder e força com outros grupos que constituem o estado. Tais relações de força aparecem claramente na história dos Tuxá, tanto durante a fase dos aldeamentos missionários, na sua relação com a Coroa, missionários, governadores e “curraleiros”, como também no século XX nos confrontos com não-indígenas pela posse de terras, envolvendo diversas instituições governamentais.

Assim a etnohistória, como sugere Eriksen ( Eriksen 1993) se torna imprescindível para a compreensão dos processos identitários. Segundo o autor, a produção de símbolos e signos na construção da identidade étnica e de sua identidade coletiva são elaborados em processos complexos de reinterpretação da história em que:

*“However, Peel says, ‘despite the “invention of tradition” that [the writing of ethnohistory] may involve, unless it also makes genuine contact with people’s actual experience, that is with a history that happened, it is not likely to be effective’ (Peel, 1989:200) Nothing comes out of nothing, in other words”* (Eriksen 1993; 94)

Um exemplo interessante para se pensar essa questão, é a da miscigenação, vista pelos não índios como um processo de descaracterização que deslegitima a identidade indígena, enquanto que alguns índios do nordeste consideram-na como uma forma, e às vezes a única possível, de se perpetuarem, “uma estratégia de sobrevivência”.

Outro autor (Friedman 1994), problematizando a questão da autoridade histórica e da interpretação de fatos históricos, questiona a autoridade do agente classificador e das arbitrariedades classificatórias dos processos identitários, refletindo também sobre a posição de quem julga ou é julgado como capaz e legítimo de determinar o que o outro é. Conclui que:

*“Constructing the past is an act of self-identification and must be interpreted in its authenticity, that is, in terms of existential relation between subjects and the constitution of a meaningful world. This relation may be vastly different in different kinds of social orders. It is also a practice that is motivated in historically, spatially and socially determinate circumstances. The latter in their turn are systemically generated in a larger global process that might help us to account for the vicissitudes of identity contests that have*

*become so pervasive in this period of global crisis and restructuring.*” (Friedman 1994:145)

Neste sentido, o presente trabalho não pretende classificar ou definir elementos de autenticidade cultural, reduzindo-se a uma visão dicotômica entre “verdadeiro” ou “falso”, cultura “tradicional” ou “inventada”. Também não procura compreender a identidade Tuxá a partir da perspectiva segundo a qual a “cada povo, uma cultura”, tentando criar conexões com algum passado cultural específico de um povo indígena, e traçar uma história linear, com o intuito de estabelecer comparações que legitimem ou não sua identidade indígena. Ao contrário, a meu ver, segundo a própria experiência etnográfica, a cultura do povo indígena Tuxá foi construída e reproduzida a partir da miscigenação de diversos povos indígenas de cultura e línguas diferentes, que foram reduzidos nas missões religiosas, sempre num contexto de interação com brancos e negros através dos séculos. Nesse sentido abordo a tradição, baseando-me nos argumentos de Linnekin (1983), como um produto histórico, sendo seu conteúdo sempre construído situacionalmente e modificado ao longo dos anos. O autor mostra como no processo e busca de “recuperação cultural” dos havaianos, fatos isolados se transformam em símbolos da identidade havaiana e adquirem significados sem precedentes na sociedade aborígena, onde a representação do que é ser havaiano é construída num contexto de globalização e não a partir de um conteúdo essencialista da cultura. Para Linnekin (1983:241) “tradition is a conscious model of the past lifeways that people use in the construction of their identity”. Deste modo, ao invés de pensar o conceito de tradição, como um todo coerente que se legitima a partir da sua conexão com o passado, Linnekin (1983) sugere, sem negar a existência de uma herança cultural compartilhada, que a seleção do que se constituirá tradição ou não, sempre é formada no presente, ou seja, o conteúdo do passado é modificado e redefinido de acordo com sua importância no cotidiano da vida social de indivíduos e grupos.

No artigo “Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism”, Fischer (1999) procura compreender também como ocorre a continuidade cultural num processo de mudança em situações contemporâneas de conflito. Neste sentido procura mostrar como tanto a visão essencialista quanto a construtivista das identidades sociais, não precisam necessariamente ser analisadas como fossem processos excludentes

entre si e antagônicos. Para o autor, embora essas construções identitárias derivem de processos que são atualizados no cotidiano das pessoas, não implica em negar um substrato cultural, que o autor conceitua de “lógica cultural”. Focalizando a mudança e seu aspecto situacional, pragmático, e continuamente interpretativo e variável, a partir das reflexões de intelectuais indígenas Maya sobre sua própria política, Fischer (1999) propõe que a lógica cultural é um processo aberto que se adapta ao mundo real material, político, social e cultural. Sendo assim a identidade é um produto de forças construtivistas organizada por atores sociais que agem dentro de um contexto de campos particulares, a partir de valores culturais elaborados historicamente. A construção cultural e identitária, segundo Fischer (1999), é um processo dinâmico em que as inovações são construídas a partir de aspectos internalizados na lógica cultural, que sofre modificações num ritmo mais lento que marcas superficiais de identidade. A questão é entender como e em que níveis a experiência material pode estar e é articulada com o domínio cognitivo, sendo que ambos são cotidianamente atualizados.

Dessa forma, o presente trabalho pretende analisar o processo de reconhecimento da identidade indígena Tuxá perante o estado, no início do século XX, indo além de uma caracterização sincrônica dos jogos políticos envolvendo uma motivação utilitária, instrumentalista e manipuladora da mobilização política em busca de recursos e benefícios materiais, reduzindo esse processo a condições estruturais políticas e contemporâneas. Ao invés disso, pretendo desenvolver uma reflexão do processo de construção da identidade Tuxá dentro de um contexto mais amplo que envolve processos históricos intersocietários e de interculturalidade, que são atualizados na vida cotidiana de índios e não-índios, onde se processa a construção conhecimentos recíprocos, e de mútuas representações sobre o que é ser índio ou não índio. A partir desses pressupostos teóricos, analisarei a construção da identidade étnica Tuxá por meio dos processos de interação com os regionais, envolvendo relações de complementariedade e diferenciação, como também na sua relação com outros grupos indígenas e com o estado-nação ao reivindicar direitos diferenciados de cidadania.

O primeiro capítulo da tese reconstitui o processo de contato entre os índios e os não índios, os diversos deslocamentos que foram forçados a fazer diante da expansão das frentes colonizadoras, a reunião de índios de diferentes línguas e tradições culturais nos



aldeamentos missionários, assim como as políticas de miscigenação promovidas pelo Estado desde a legislação Pombalina no século XVIII. Nesse processo procuro mostrar como a ação e o olhar colonizador, classificaram e reestruturaram essas sociedades segundo seus interesses e sua visão de mundo. Sendo assim, embora em contextos diversos, essas populações indígenas vivem processos de resistência e reelaboração cultural desde do século XVII. Nesse capítulo procuro também desenvolver uma revisão crítica do “desaparecimento” dos índios rodeleiros em fins do século XIX.

O segundo capítulo focaliza o processo de afirmação e reconhecimento étnico dos índios Tuxá de Rodelas, refletindo e procurando compreender sobre a “*a obstinada consciência de que são índios*”( Ribeiro 1979: 57 ). Desse modo, o capítulo procura demonstrar que a construção e afirmação da identidade étnica dos índios Tuxá, estão articuladas com o processo de territorialização e formação do município de Rodelas e de municípios vizinhos. A construção da identidade Tuxá, portanto, é construída, reforçada e legitimada na interação com os não índios, nas próprias relações interétnicas com outros grupos, envolvendo diferentes interesses frente ao estado. Nesse sentido procuro mostrar como a construção da identidade étnica pode ser elaborada a partir de saberes materiais e simbólicos, tanto na esfera cultural, como na social e econômica, estabelecidos nas relações interdependentes de grupos em interação.

De uma maneira geral, a identidade Tuxá é constituída muito mais por aspectos internos, que envolvem um modo de ser e agir no mundo e que os próprios atores consideram significativos, do pela exibição de sinais diacríticos externos. Esses valores internos ficam mais compreensíveis quando se entende o universo simbólico religioso Tuxá. O culto e a crença na força dos mestres indígenas encantados e na força viva dos gentios, estabelece um contato com “seus ancestrais indígenas”, e uma responsabilidade com esse passado no presente, valorizando o “sangue indígena” frente a outros grupos, reforçando sua auto-estima. Sendo assim, procuro no capítulo três desenvolver uma análise de como esse universo simbólico religioso é fundamental no estabelecimento de laços de solidariedade e pertencimento étnico entre os Tuxá.

No quarto e último capítulo, procuro refletir como os Tuxá se reelaboram diante do impacto social, ambiental e econômico causado pela inundação de suas terras tradicionais,

da destruição do meio em que tradicionalmente viviam, devido a construção da Hidroelétrica de Itaparica. O “despreparo” e “descaso” da CHESF para lidar com o reassentamento dos Tuxá desarticulou e desestruturou todo o modo de viver dos Tuxá, suas formas de produção e reprodução social e cultural, e que os diferenciavam como um grupo étnico. Diante dessa situação os Tuxá, partindo de seus conhecimentos tradicionais, começam a se organizar e se reestruturar como grupo étnico.

### ***O trabalho de campo***

Comecei a estudar e conhecer os povos indígenas do nordeste, e estabelecer contato com a APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – e com as lideranças indígenas dessa região em janeiro de 2001, quando passei a trabalhar como pesquisador e documentarista em vídeo e fotografia no projeto “Os Primeiros Brasileiros” desenvolvido pelo LACED – Laboratório de Pesquisa em Cultura, Etnicidade e Desenvolvimento – financiado pela Ford Foundation, e coordenado pelo Dr. Prof. João Pacheco de Oliveira. O projeto durou quatro anos, e entre um de seus objetivos estava a elaboração de um banco de dados áudio-visual com entrevistas de diversos representantes e lideranças dessas populações indígenas, abordando temas como trajetórias pessoais, histórias da etnias, assim como problemas e desafios políticos, sociais e econômicos atuais e análise crítica do movimento indígena brasileiro. Além das entrevistas, foi realizado também um acervo de imagens de encontros e assembleias indígenas regionais e nacionais e das terras indígenas. A partir desse material, foram editados alguns vídeos como o “Pisa Ligeiro” e “Assumindo minha responsabilidade”.

Desse modo, tive a oportunidade de estar presente em muitos encontros e assembleias de organizações indígenas como a COIAB - Coordenação dos Povos Indígenas da Amazônia Legal Brasileira-, e APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo -, como também viajar para diversas áreas indígenas, sendo algumas delas no nordeste, tais como: Tuxá – BA; Kariri-Xocó – AL; Xucuru-Kariri – AL; Wassu-Cocal - AL; Geripankó – AL; Kalankó – AL; Kuiupanká – AL; Fulni-ô – PE; Pankararu Brejo dos Padres – PE; Pankararu Entre Serras – PE; Kambiwá – PE; Xucuru de Ororubá – PE; Potiguara – PB.

No final do ano de 2005, participei da equipe de gravação de linhas de torés dos povos Tuxá de Rodelas, na Bahia e Kambiwá em Pernambuco. Nesse período já conhecia duas lideranças jovens Tuxá, que são muito ativas e presentes no movimento indígena regional e nacional, Sandro e Uílton, e pude conversar e conhecer outras lideranças Tuxá, além do pajé e dos caciques, quando me convidaram para, se quisesse, retornar a aldeia. Sendo assim, propus as lideranças jovens Tuxá, Sandro e Uílton, desenvolver minha pesquisa de campo para o mestrado na sua área indígena e com seu povo, já que os Tuxá são e foram muito importantes no processo de afirmação étnica dos povos do sertão nordestino, e desde que suas terras foram inundadas pela represa de Itaparica em 1987, não havia sido realizado nenhum estudo sobre o reassentamento do grupo e suas consequências.

Passei um pouco mais de quatro meses entre os índios Tuxá de Rodelas, sendo dois meses hospedado na casa de Sandro Tuxá e Edivânia Tuxá, e outros dois meses e meio na casa dos pais de Sandro, o Cacique Doutor e Dona Dora. Durante esses meses em que residi na aldeia, tive a oportunidade de conversar e conhecer as diferentes “famílias” Tuxá, podendo desenvolver uma visão ampla da história desse povo indígena e dos impactos gerados pelo deslocamento causado pela construção da Hidroelétrica de Itaparica.

A pesquisa de campo antropológica foi realizada entre os dias 18 de abril a 10 de maio, e de 14 de Junho a 18 de setembro de 2006. Esses dois períodos em que me estabeleci em Rodelas, foram alternados com participação em diversos encontros promovidos pelo Governo Federal na região, para tratar de questões referentes tanto ao impacto da construção das Hidroelétricas nas “populações tradicionais” do médio e baixo-médio rio São Francisco, como futuros impactos que poderão causar a transposição das águas do rio São Francisco para o sertão nordestino, e programas e linhas de financiamento para o desenvolvimento econômico para essas populações. A participação nesses encontros foi fundamental para ter um conhecimento mais amplo dos processos sociais e econômicos da região em que se encontram os índios Tuxá de Rodelas.

A metodologia para a pesquisa e coleta de dados baseou-se em diferentes técnicas utilizadas pela antropologia como observação participante, entrevistas sobre histórias de vida, assim como formulação de questionários e entrevistas dirigidas. Também foi usado o recurso fotográfico para produção de material etnográfico. Os quatro meses e meio de campo, foram fundamentais para compreensão das sutilezas das relações interétnicas em

Rodelas, uma vez que dificilmente, tanto índios como não índios, falam abertamente sobre o assunto, principalmente a pessoas estranhas. O silêncio, quase imperativo, me parece uma forma dos grupos manterem entre si, um certo “equilíbrio” e “harmonia social”, evitando remexer em assuntos que estão mal resolvidos, temendo o acirramento de conflitos interétnicos latentes. E é explorando esse silêncio que esse trabalho procura esclarecer temas relacionados às relações interétnicas de índios e não índios no município de Rodelas.

## CAPÍTULO 1: FONTES DOCUMENTAIS E UMA VERSÃO DA FÁBULA DAS TRÊS “RAÇAS”

*“Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Mas progrediu-se, no entanto: hoje está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe”*

Manuela Carneiro da Cunha

*“Antes de sermos índio Tuxá, nós éramos índios rodeleiros. Nós somos índios rodeleiros!”*

Pajé Armando

### 1.1 O Descobrimento dos Índios do “Rodela”

Segundo Leite (1945: 293) desde 1561, com o “*grande movimento do P. Luiz da Grã*”, os jesuítas já estabeleciam contatos com povos indígenas do rio São Francisco. Ainda segundo Leite (1945: 293) a partir de 1639<sup>1</sup>, se falava “*num Índio Rodela, amigo dos Portugueses*”. O índio Rodela ficou famoso devido sua liderança sobre 200 índios na participação da guerra contra os holandeses na Ribeira das Alagoas do São Francisco, sob o comando de Antonio Felipe Camarão Potiguar, matando 80 inimigos, obrigando assim, que os holandeses se retirassem da região ( Leite 1945: 293 ). Esse índio fica conhecido com o

---

<sup>1</sup> Barbosa Lima Sobrinho informa que “a primeira notícia dessas aldeias apareceu na fase da guerra com os holandeses, com a presença do índio Rodela, mencionado nas crônicas da época. Felipe Camarão o trouxera da região encachoeirada do médio S. Francisco com duzentos tapuias de “monstruosa corpatura” na linguagem de frei Giuseppe de S. Teresa” ( Nantes 1979: 69 nota 6). Essa mesma notícia é escrita por Nelson Barbalho “em 31 de julho de 1639, D. Francisco Mascarenhas, Conde da Torre, já instalado na Bahia, com sua esquadra vinda da Europa para atacar Pernambuco e tenta arrasas em definitivo o Brasil-Holandês, resolvendo tática diferente, em combinação com o governador- geral, manda que Felipe Camarão marche por terra, com seus índios, a fim de, atravessando o rio São Francisco, penetrar no Sertão de Rodelas e, na aldeia indígena ali existente, procurar entendimento com seu chefe, o Índio Rodela, convocando mais guerreiros para a luta e requisitando-lhes bastimentos, depois do que, devidamente preparado, desça dos sertões pernambucanos e invada a Mata do Litoral...” ( Barbalho Cronologia Pernambucana, 3 volume: 72 - 406).

nome de Rodela, retornando como herói para sua aldeia e sendo batizado com o nome de Francisco Rodelas ou Francisco Pereira Rodela, e por sua causa os índios que habitavam as proximidades de sua aldeia, ficariam conhecidos como índios rodeleiros. O topônimo além de ter sido usado para designar os povos indígenas encontrados nessa região do médio rio São Francisco, também foi utilizado para designar uma vasta área do sertão nordestino, assim como a própria cidade Rodelas, onde está localizada a aldeia Tuxá.

Há muita controvérsia e versões sobre as razões pelas quais esse índio recebeu o nome Rodela. 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”*<sup>2</sup>. 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). Uma outra versão local, registrada também por João Justiano Fonseca<sup>3</sup> (1996: 56), e que ouvi muito na aldeia como sendo a legítima, seria do costume do Francisco Rodela fazer e usar um colar montado com as rótulas do joelho de inimigos mortos em combate. Orlando Silva Sampaio (1997: 31 nota 28) cita que 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. Fonseca ainda escreve que:

*“E no caso , a tradição se robustece no fato de ainda hoje chamar-se, em Rodelas, de “rodela do joelho”, à rótula – osso móvel da articulação.”* (Fonseca 1996:56 )

Fonseca ainda levanta mais uma hipótese do nome Rodela ter sido dado por causa do tipo de corte de cabelo que seria usado pelo chefe indígena dessas aldeias ( Fonseca

---

<sup>2</sup> Como lembra Pedro Calmon , rodela quer dizer tanto em castelhano como em português, escudo pequeno, de infantaria.

<sup>3</sup> João Justiano da Fonseca é um escritor bahiano nascido em 1920 no ainda povoado de Rodelas. Morou e se criou em Rodelas tendo se mudado para Salvador quando idoso. Fonseca pertence a uma família “branca”, antiga proprietária de terras na freguesia de Rodelas, da classe dominante economicamente e politicamente na região. Escreveu 9 livros, sendo seis de poemas, dois romances e um sobre a história de Rodelas chamado “Rodelas, Curraleiros, Índios e Missionários”. Fonseca escreveu esse livro a partir de fontes documentais e da memória social do grupo dominante de Rodelas a qual pertence. O autor faz parte da Academia Goianiense de Letras, Academia Petropolitana de Letras, Academia Anapolina de Filosofia Ciências e Letras, Academia Petropolitana de Poesia Raul de Leoni, União Brasileira de Trovadores, FEBETE – Federação Brasileira de Entidades Trovistas, Centro Cultural Literário e Artístico de “Gazeta de Felgueiras” – Felgueiras/Portugal, CA.PO.RI. – Casa do Poeta Rio-Grandense, CBT - Clube Baiano de Trova, OBRAPPS – Ordem Brasileira dos Poetas e Poetisas Sonetistas

1996: 69). Ele se baseia na descrição de Frei Giuseppe de S. Teresa, encontrada em Os cariris do Nordeste ( Siqueira 1978: 44; Leite 1945), sobre os índios tapuia:

*“Esse povo tapuia é robusto e de grande estatura; os seus ossos são grandes e fortes e a cabeça é grande e espessa; sua cor natural é atrigueirada, o cabelo é preto e, de ordinário, o trazem pendente sobre o pescoço, mas por diante, até acima das orelhas, cortam-no igualmente, o que faz parecer que trazem um boné sobre a cabeça. Contudo alguns deixam cortar todo o cabelo no modo da nossa nação. Têm o cabelo muito grosso e áspero. Não usam barba, nem trazem cabelos em alguma parte do corpo. O cabelo do rei é cortado na cabeça como uma coroa e, em ambos os polegares ele traz as unhas compridas<sup>4</sup>, o que, fora dele, ninguém mais pode trazer. As mulheres são indiscutivelmente pequenas e mais baixas de estatura do que os homens. São também de cor atrigueirada, mas bonitas de cara. Em geral eles atingem a uma idade mui avançada: alguns contam 150, 160 e 200 anos.”*

A respeito das unhas compridas nos polegares, Fonseca faz uma curiosa comparação com outra descrição feita pelo Serafim Leite ( 1945 ) sobre os índios paiaiazes<sup>5</sup>. Esses índios eram considerados parentes dos Rodela, e a descrição realizada por padres que em 1655 entravam em contato com índios do sertão, indica que entre eles a unha do polegar também era um símbolo de autoridade:

*“Os Paiaiazes não estão sujeitos a lei ou rei. As moças , enquanto se não casam, andam nuas. Depois de casadas aplicam a si um vestido pouco formoso, de folhas de árvores; e arrancam as sobrancelhas, as pestanas e a unha do polegar. Os seus cuidados não são mais que petiscar a miúdo, e beber, e gastar o tempo em divertimentos. E assim levam a vida tranquila e risonha.”* (Leite 1945: 274)

---

<sup>4</sup> O pajé Armando, é o único na aldeia que usa as unhas da mão compridas, e diz num comentário sobre os índios que foram embora de Rodelas, *“Aqueles que escaparam, não vieram mais para aqui não, desabou no mundo. A gente nossa aqui, tem gente no mundo muito longe. Ali na Santana, no Juazeiro, tinha uma família grande, caboclo legítimo daqui. A unha dele batia bem aqui, e aquilo era mole, o cabelo dele era fininho. Chamava Durvin. Tinha uma família grande lá.”*

<sup>5</sup> Existe uma família na aldeia Tuxá de Rodelas, em que uma índia casou com índio que é considerado descendente dos paiaiazes.

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. Não há registros escritos sobre esse deslocamento, e quando Garcia d’Ávila, e depois o primeiro missionário, o capuchinho francês Francisco Domfront, chegam na região, já encontraram índios habitando esse local. Essa história pode ser também referência ao deslocamento durante a presença dos missionários jesuítas, dos índios da aldeia Arninpó para a aldeia Rodela, aldeias vizinhas no Rio São Francisco, que ocorreu enquanto Francisco Rodela ainda era vivo e capitão do aldeamento. Nesse mesmo período, em 1700, como se verá melhor adiante, se registram 600 índios na aldeia Rodelas.

O primeiro registro oficial sobre Rodelas data de 1646, e se trata de um requerimento de uma sesmaria nessas terras reivindicando sua descoberta, feita por Garcia d’Ávila e Antonio Pereira, que teriam chegado até elas no processo de expansão de seus currais. Esse documento indica que eram muitas aldeias e a forma como essas terras eram apropriadas dos indígenas:

*“Dizem que o capitão Garcia d’Ávila e o Padre Antonio Pereira que eles têm descoberto o Rio São Francisco lá em cima no sertão, onde chamam aldeias de Rodelas, a qual terra descobriram eles suplicantes com muitos trabalhos que passaram de fomes e sedes, por ser todo aquele sertão falto de águas e mantimentos, abrindo novos caminhos por paragens onde nunca os houve e com muito risco de suas vidas e dispêndios de muita fazenda, resgates que deram ao gentio para poder obrigar ao conhecimento e povoação das ditas terras em que despenderam mais de 2 mil cruzados de fazendas e roupas com todas aquelas aldeias, que são muitas, e por meio das ditas dávidas os ditos índios como naturais e senhores das ditas terras lhes entregaram, e como tais as povoaram de gado.”*

( Calmon 1983: 71)

Segundo Pedro Calmon, Garcia d’Ávila também lutou na guerra contra os holandeses em 1641, mas não há nenhum registro que indique o seu encontro com o índio



Rodela durante esse período. Portanto, apesar de o primeiro registro oficial do encontro com os índios Rodela ser de 1646 e a fundação da primeira missão em 1671, antes de 1639, quando o índio Rodela ficou conhecido na guerra contra os holandeses, esses índios já deveriam ter tido algum tipo de contato com o colonizador. Provavelmente deviam fazer parte dos chamados índios aliados, que logo ficaram amigos dos portugueses e que segundo Perrone-Moisés eram importantes:

*“...tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles, também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas como europeus.”* (Perrone-Moisés 1992: 118)

Votorinno Regni também escreve que:

*“Os cariris do sertão baiano e do médio e baixo São Francisco se mantiveram em bom relacionamento com os portugueses, como foi observado pelo Pe. Fernam Cardim que os descreveu como amigos destes”.* (Regni 1988 vol 1: 134)

Em 22 de abril de 1651, manuscrito encontrado no Arquivo Público da Bahia, seção Colonial, 1813, 602, caderno 3, o Governador Geral João Rodrigues de Vasconcelos e Souza assina a carta de Confirmação das Sesmarias, dessa vez se referindo no singular, as “aldeias do Rodela”:

*“Faço saber, aos que esta Carta de Sesmaria virem, que o capitão Garcia d’Ávila e o padre Antonio Pereira me requereram em sua petição, como haviam alcançado na Capitania de Sergipe d’El Rei a sesmaria que ofereceram, de uma terra sita no Rio de São Francisco, **na parte onde chamam as aldeias do Rodela**, a qual eles tinham descoberto e povoado com muito dispêndio de sua fazenda, por meio da qual haviam facilitado aos moradores vizinhos o comércio com aquelas Aldeias, de que resultara muito proveito à Fazenda Real, e benefício desta República, e que por dito sertão ser falho de águas e pastos e se não poder povoar mais que a terra capaz de criar gados, em razão do que lhes fora concedida aquela sesmaria, me pediram lhes fizesse mercê confirmar a dita terra, e mandar passar novo Título nela, reservando sempre seu direito do tempo, que havia a estavam possuindo: e vista a informação que sobre este particular me fez o Procurador da*

*Fazenda Real deste Estado mostrar-me do dispêndio que têm feito, e ser grande o benefício, que se segue ao Serviço de Sua Majestade, que Deus guarde, de se povoarem aquelas terras, e serem pessoas beneméritas, que têm cabedal para as povoarem e haverem servido a Sua Majestade com satisfação, hei por bem, e lhes faço em Seu Real nome dar de sesmaria a terra que contém a sobredita carta, que dela lhes havia passado, que é toda a terra que se achar desde a primeira cachoeira, que o Rio São Francisco faz, por ele acima até ultrapassar a última Aldeia dos Caririguaçus, com as ilhas, pontas, enseadas, pastos, matos e água, que a dita terra em si tiver, e da dita cachoeira para baixo até entestar com terras que estejam povoadas, e para a banda do sul, que é o limite da Capitania de Sergipe Del Rei toda a terra, que se achar até entestar com o termo desta Bahia pelo termo que a divide no sertão, que é a terra que eles têm povoado, tudo forro, e isento, e livre, sem pagar foro, pensão, nem tributo algum, salvo o Dizimo a Deus, que pagarão dos frutos da terra e criações que houver, com cláusula de não prejudicar a Terceiros, e lhes ficar sempre salvo o direito da posse que tem das ditas terras, desde que as começaram povoar até o presente, sendo porém sempre obrigados a dar por elas caminhos livres ao Conselho para fontes, pontes e pedreiras. Pelo que mando aos Oficiais de Justiça, a que tocar metê-los de posse, lhes dê real, atual e efetiva, a todos os Ministros dela, a que o conhecimento desta com direito pertencer a cumpram, e guardem, e façam cumprir e guardar tão pontual e inteiramente como nela se contém, sem dúvida, embargo nem contradição alguma. Para firmeza do que a mandei passar sob meu Sinal e Selo de minhas Armas, a qual registrará nos Livros, a que tocar, e dentro em um ano nos da Fazenda Real deste Estado. Francisco Cardoso a fez nesta Cidade do São Salvador da Bahia de Todos os Santos, aos vinte e dois dias do mês de Abril, Ano de mil seiscentos e cinqüenta e hum, Bernardo Vieira Ravasco Secretário de Estado e Guerra de Suas Majestade neste Brasil, o fiz escreve ‘Conde de Castel-melhor’ carta de Sesmaria pela qual foi Vossa Excelência servido dar em nome de Sua Majestade as terras nela contidas ao Capitão Garcia a’Ávila e ao Padre Antônio Pereira pelos respetos acima declarados. Para Vossa Excelência ver.”*

A sesmaria concedida compreendia desde da primeira cachoeira, hoje conhecida pelo nome de Paulo Afonso, descendo o rio até “encontrar terras povoadas”, que seria até próximo ao litoral em Sergipe e até o Rio Real em direção ao sul, na Bahia, e subindo o rio

São Francisco até a última aldeia dos Caririguaçus, no Salitre, se estendendo até terras em Jacobina e Geremoabo. Desse modo, a concessão abrangia uma área muito superior as da “aldeias do Rodela” que se localizavam de Sorobabel a Pambu no lado da Bahia, e do lado Pernambucano do rio, da foz do Pajeú até Cabrobó em Pernambuco. Isso demonstra como as sesmarias eram estipuladas sem critérios, e talvez servissem de incentivo para a política de colonização onde os curraleiros desempenhavam um papel fundamental na ocupação e colonização para a Coroa Portuguesa. Segundo Nelson Barbalho, o “Sertão de Rodelas” chegou a atingir terras que hoje integram os estados do Maranhão, Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, sendo Garcia e Francisco d’Ávila provavelmente um dos primeiros grandes latifundiários do Brasil.

O índio Rodela, participou junto com os índios de sua aldeia, de outras guerras como aliados dos portugueses, e em 29 de agosto de 1674, devido sua participação nas guerras no sertão do Piauí, contra os “índios brabos”, ganha o título de capitão:

*“Patente de Cap. Dos índios da Aldea do Rodella no Ryo de S. Francisco provida em Francisco Rodella, Affonso Furtado de Castro de Mendonça. Por quanto convém prover o posto de capitam da Aldea do Rodella no Ryo de Sam Francisco, e que seja em pessoa de valor e experiência militar: tendo eu consideraçam ao bem que todas estas partes concorrem na de Francisco Rodela.....;.....obrigações que lhe tocarem a confiança que faço de seu procedimento... Hei por bem de o elleger e nomear como em virtude da presente elejo e nomeio capitam da referida Aldea para que como tal o seja, use e exerça com todas as honras, graças, franquezas e liberdade que lhe tocam e costumam gozar os mais capitaes de semelhantes aldeas deste Estado. Pelo que ...por me tido e ordeno aos officiais maiores emnores .... ordenaçã deste Estado.... honrem e estimem e refutem por tal Capitam da referida Aldea e os mais índios della façam o mesmo e obedeam como devem. E são obrigados. Para firmeza do que lhe mandei passar a presente sob meu sinal e sello de minhas armas a qual se registrará nos livros a que tocar. Antonio Garcia a fez nesta cidade de Salvador, Bahia de Todos os Santos, em os vinte e nove dias do mez de agosto. Anno de mil seiscentos e settenta e quatro. Bernardo Vieyra Ravasco a fiz escrever, Affonso Furtado de Castro Ryo de Medonça.”*<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Documento localizado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro : BN/DRD/DINF 055/96  
Ref:BN:PB-365/9659

Os índios rodeleiros participaram ainda de outras guerras, novamente ao lado dos colonizadores.

## 1.2 A Primeira Missão

Frei Francisco de Domfront, capuchinho francês, foi o primeiro a fundar uma missão nas aldeias dos índios de Rodelas. Frei Francisco Domfront não deixou nenhum escrito sobre seus 14 anos de trabalho, e não se sabe ao certo onde iniciou sua catequese, mas segundo Barbosa Lima Sobrinho ( Nantes 1979 ) e Pietro Vittorino Regni ( Regni 1988 vol 1) seria algum lugar próximo onde hoje se encontra a cidade de Belém do São Francisco, na ilha de Jatinã<sup>7</sup>. Sobre a presença do Frei Francisco Domfront, Regni escreve que:

*“Com relação a atividade desenvolvida por fr. Francisco de Domfront entre os Rodelas, sabemos somente o que é relatado por fr. Martinho de Nantes. Em 1677 , ele se achava certamente naquela missão. E é igualmente certo que, pelo fim de 1686, não trabalhava mais aqui no Brasil. Os documentos daquela época não falam de outros capuchinhos franceses que o tenham substituído ali, por isso, é lícito se supor que seus sucessores imediatos foram os jesuítas, cuja atividade no sertão dos Rodelas remonta a 1685, ao tempo da visita do padre João de Barros e de seu confrade à missão francesa de Aracapé.” ( Regni 1988 vol 1: 215 )*

Em meados de 1672, Fr Martinho de Nantes escreve tê-lo encontrado em Recife, onde procurava resolver problemas relacionados a sua missão e garantir seus mantimentos,

---

<sup>7</sup> Antes da construção da barragem de Itaparica, ainda havia a povoação de Jatinã, cinco léguas abaixo de Belém do São Francisco, e meia légua acima de Rodelas , segundo Justiano da Fonseca. A população de Jatinã, vinha de canoa fazer feira e “vender produtos molhados e comprar produtos secos” “Seu nome pode ter vindo da Nossa Senhora de Belém, padroeira da missão da aldeia de Acará, uma ilha muito próxima da cidade hoje denominada ilha das Missões.” ( Fonseca 1996: 23) A ilha de Jatinã ficava entre a povoação de Jatinã e local chamado de Jacó na Bahia.

pois de 1656 a 1701 a missão baiana tinha sua vinculação eclesiástica administrativa em Pernambuco, onde havia o Hospício dos Capuchinhos. Para Martinho Nantes, Frei Francisco de Domfront teria chegado ao Brasil em 1669, e supõe, afirmando não saber a data exata, que teria começado sua catequese por volta de 1671. Segundo Regni (1988) o Frei Francisco Domfront também teria sido *“envolvido na denúncia que, exatamente naquele período, foi levantada contra os missionários franceses por João Fernandes Vieira, o velho herói da libertação pernambucana.”* ( Regni 1988 vol 1: 45). Essas denúncias colocavam em dúvida a confiabilidade do trabalho dos capuchinhos franceses, que estariam servindo a interesses da França, sendo uma ameaça ao projeto de colonização português. Essas denúncias eram atenuadas, como relata o missionário Martinho de Nantes ( Nantes 1979), devido ao grande respeito das autoridades governamentais portuguesas aos missionários capuchinhos franceses, devido sua colaboração no envio de indígenas na guerra contra os holandeses.

Como escreve Fonseca, se baseando numa carta escrita pelo Governador-Geral Afonso Furtado de Mendonça, em 09 de setembro de 1674, essa denúncia é desconsiderada e *“grande amigo das missões, aconselhou ao governador da província pernambucana a não tomar armas que serviam para a segurança das aldeias contra a invasão dos bárbaros. Ao contrário, ia adiante a orientação, era preciso apoiar os missionários no serviço de evangelização que isso seria do agrado do rei”* ( Fonseca 1996: 81)

Sua missão tinha, pelo menos a partir de 1677, segundo Regni (1988), o aldeamento Rodela como centro das missões, que incluíam as ilhas da vizinhança conhecidas por Jatinã e Araticu e ainda outras menores, além da aldeia de Jatinã, em terra firme pernambucana, hoje cidade de Belém do São Francisco. Não há nenhum registro dessa época que se referisse a nação indígena a qual pertenceria os índios Rodela. A referência mais próxima seria de Martinho de Nantes em 1672 que escreve sobre sua chegada na ilha de Pambu, mais tarde chamada Assunção<sup>8</sup>, na jurisdição de Cabrobó, que também era considerada área dos índios Rodela segundo Barbalho (1982):

---

<sup>8</sup> Embora atualmente alguns autores indiquem que o aldeamento Pambu, se localiza onde hoje se encontram os índios Tumbalalá, preferi usar a indicação de Justiano da Fonseca, que propõe que a ilha de Pambu, seria a atual ilha de Assunção. Fonseca é natural da cidade de Rodelas , nascendo no início do século

*“ Manifestou toda sua alegria e me pediu para que me instalasse na ilha de Pambu, bem defronte, onde havia uma bonita aldeia de cariris” ( Nantes 1979: 36 ).*

A ordem dos capuchos franceses tinham somente três missionários atuando na região, entre as ilhas de Pambu e Aracapá, um em Rodelas e ilhas vizinhas, e outro em Sergipe, com os Aramurus. A Coroa dificultava e mais tarde proibiu a entrada de novos capuchinhos franceses receando que através deles a França penetrasse no Brasil. Se desejava a repatriação desses missionários, que foram retornando para sua terra natal aos poucos, sendo o último em 1702.

Sendo assim em 1685, sentindo a necessidade de ter mais missionários para atuar nas missões, e não podendo contar com outros da sua própria ordem religiosa, os capuchinhos franceses solicitaram o auxílio dos jesuítas. Dessa maneira, dois jesuítas da Companhia de Jesus ficaram com os capuchinhos durante três meses nas aldeias de Pambu e Rodelas, no São Francisco. Talvez aí tenha se iniciado o processo de transição das missões capuchinhas para os jesuítas.

### **1.3 O Aldeamento Missionário Jesuíta**

O Pe Serafim Leite afirma que:

*“O fundador das missões de Rodelas, da Companhia, foi o P João de Barros, que já desde 1669 fala da Aldeia de Sorobeba, com a qual estava em contato.” ( Leite 1945: 293 )*

---

passado. Conhece bem a região, e cita que em frente a atual Ilha de Assunção e a cidade de Cabrobó no lado baiano, ainda existe hoje um povoado chamado Pambu, e baseando-se nisso sugere que em frente se localizaria então a ilha de Pambu, atual Ilha de Assunção. Ainda segundo Fonseca, a capela de Pambu referida por Martinho de Nantes, na sua chegada no São Francisco, ainda hoje se encontra nesse povoado, embora agora feita por tijolos e diz que *“ainda lá está, pequenina e bela recebendo de mais de trinta léguas em redor, os romeiros que vão pagar promessas e orar ao seu milagroso Santo Antônio do Pambu, capaz de obrar milagres a léguas de distância.”* ( Fonseca 1996: 35) O povoado de Pambu pertence hoje ao município de Curaçá, tornando-se freguesia em 1714 e em 1722 sendo incluído na jurisdição de Jacobina. Em 1724 era elevado a distrito, transformando-se em vila e julgado em 1872.( Fonseca 1996: 35 )

O Pe João de Barros foi professor de Teologia no colégio de Olinda até o ano 1681, depois retornando ao seu trabalho missionário junto aos Cariri. A partir daí, segundo Serafim Leite, estreitou ainda mais as suas relações com os índios do São Francisco, *“fundando, uma após outra, as aldeias dos Acarás e dos Procás.”* Ainda indica que outras possíveis aldeias fundadas por João de Barros seriam as de Caruru e Arnipó<sup>9</sup>. Sendo assim, a partir das informações de Serafim Leite, o Pe João de Barros da Companhia de Jesus, seria o fundador das aldeias de Acará, Sorobabé, Caruru e Arnipó. Não há referências dessas aldeias no período das missões capuchinhas francesas. Em 1685, o Pe João de Barros residindo em Rodelas, assumia e administrava oficialmente essa e as outras quatro novas aldeias fundadas.

Dessa maneira, os jesuítas da Companhia de Jesus, ampliaram para cinco os aldeamentos. Serafim Leite na ânuia de 1690 – 1691, registra a morte do Pe João de Barros e escreve sobre a situação das cinco aldeias:

*“Ao presente são 3.900 almas, divididas em duas Aldeias maiores e três menores. Os Padres assistiram até agora em uma principal e visitavam as outras. Agora assistirão as duas, ainda que uns sejam Acarases e outros Procases, diferentes na língua para dobrar o merecimento do trabalho.”* (Leite 1945: 295)

Após sua morte a aldeia de Arnipó será anexada a de Rodelas, e mais tarde a aldeia de Cururu será incorporada pela Sorobabé, na tentativa dos missionários de protegerem as índias do assédio sexual dos brancos, como descreve Serafim Leite:

*“No Rio São Francisco foram vexados os Padres Missionários e os índios da aldeia de Caruru pelos curraleiros vizinhos, por os padres se recusarem a administrar os sacramentos aos que viviam impunemente em pecado público. Obrigados a buscar sítio diferente para a aldeia, onde pudessem tranquilamente servir a Deus e à salvação dos índios, que lhes incumbia converter, andaram em vão mais de 200 léguas, entre idas e*

---

<sup>9</sup> Segundo Justiano onde se localizava a aldeia de Arnipó, hoje se encontra uma povoação com o mesmo nome. Relata que alcançou quando a povoação de Arnipó era onde se atravessava o gado de Rodelas, Curaçá, Juazeiro, Jaguarari, Senhor do Bonfim e Campo Formoso, localizados na Bahia, para a margem pernambucana do rio São Francisco. O gado era levado para a feira de Arco Verde que era um entreposto de Recife.

*vindas, para pedir socorro aos senhores das terras, contra os inimigos que confiavam na audácia sem se guiar pela razão” ( Leite 1945: 299 )*

Assim, se estabelecem três residências jesuíticas nessa região, uma em Acará, outra em Sorobabé, e a última em Rodelas onde se encontrava o Superior da Missão e um missionário auxiliar. A ilha de Acará, segundo Fonseca, é onde fica a chamada ilha da Missão, defronte ao local que atualmente se chama de Porto da Missão na Bahia; e Sorobabé, atualmente inundada pela barragem de Itaparica, ficava em frente a foz do Pajeú localizado na margem pernambucana do rio São Francisco.

Desse modo, é com os jesuítas que aparecem os primeiros registros denominando os índios Rodela como pertencentes a nação Procá, como também o nome da aldeia de Curumbabá em lugar de Rodelas, que desaparece nesse período, embora sempre citem vinculados a ela, a aldeia de Acará e de Sorobabé. O nome Curumbabá desaparecerá definitivamente quando assumem as missões os capuchinhos italianos em 1713, substituindo os Franciscanos e Carmelitas.

Segundo a pesquisa de Regni (1988), os índios nesse período viviam muito precariamente e com fome, sem terras para cultivar e sem áreas onde pudessem caçar, pois todas estavam ocupadas pelos curraleiros, utilizando-as como pasto para suas criações. Os homens eram constantemente levados nas “guerras justas” contra os índios “brabos”, para expandir e assegurar o território para os colonizadores, transformando a aldeia numa povoação formada por mulheres, velhos e crianças ( Regni 1988 vol 1: 97).

Sobre esses combates Felisbello Freire ( 1906)menciona alguns como:

*“Para vencer os índios de Orobó... O governo da Bahia chegou ao extremo, em assento de 14 de março 1669, a declarar “guerra justa” aos índios e mandar cativá-los. Fato igual dera-se para a conquista de Sergipe, quase um século antes. Estava legislado o cativo dos índios de Orobó, devendo concorrer à guerra todos os lavradores que precisam de escravos. Em 1673 estavam vencidos os índios e distribuídos como escravos por entre os cabos de guerra, em número de mil e quinhentos.” ( Freire 1906: 102 )*



O autor informa sobre outras guerras como a bandeira comandada por Fernão Carrilho contra os índios de Geremoabo, hoje um município, no sertão da Bahia, também em 1669 (Freire 1906: 102), ou ainda a bandeira de João Amaro para atacar índios revoltosos, saindo de São Paulo em 18 de junho de 1693, que foi:

*“percorrendo os sertões ao poente do Rio S. Francisco e norte dos limites da Bahia, matando e apreendendo selvagens, destruindo-lhes todas as aldeias, e abrindo estradas para estabelecer pelo interior comunicações com aquela Capitania. Remeteram-se para a capital os prisioneiros, que foram em tão grande número, que os melhores não deram mais de 20 cruzados por cabeça, vendendo-se a maior parte por metade. Não era João Amaro homem, que, satisfizesse com atravessar uma vez o país, fez a tarefa conscientemente explorando-a em todos os sentidos, limpando-a tão bem de selvagens, que por mais de meio século não se tornou mais a ouvir falar neles.”* ( Freire 1906: 102 )

Ainda relata outras “guerras justas” que foram comandadas por Francisco Dias d’Ávila:

*“Em 1678 o mesmo coronel ( Francisco Dias d’Ávila) comunicava ao governador o procedimento dos Índios Quesquês do rio Pajeú, pedindo que contra eles se declarasse guerra justa, a fim de conquistar o território por eles habitado e cativá-los, como fez.” “A entrada de Francisco Dias d’Ávila a que atrás nos referimos, foi motivada pela invasão dos Galaches nas povoações do sul do rio S. Francisco, destruindo para mais de 40 currais, os quais desceram em 60 canoas de umas ilhas. Encontraram a resistência do capitão-mor Domingos Rodrigues. Francisco Dias d’Ávila ofereceu-se então para ir vencê-los e o alcançou.”*

Informa também que além dos mortos em combate, teriam sido degolados 180 índios depois de rendidos, sendo que o mesmo Francisco Dias d’Ávila degolaria 500 índios também rendidos na guerra do Salitre em 1676, como conta Martinho de Nantes, na sua relação (Nantes 1979). Além da perda de muitos homens nas guerras, Regni também escreve que:

*“ mais do que a caça ao índio com a finalidade de mão-de-obra indígena, desnecessária para o cuidado do gado que, vivendo à solta, não carecia de muitos*

*empregados, aos criadores interessavam as vastas terras dos índios para nelas colocar suas manadas de bois e cavalos. Por outro lado, para os índios, cujos meios de subsistência provinham da caça, da pesca e dos frutos espontâneos da natureza, a posse de grandes áreas era condição indispensável à vida, por isso necessitavam sempre de novas reservas para desfrutarem, quando se esgotavam aquelas onde se achavam” ( Regni 1988 vol 1: 125)*

Diante dessa situação os jesuítas decidiram solicitar ao governo uma área para os índios e para o trabalho missionário. Se estabelece em 1680 uma lei que garante um território aos índios dessas missões. Nessa época o superior residente na aldeia Rodelas era o ex auxiliar Pe. Felipe Bourel. Seguindo as determinações da Coroa, o Governador João de Lencastro manda demarcar as terras requeridas, enviando um documento em 1696 aos jesuítas, que teriam a incumbência de executar a demarcação. Esse documento contém importantes informações não só sobre o nome das ilhas que faziam parte de cada aldeamento, do número populacional dessas aldeias, como os costumes de plantio nas margens do rio:

*“Por quanto me consta que os índios das de Achará e da Rodela e os do Caruru que ao presente assistem na ilha do Zorobabé com outras a estas ultimamente agregadas por minha ordem debaixo da administração dos Padres da Companhia de Jesus no rio de S. Francisco, não tem distrito bastante, certo e livre, de terras para sua vivenda, em que possam fazer pacificamente as suas lavouras como manda Sua majestade, que Deus guarde, e eles e os Padres seus administradores, por este respeito padecem moléstias, e desinquietações contínuas dos moradores e vizinhos que com éguas, gados e ruim vizinhança os perturbam, por isso, em execução da mesma lei de S. Majestade, atendendo ao número dos índios , que atualmente estão nas ditas aldeias, e que agora e pelo tempo futuro a elas se hão de agregar de outras aldeias menores e ranchos espalhados de tapuias sem doutrina e direção por este sertão, para atalhar os ditos inconvenientes e perturbações, sinalo por distrito dos que moram na aldeia de Achará, que são quase seiscentas almas, a ilha chamada das éguas , a do Achará, e a de Uxucu e a do Caburé. E , porque umas das ilhas são de ribanceiras altas, outras alcantiladas e outras salitradas, e por razão da sua esterilidade os índios comumente plantam só na borda do rio, por isso,*

*sinalo de mais para a sua suficiente vivenda uma légua em quadra na terra firme da parte da Bahia, cuja demarcação começará imediatamente de frente na mesma ilha de Achará em que está situada a aldeia.*

*E logo a aldeia de Rodelas a que ordenei se juntassem os índios de outra aldeia do Herenipó, sinalo por distrito as ilhas que se chamam Jetinã, Vacuyuviri, Viri Pequeno, Pedra e Araticu. E porque além da esterilidade, a qualidade da terra acima referida, a primeira destas ilhas não chega a légua inteira e cinco delas a quarto de légua, e a dita aldeia de Rodelas, com a nova agregação dos índios de Herenipó, conta quase seiscentas almas, por isso também a essa aldeia sinalo de mais de uma légua em quadro na terra firme da parte do território da Bahia, cuja demarcação começará imediatamente de frente da dita ilha que chamam de Jetinã.*

*E aos índios da aldeia de Caruru, que passaram por minha ordem, a se agregarem a outra aldeia de Zorobabé, sinalo por seu distrito a ilha que chamam Zorobabé, com duas outras menores adjacentes. E porque o número dos índios chega a quase novecentas almas, e a principal das três ilhas não chega a légua inteira com os mesmos inconvenientes de esterilidade já referidos, por isso, a esta aldeia mais numerosa que as outras, sinalo também em terra firme da parte do território da Bahia uma légua e meia em quadra, cuja demarcação começará “de frente da dita ilha de Zorobabé”. ( Regni 1988 vol 1: 325 anexo no 3 a consulta do Cons. Ultramarino de 18 06 1696 – AHU PA Bahia)*

Esse período é marcado pelas “guerras justas” contra os índios que resistiam ao aldeamento, chamado de índios “brabos”. No final dos combates os “homens de armas” eram mortos mesmo quando se entregavam, enquanto outros fugiam e entravam sertão adentro para se esconder. Os velhos, mulheres e crianças eram utilizados como mão de obra escrava ou transferidos para algum aldeamento missionário. (Cunha 1992: 118) Provavelmente os aldeamentos de Acará, Sorobabel e Rodelas , atenderiam essa demanda, sendo essa a razão para o Governador João de Lencastro assegurar uma área para atender “ao número dos índios , que atualmente estão nas ditas aldeias, e que agora e pelo tempo futuro a elas se hão de agregar de outras aldeias menores e ranchos espalhados de tapuias sem doutrina e direção por este sertão, para atalhar os ditos inconvenientes e perturbações”. Nesses aldeamentos se juntavam povos indígenas de diferentes nações,

tanto devido a reterritorialização promovida pelas missões, unindo ou separando aldeamentos segundo seus interesses, como também pela incorporação de índios “brabos” derrotados em guerras ou apreendidos no meio do sertão.

O Padre Felipe Bourel, superior da Missão de Rodelas, de acordo com Serafim Leite, após receber autorização do Padre provincial, cumpre a lei prescrita pela Coroa, marcando com cruzes os limites territoriais definidos. Demarca no dia 19 de julho a aldeia Acará, dia 21 a aldeia Rodelas, e no dia 24 a aldeia de Zorobabé.

As “Mulheres da Torre”, Leonor Pereira Marinho, viúva de Francisco Dias d’Ávila e Catarina Fogaça, viúva de Vasco Marinho Falcão, resolvem expulsar os jesuítas da região e ordenam ao procurador dos Ávilas, o sargento-mor Antônio Gomes Sá, que organizasse o que fosse necessário para esse objetivo. Já no dia 23 de julho, ainda segundo o relato de Serafim Leite, o índio Capitão Fernandinho passa pela região, sob as ordens da Casa da Torre, avisando que o procurador realizará no dia 24 uma reunião com os rendeiros e os índios capitaneados para planejar a expulsão dos jesuítas durante os dias 25 e 26 do mesmo mês.

Expulsam no dia 26 pela manhã o padre Francisco Inácio, missionário de Acará, logo após ele concluir a missa. Colocam ele numa canoa rio abaixo somente com a roupa do corpo. Esse caso é contado principalmente por jovens Tuxás. nos dias de hoje, com outra versão. O episódio é relatado como um episódio de bravura dos índios Tuxás, que teriam expulsado a força, e deixado a deriva sozinho numa canoa rio abaixo, um padre que maltratava e aplicava castigos aos índios e que abusava das índias sexualmente. Até que um dia o cacique Bidu explicou que a história era contada errada, e que na verdade isso tinha ocorrido com um padre que era bom, e que foi expulso por uma briga com os brancos. Não há registros históricos e documentais de algum outro padre que teria sido expulso dessa forma<sup>10</sup>.

Dando prosseguimento a retirada dos jesuítas, nesse mesmo dia, Serafim Leite registra:

*“Os índios depois de roubada a roça do padre, em que tinha seu sustento para mais de um ano, vieram por terra, achando, nas três fazendas da Casa da Torre, que há entre*

---

<sup>10</sup> Talvez o padre ruim seja uma referência ao Frei Carlos de S. Seconda, capuchinho italiano que administrou a missão de rodelas em 1759, e dizem que sofria de doença mental. ( Regni 1988)

*Acará até Curumbabá, já as vacas mortas pelos vaqueiros para a matalotagem dos índios. Às três horas da tarde apareceram os mesmos índios no Curumbabá. E vindo na frente o Capitão da aldeia de Acará, por nome Ventura da Cruz, entrou em casa dos padres dizendo ao Padre Agostinho Correia, da Companhia de Jesus, missionário da dita aldeia de Curumbabá, que os brancos lhes ameaçavam de morte por amor das terras que tomavam, se não botassem os padres para fora, e, sendo assim, melhor era que despejassem os padres. Entretanto, acudiu o sargento-mor da dita Aldeia, por nome Francisco Pereira Rodela, índio, o qual duas vezes se ofereceu aos padres, querendo puxar pela catana para defendê-los, mas os padres sossegaram-no, para evitar maiores males.”* (Leite 1945: 302)

No dia 27, o padre João Guinzel, missionário da aldeia Sorobabé/Caruru, depois da missa, é intimado pelo capitão índio da “nação Tacuruba”<sup>11</sup>, a ir embora da missão antes da chegada dos brancos, dizendo também que estavam sofrendo ameaças dos brancos para não protegerem os padres. Após a expulsão dos jesuítas, derrubaram a sua residência e a igreja.

Os padres solicitam o auxílio do arcebispo e do Governador Geral, e um relatório dos jesuítas é enviado ao Conselho Ultramarino. Em resposta, o Rei expede uma ordem para que os prejuízos sejam indenizados e que os padres retornassem as suas missões. Nesse sentido, procurando o Rei contornar o conflito, a 23 de novembro de 1700 passa um alvará que em forma de lei, copilado por Leite (1945), diz:

*“que por ser justo se dê toda providência necessária à sustentação para os Índios e Missionários, que assistem nos dilatados sertões dêste Estado do Brasil, sôbre que se têm passado repetidas ordens, e se não executam por repugnância dos donatários e sesmeiros, que possuem as ditas terras dos mesmos sertões, hei por bem e mando que a cada missão se dê uma légua de terra em quadra para sustentação dos Índios e Missionários.”* (Leite 1945: 307)

Segundo ainda Leite (1945), a lei determinava que as aldeias tivessem ao menos cem casais, e na medida que a população aumentasse, poderiam constituir novas aldeias de

---

<sup>11</sup> Existe hoje um povoado ou município chamado Itacuruba, que os Tuxás dizem terem muitos descendentes de índios

uma légua de terra onde quisessem, “ouvida as Junta das Missões”. Ainda havia uma cláusula importante que dizia:

*“advertindo-se que para cada Aldeia, e não para o Missionário, mando dar estas terras, porque pertencem aos Índios e não a eles, e porque tendo-as os Índios, as ficam logrando os Missionários no que lhes fôr necessário para ajudar seu sustento e para o ornato e custeio das Igrejas”* (Leite 1945: 307)

Mesmo assim os padres decidem não retornar as aldeias pois não conseguem as garantias desejadas de ação e liberdade para continuação do seu trabalho missionário na região. Mais uma vez prevalece a força da Casa da Torre sobre as decisões da Coroa Portuguesa. Em Regni (1988) se encontra transcrito a carta onde o Padre Alexandre de Gusmão informa sua recusa:

*“E a nós também se havemos de ter uma contínua desinquietação dos currais, bois, éguas e vaqueiros vizinhos, contra o costume das outras aldeias, que têm distrito desimpedido; e se hão de ver esses exemplos repetidos e impunidos; e se havemos de ser missionários da Casa da Torre a seu mando e não missionários da Companhia à ordem e obediência unicamente de Sua Majestade e de quem está em seu lugar, para bem dos índios – não nos convém voltar.”* ( Regni 1988 vol 1: 128 – rodapé , transcrevendo AHU PA Bahia, ano 1697 e Anais )

No final do relato sobre esse episódio Serafim Leite escreve sobre a continuidade das missões jesuíticas, demonstrando mais uma forma de deslocamento populacional de índios, que ora se mudavam por causa dos governos, sesmeiros ou missionários. Nesse caso, os índios de Rodela se transferem para onde missionários jesuítas mantinham as missões:

*“Entretanto, encerrado o episódio de Rodelas, os jesuítas concentraram-se em obra estável e duradoura, em plenos sertões, a meia distância, entre a Bahia e o rio S. Francisco, nas aldeias dos Quiriris, já então existentes e donde partira o surto para estas de Rodelas no S. Francisco.”* ( Leite 1945: 310 )

A região ficará quatro anos sem missionários, até a chegada dos Carmelitas.

#### 1.4 Os breves aldeamentos dos Franciscanos e Carmelitas

Após a expulsão dos jesuítas, se inicia uma disputa entre a Coroa e a casa da Torre para escolher quem seriam os próximos missionários que atuariam na região. A Coroa estava contrariada com o acontecido com os jesuítas, mas ao mesmo tempo, não queria se confrontar com os curraleiros, que lhe haviam prestado importantes serviços para a colonização e ocupação portuguesa do sertão brasileiro. A Coroa pretendia enviar os Carmelitas de Santa Teresa, mas com o argumento que essa ordem religiosa não teria missionários suficientes para assumir as missões, acata a vontade dos curraleiros permitindo que os São Franciscanos atuassem nas ilhas de Acará e Sorobabé. Rodelas, nesse período, permaneceria sem a presença de missionários.

O El-Rei Pedro II resolve substituir os missionários São Franciscanos pelos da ordem das Carmelitas, mesmo após as “Mulheres da Torre” se colocarem a disposição de arcarem com os custos caso fosse aceito a permanência dos primeiros. No dia 8 de fevereiro de 1700, O Conselho Ultramarino oferece apoio para a instalação dos carmelitas. Em 1702 assumem Arnipó, Curumbabá e Acará e logo depois a missão de Porto da Folha em Sergipe, Pacatuba, Pambu e as ilhas de Irapuá e Cavalos na região de Aracapá. Os Franciscanos continuariam em Curral dos Bois e Pontal e em Sorobabel ( Sobrinho 1950).

Fonseca transcreve um trecho da carta enviada pelo Pe André de S. Batista, para o El-Rei Dom Pedro II, destacando três missões relacionadas a Rodelas de uma lista de nove que foram assumidas pelos carmelitas, datada de 20 de setembro de 1702. Nesse documento, ao invés de procá, aparece a grafia porcaz:

*“1 – A missão de Curumbabá, em que assistiram os Muitos Reverendos Padres da Companhia de Jesus, a qual fica em terra firme da parte da Bahia; a nação dos índios que nela assistem se chama porcaz.*

*2 – A missão de Aranhóp da mesma nação de índios, em terra firme foi administrada pelos Reverendos Padres da Companhia de Jesus a uma légua da acima referida.*

*3 – A missão da ilha de Axará com invocação de Belém da mesma nação porcaz, na qual assistiram os Reverendos padres da Companhia de Jesus.” ( Regni 1988 vol 1: 323)*

A Casa da Torre, contrariada com a presença dos carmelitas começa a hostilizá-los de diversas maneiras e a “difamar” seu trabalho, e segundo Regni (1988):

*“As queixas chegaram até a Corte de Lisboa e provocaram a intervenção do Rei, que deu ordens bem definidas sobre administração das aldeias e solicitou a reforma da “Religião do Carmo”, se isto fosse necessário. ... os carmelitas não eram os únicos a ter pouca reputação naquele período. O clima de preconceitos, de suspeitas e de desconfiança abrangia também outros setores do clero secular.”* ( Regni 1988 vol 1: 251)

Nesse processo de descontentamento, devido a boa reputação que tinham os capuchinhos, começaram a ser lembrados e seu retorno solicitado:

*“Deste renovado clima de simpatia para com os capuchinhos, em que nos parece descobrir as premissas de sua retomada de atividade missionária no Brasil, há importantes testemunhas nos documentos oficiais. Conhecemos , por exemplo, o parecer do Ministro Conselheiro do estado de Corte de Lisboa, Antônio Luiz de Menezes, que apresentando ao Rei, em 1709, um detalhado programa sobre a organização do distrito de Minas Gerais, entre outras coisas, sugeria medidas aptas a fecharem as portas da zona de mineração aos representantes do clero secular e regular que não tivessem incumbência puramente espirituais ou que não fossem de bom exemplo e as abrisse , ao invés, aos ‘borbônios’ italianos, tão beneméritos pelo trabalho desenvolvido e que estavam desenvolvendo noutras colônias portuguesas.”* ( Regni 1988 vol 1: 251)

O procurador das missões e superior do hospício dos capuchinhos italianos de Lisboa, fr. Jerônimo de Gênovaes, foi importante para convencer a Coroa Portuguesa, e após realizar um pedido formal, é publicado um decreto régio em 18 de março de 1709, autorizando o Governo de Pernambuco a entregar aos capuchinhos italianos o Hospício da Penha ( Regni 1988). Em 1713, os capuchinhos italianos assumem a missão de Rodelas.



## 1.5 Os Capuchinhos Italianos, a Lei de Terras de 1850 e a extinção dos aldeamentos

A partir de 1713 os capuchinhos italianos assumem as missões do São Francisco, e as administraram por cerca de 150 anos. Os missionários capuchinhos italianos estavam em missões na ilha de S. Tomé, na África, onde o clero ordinário se encontrava em crise. Diante desse quadro, o Procurador Geral solicita que fossem trazidos da ilha de S. Tomé para as missões do São Francisco, os missionários que estivessem ociosos, sendo transferidos para a Bahia em 1710 ( Regni 1988 vol 2: 32). O próprio Garcia d'Ávila Pereira, agora chefe da Casa da Torre, custeou todas as despesas de manutenção. A preservação dos aldeamentos eram de seu próprio interesse, pois eram fundamentais para o “amansamento” e controle dos índios, tanto para servirem como mão de obra local, enviá-los a guerras quando necessário e evitar que se espalhassem pelo sertão, criando problemas para os curraleiros. Como demonstra Regni (1988 vol 2: 33), a atuação e presença dos capuchinhos italianos foi inconstante, a começar pela morte de alguns logo no início das missões, devido as precárias condições de saúde com que chegaram do apostolado na África ou pela idade avançada que tinham. Com os capuchinhos Italianos, desaparece definitivamente o uso do nome Curumbabá, retornando a denominação de Rodelas, continuando esta sendo o centro da catequese dos aldeamentos vizinhos. Sorobabel continuará sob a administração dos São Franciscanos.

O primeiro missionário que assume Rodelas e Acará, em 1713, se chama Hipólito de Borgo S. Donnino para Rodelas e Acará. Após sua morte, em 1717, chegam a Rodelas o Frei Bernardino de Milão e Fr. Jerônimo de Matera, assumindo em 1720 a missão. Nesse período Rodelas tinha “722 almas” ( Regni 1988 vol 2: 39).

Em 1725 começa a separação jurisdicional entre Bahia e Pernambuco e a disputa pelas missões no rio São Francisco. Em 1728 , o Hospício de Pernambuco reivindica a administração das aldeias que se localizam nas ilhas do São Francisco, que pertencem ao território pernambucano mas permaneciam jurisdicionadas pelo Hospício da Bahia. Essa disputa entre os dois hospícios com a permanente mudança de missionários, prejudicavam o aprendizado dos vários dialetos e línguas cariris existentes, dificultando o trabalho missionário. (Regni 1988 vol 2: 34) Não há um estudo mais aprofundado para saber se essas diversas línguas são variações de um tronco linguístico Kariri, ou se seriam devido a

reunião ao longo do tempo de diversos povos de nações indígenas diferentes em torno das missões. No entanto, no século XVIII, o idioma deveria ser ainda muito presente na vida desses povos, na medida que Regni (1988 vol 2: 96) assinala o seu aprendizado como importante para o trabalho de catequese.

Ainda nesse período, Freire descreve mais uma guerra comandada pela Casa da Torre, sendo agora Garcia d'Ávila Pereira seu chefe, no ano de 1720, com a participação de um índio chamado Francisco Dias Mataroá, de Rodelas, conhecido como o “governador dos índios”:

*“pediu auxílio contra os índios do Piauí que prejudicavam os currais que por aí possuía -<in> era uma revolta dos desterrados e famintos índios chamados de corso, que sem outro meio de vida, matavam gado para alimentar-se – e então teve o concurso de João Barbosa Ravelo, do mestre de campo Gonçalo da Costa Timudo, do governador dos índios Francisco Dias Mataroá, do sargento-mor Francisco de Xavier Pinto e Miguel de Abreu Sepúlveda e dos franciscanos e capuchinhos da Piedade. Em auxílio dessa expedição foram os índios da aldeia de Geremoabo, sob a direção do mestre de campo Gonçalo da Costa Timudo e das aldeias desde Curral dos Bois até os de Inhunhum.”*  
(Freire 1906: 191 )

E continuando o relato, registra um caso raro, em que esse índio de Rodelas se rebelou contra os portugueses a favor dos “índios brabos”:

*“Continuava Garcia d'Ávila ( Pereira) ainda em 1723 na conquista dos índios do Piauí, com o fim de estabelecer uma grande aldeia, sem os vencer, em vista da demora dos auxílios que devia ter, segundo as ordens do governo, principalmente do mestre de Campo João Dias. E então, os índios das aldeias de Pontal e Rodelas faziam causa comum com os seus irmãos do Piauí. A esse primeiro grupo de guerreiros reuniu-se o célebre governador de tribos mataroá e os missionários capuchinhos.”*( Freire 1906: 193 )

Em 1728, outro índio com o mesmo sobrenome, provavelmente parente de Francisco Dias Mataroá, é citado por Regni (1988: 96) como “governador geral dos índios” dos aldeamentos capuchos no São Francisco. Seu nome é Jorge Dias de Carvalho Mataroá, e seria uma autoridade superior aos capitão-mor que comandavam cada aldeia. Não se sabe

ao certo se mataroá faria parte do nome desse índio, ou se tratava de referência a seu posto de liderança, uma vez que só é encontrada essa designação durante esse período, desaparecendo posteriormente. Regni (1988) publica uma tradução portuguesa do trecho escrito em latim no original de Fr Romoaldo Donnino que relata:

*“Na aldeia de Rodelas reside o chefe supremo da família Mataroha ( sic), ele mesmo da raça índia, que exerce autoridade e inculca grande temor entre os seus indígenas. Nas outras aldeias há um chefe inferior , com o título de capitão-mor. Em cada uma delas ( como nas outras de outras ordens ) o missionário desempenha o papel de pároco **in spiritualibus** , de pai dos negócios familiares e de governador na parte civil. E isto por decreto do Rei.”* (Regni 1988 vol 2: 97)

O Frei Bernardino de Milão envia o Jorge Dias de Carvalho Mataroá para solucionar uma contenda ocorrida com índios no lado pernambucano. A forma violenta com que este agiu para resolver o problema gera um conflito entre os governadores da Bahia e o de Pernambuco e termina com a prisão do mataroá. Desse litígio o Governador de Pernambuco, Eduardo André Pereira, exige a separação jurisdicional entre os aldeamentos dos diferentes territórios e a obediência dentro da sua jurisdição ao capitão-mor escolhido por ele, Diogo Álvares de Oliveira. Dessa maneira as aldeias de Acará, e provavelmente as ilhas de Jatinã, Vacayuviri, Veri Pequeno, Araticu e Pedra, se desvinculam do centro missionário de Rodelas, e a sua população de “722 almas” passa a ser de cerca de 200 almas. Apesar de não pertencer a jurisdição da Bahia, tudo indica que os índios da missão de Rodelas, continuaram ocupando as ilhas próximas no território pernambucano.

Depois desse episódio, em 1729, o Frei Bernardino de Milão é transferido para a aldeia do Rio das Contas. Fr Jerônimo de Matera que assumiu em 1722 a aldeia de Acará, permanece mesmo quando esta passa para Jurisdição de Pernambuco, ficando até sua morte em 1739. No ano seguinte a transferência de Frei Bernardino de Milão, em 1730, o Frei Vitalino de Romano inicia o seu apostolado em Rodelas, onde fica até 1740, quando se muda para a ilha da Vargem. Regni (1988) transcreve do Notícia Geral da Capitania da Bahia de José Antônio Caldas, a seguinte informação sobre esse período:

*“Rodelas. Termo de Pambu,. Paróquia de S. Antônio de Pambu, padroeiro S. João Batista, diocese da Bahia. Capitania de Sergipe d’El-Rei. Comarca de Jacobina; terra*

*possuída : uma légua, 200 almas, tribo procás, distância da bahia 170 léguas” ( Regni 1988 vol 1: 211)*

Portanto, o primeiro registro encontrado do padroeiro S. João Batista, atual padroeiro do município de Rodelas, e na história oral dos índios Tuxá, também é o fundador da aldeia e o mestre encantado Velho Cá Neném, data de meados do século XVIII.

Em 1735 chega o Fr Bernardino de Scúrcola, e se junta ao Frei Vitalino de Romano no trabalho missionário em Rodelas. Deve ter ocorrido uma migração dos índios que se encontravam nas margens pernambucanas para Rodelas, talvez em busca de assistência, pois um pouco mais de 5 anos após a separação jurisdicional das missões entre Pernambuco e Bahia e do conflito do governador pernambucano com o Frei Bernardino de Milão, a população de aproximadamente 200 índios aumentam para 506, e no final de 1740 eram registrados 600 índios. O Fr Bernardino de Scúrcola, fica no aldeamento de Rodelas até 1741, quando ainda servirá em Pambu e falecerá com o estado de saúde precário em 1751.

Também foi em meados desse século que Marquês de Pombal começou a perseguir os missionários e tentar a extinção dos aldeamentos no território Pernambucano. Nesse período implementa-se uma política oficial de se estabelecer “estranhos” junto aos índios, na qual *“uma retórica mais secular de ‘civilização’ vinha se agregando à de catequização. E civilizar era submeter às leis e obrigar ao trabalho.”* (Cunha 1992: 142) A era pombalina procura quebrar o isolamento das missões como fora estabelecido pelos jesuítas, e incentiva a assimilação dos índios ao resto da população pelos inter-casamentos. Rodelas, talvez por pertencer a jurisdição baiana, permanece sendo uma aldeia missionada.

Sendo assim, seguindo as informações de Regni (1988), o próximo missionário será o frei Boaventura de Occimiano, que atuou na ilha da Vargem antes de chegar em Rodelas. Fr. João Batista de Caramânico chega em Acará em 1748. Ficou também responsável pela administração de Rodelas quando Fr Bernardino de Scúrcola é deslocado para aldeia de Pambu. Permaneceu em Acará até 1761, e administrou Rodelas até 1758 quando chega o

Frei Anselmo de Andorno para assumir a missão, que ficou conhecido pela sua luta para garantir o direito dos índios contra os colonos.

As aldeias se encontravam, em 1749, jurisdicionadas pela freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rodelas, tendo sua sede e centro administrativo na atual ilha de Pambu, hoje chamada de Assunção. Barbosa Lima Sobrinho, faz o seguinte registro sobre os aldeamentos e povos indígenas dessa região nesse período, semelhante a apresentada por Regni (1988 vol 1: 211), com a única diferença que o primeiro usará o nome porcáz e o segundo procá:

*“Meio século mais tarde, na relação das aldeias de Pernambuco, na Informação Geral da Capitania de Pernambuco em 1749, publicada no volume XXVII dos Anais da Biblioteca Nacional, ainda se encontravam na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rodelas, as seguintes aldeias, incluídas na jurisdição pernambucana:*

- *Aldeia da Missão de São Francisco do Brejo, situada na Ribeira do Payá, o missionário é religioso franciscano, tem várias nações tapuias*
- *Aldeia de Nossa Senhora do Ó, situada na ilha do Sorababé, o missionário é religioso franciscano, tem duas nações tapuias, porcás e brancararus.*
- *Aldeia de Nossa Senhora do Belém, na ilha de Acará, o missionário é capuchinho italiano, tem duas nações tapuias, porcás e brancararus.*
- *Aldeia do Beato Serafim, situada na ilha da Varge, o missionário é capuchinho italiano, tem duas nações de tapuias, porcás e brancararus.*
- *Aldeia de Nossa Senhora de Conceição de Pambu, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias cariris.*
- *Aldeia de S. Francisco, situada na ilha de Aracapá, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias cariris.*
- *Aldeias de S. Felix, situada na ilha do Cavalo, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias cariris.*
- *Aldeia de Santo Antônio, na ilha Irapuá, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de índios cariris.*
- *Aldeia de Nossa Senhora da Piedade, situada na ilha de Inhamuns, o missionário é religioso franciscano, tem uma nação de tapuias cariris.*

- *Aldeia de Nossa Senhora do Pilar, na ilha de Coripós, o missionário é religioso franciscano, tem uma nação de tapuias coripós.*

- *Aldeia de Nossa senhora dos Remédios, situada na ilha do Pontal, o missionário é religioso franciscano, tem uma nação de tapuias tamaquiús.*

- *Aldeia de Senhor Santo Cristo, situada em Araripe, o missionário é religioso capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias ialna.*

*Na freguesia do Rio Grande do Sul, ainda na jurisdição de pernambucana, havia a seguinte aldeia:*

- *Aldeia de Aricobé, o missionário é religioso franciscano da Bahia. Invoca-se Nossa Senhora da Conceição, tem uma nação de caboclos aricobé, de língua geral” ( Nantes 1979: 122 nota 46)*

Frei Anselmo de Andorno que assume a missão de Rodelas em 1758, sofreu perseguições do Marquês de Pombal. Mas lá permaneceu até sua morte em 1775, aos 91 anos. Segundo Regni, ele chegou a Rodelas com o objetivo de tentar “*reerguer e animar a aldeia*”. Fr Carlos de S. Seconda chega em Rodelas em 1759, servindo ao lado de Fr Anselmo de Adorno. Há registros de que foi acometido de doença mental, que serviu para que os curraleiros fizessem acusações e difamações contra as missões.

De 1787 a 1791, Frei Apolônio Todi tornou-se o administrador da missão. Nesse período foi registrado a reconstrução da igreja que tinha sido destruída por um raio. Logo após Fr Apolônio Todi, Frei Felix Brisighella chega a Rodelas mas em pouco tempo se muda para o baixo São Francisco. Os períodos que Rodelas fica sem missionários se ampliam gradualmente, e depois de 14 anos sem missionário, o Frei Mariano de Brusasco atuará entre os anos de 1805 a 1810. Nesse tempo já não havia missionários suficientes para ocupar as missões.

Em meados do século XVIII e a partir do XIX começa a chegar um novo contingente de colonizadores no sertão baiano, constituídos de portugueses recém chegados no Brasil. Em dois manuscritos que Fonseca encontrou sobre Tombo da Casa da Torre, encontrado na seção Colonial e Provincial do Arquivo Público da Bahia, está registrado a

relação das fazendas e de seus moradores existentes em 1779, que totalizavam 4 sítios e 62 fazendas, com uma população de 1591 pessoas, sendo 40 agregados e 354 escravos. Essa população não incluía os índios aldeados. Os agregados eram empregados, que embora constituíssem família, não tinham propriedade e não lhe era permitido ter criação de gado, ovino ou caprino. Viviam “de favor” na terra alheia, prestando serviços ao senhorio, trabalhando de meia, criando alguma galinha, e recebendo diárias pelos serviços prestados ( Fonseca 1996: 155 ). A riqueza dessas famílias era reconhecida pelo “*número de escravos e cabeças de gado, nos bons cavalos de montaria, sela e carona bem trabalhadas e tacheadas a praia., bridas, estribos, rebenque, esporas de prata, um caiderão na sala e a rede no alpendre, os cordões de ouro apresentados à missa, pela patroa.*” ( Fonseca 1996: 156 )

Não se encontra menção alguma sobre escravos índios ou qualquer indígena habitando essas propriedades. Portanto, pode-se dizer de uma maneira geral, que Rodelas constituía uma sociedade onde os *brancos* eram os donos das propriedades, os *morenos* escravos e os *índios* a população aldeada nas missões. Evidentemente essas categorias não deviam ser tão rígidas, e provavelmente em todas já deveria haver um certo grau de mestiçagem, seja por livre escolha ou abuso sexual como os que impeliu o padre da aldeia Caruru se transferir para a aldeia Sorobabel, e dos casos de concubinato com as índias que eram capturadas como escravas nas “guerras justas”. Os próprios Ávilas, família que se manteve na chefia da Casa da Torre, com extensões de terra que abrangiam cerca de 5 estados no nordeste, tinham conhecida descendência indígena. Por outro lado, todas as pessoas de mais idade descendentes das famílias *brancas* que faziam parte da “elite” de Rodelas, que conheci pessoalmente, não apresentam nenhum traço de mestiçagem, e ainda foi me dito pelos próprios, que costumavam casar entre primos, para não misturar o “sangue”, e provavelmente manter as posses dentro da família. De qualquer forma, essa estrutura social talvez seja a base para a “segregação racial” que existia em Rodelas, que só terminaria na década de 60 do século XX, quando se iniciará o “tempo da política” na cidade, tema que será tratado adiante.

Durante esse período, a própria Coroa passa a questionar a dimensão das sesmarias em posse da Casa da Torre, levando em 20 de outubro de 1783, o Rei D. José decretar uma carta régia para estabelecer uma reestruturação fundiária no sertão:

*“Para evitar oposições e prejuízos dos moradores do Piauí, sertões da Bahia e Pernambuco, por ocasião das contendas e litígios que lhes moveram os chamados sesmeiros, um excessivo número de léguas de terra de sesmaria que nulamente possuem, por se não cumprir para o que foram concedidas e dadas naqueles distritos a Francisco Dias d’Ávila, Bernardo Pereira Gago, Domingos Afonso Sertão, Francisco de Souza Fagunde, Antônio Guedes de Brito e Bernardo Vieira Ravasco, experimentando os moradores grandes vexações na ocasião das sentenças contra eles alcançadas na expulsão de suas fazendas e foros das ditas terras, sobre que mandei tirar informações necessárias e os sesmeiros me fizeram umas representações em que foram ouvidos, e responderam os procuradores de minha fazenda; sou servido em visto da Resolução de 11 de abril e 2 de agosto do presente ano, tomada pela Consulta Ultramarina, anular, abolir e cassar todas as ditas ordens, sentenças que tem havido nesta matéria, para se darem os fundamentos demandas que pôde haver de uma e outra parte, cancelando as mesmas sesmarias por nova praça, todas as terras que eles têm cultivado por si, seus feitores e criados, ainda que estas se achem de presente arrendadas a outros colonos, nas quais não se deve incluir as que outras pessoas entraram a rotear, ainda que fosse a título de aforamento ou arrendamento, por não serem dadas as sesmarias senão para sesmeiros as cultivarem, não para repartirem e darem a outros que as conquistem, roteem e entrem a fabricar, o que só é permitido aos capitães donatários e não aos sesmeiros, aos quais hei por bem que destas terras que lhes concedo pelas terem cultivado eles mais que pedirem de sesmarias estando nos distritos de suas primeiras datas e achando-se incultas e despovoadas, se lhes passem carta de sesmaria em que se deve pôr as cláusulas com que ao presente se passem, declarando-se as léguas que compreenderem e as suas confrontações e limites, com a declaração de 3 léguas de comprimento e 1 de largo, 20 de outubro de 1753.” (Freire 1906: 194)*

A carta Régia procurava garantir o direito de propriedade dos rendeiros, cancelando as sesmarias em terras que não estivessem sendo cultivadas pelos sesmeiros, estabelecendo



para esses cerca 3 léguas desde que fossem cultivadas e arroteadas pelos mesmos. Assim como a lei que destinava terras para os índios foi completamente ignorada, esta também não seria cumprida, e a Coroa novamente nada faria para que fossem obedecidas. Barbosa Lima Sobrinho, transcreve uma carta do governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, sobre as fontes de renda da Fazenda na Província e o não cumprimento da carta régia:

*“O terceiro meio consiste nos foros, que nesta capitania pagam as terras dadas em sesmaria, a saber, até trinta léguas de distância de marinha seis mil reis por cada légua, em maior distância quatro mil reis. Pelo qual título não percebe a Fazenda Real cousa alguma no rio São Francisco, porque a Casa da Torre da Bahia apoderou-se de todos aqueles terrenos eu uma e outra banda , em virtude de uma antiga sesmaria (falo agora pelo que respeita ao lado de Pernambuco) dada sem conhecimento de causa, contrário aos fins porque se dividem assim as terras entre os sesmeiros , e até impossível de verificar-se , pois que não cabia nas forças de uma família o poder arrotear, e povoar mais de duzentas léguas de extensão, e outras tantas de largura... Nesta capitania porém não se lhe deu execução alguma, as cousas ficaram no antigo estado, e a Casa da Torre vai percebendo de cada fazenda de gado doze mil reis de foro” ( Sobrinho 1950: 288 )*

Assim os rendeiros permanecerão pagando foro anual aos sesmeiros, até a segunda metade do século XIX.. Durante esse período ocorre um quadro de reestruturação fundiária no Brasil, intensificado pela promulgação da Lei de Terras de 1850. Nesse período, após um período de 26 anos sem a presença de missionários, o Frei Paulo Maria de Gênova assume em 1836 a administração do aldeamento de Rodelas. Ele serviu em aldeamentos próximos até 1848. Frei Paulino de Limone assumiu logo após a saída de Fr Paulo Maria de Gênova, em 1848, e permanece até 1853 quando é transferido para o Rio de Janeiro pelo Comissário Geral.

Desde o início do século XIX o Governo Imperial procurava adaptar o Brasil para as transformações do sistema capitalista mundial que se formava no estrangeiro, e para o desenvolvimento de uma economia industrial, e nesse processo a terra se transformava numa valiosa mercadoria para obtenção de lucros. Nesse sentido, procuravam definir uma

legislação que desse à terra um caráter mais comercial, diferente de como fora no Brasil Colonial, que muitas vezes prevalecia seu valor como *status social*.

A Lei 601 de 1850, chamada Lei de Terra de 1850, foi o resultado final de toda uma discussão sobre a estrutura fundiária nacional realizada na primeira metade do século XIX, preocupada com a carência de um ordenamento jurídico que possibilitasse determinar quem era ou não proprietário de terras no país. Segundo Lígia Osorio Silva ( Osório Silva 1996), esse processo de reestruturação do código de terras no Brasil estava conjugado com a busca de integrar as diferentes províncias em um todo, consolidando o Estado Nacional, e na transformação deste para uma economia capitalista. Coincidia no mesmo ano, a Lei Eusébio de Queirós que abolia o tráfico negreiro no Brasil, cedendo às pressões internacionais contrárias a esta prática. Para o Governo Imperial, essa lei também era um importante espaço para estabelecer um relacionamento entre o estado e proprietários.

Pela lei, o governo procurava definir as terras devolutas e o meio pelo qual elas poderiam ser vendidas e possuídas, resolver a questão das posses irregulares dos sesmeiros, estabelecer ao Estado o direito de reservar terras para a colonização indígena, para a fundação de povoados, para aberturas de estradas, para a fundação de estabelecimentos públicos e para a construção naval. De uma forma geral, se tratava de uma lei que buscava assegurar o controle da terra pelo poder público.

Esse processo ocorreu em meio a conflitos políticos, onde diferentes grupos sociais, como os donos de sesmarias e os rendeiros no caso de Rodelas, procuravam adaptar a legislação segundo seus interesses. Na prática, no nordeste de uma maneira geral, os sesmeiros que possuíam extensões de terras conseguiam efetivar suas propriedades de acordo com seu poder de influência na sociedade, deixando os rendeiros e posseiros em posição desfavorável e subordinados a eles. Todo o decorrer do processo de medição das terras devolutas se realiza articulado aos interesses de poderes locais.

Já em 1842 a Casa da Torre começava a vender suas propriedades, e em 1864 a fazenda denominada Rodelas é vendida:

*“denominada na escritura de venda e compra- Rodelas de Cima, com uma légua de testada no São Francisco e três para o centro, situava-se numa faixa que cobre a atual cidade de Rodelas e a aldeia dos Tuxá, uma ao lado da outra, e , salvo engano, vem a*

*corresponder à légua de terra demarcada pelos jesuítas em 1696 para a aldeia de Rodelas.” ( Fonseca 1996: 168 )*

Segue o relato de Fonseca sobre o longo processo de vendas dessas propriedades:

*“Em 1842 um cidadão de nome Antônio Joaquim da Costa, com o título de comandante superior de Sento Sé, investido de procuração do Visconde da Torre, vendia as terras do sertão, numa área que se compreendia entre os termos de Curaçá e Geremoabo, incluindo Rodelas e Glória. Foram compradores os rendeiros. Alguns destes pagaram o valor em dinheiro , outros assumiram compromissos de pagamento, assinando um papel que se denominava “fico”. Verificar-se, mais tarde, que o procurador não tinha poderes para a transferência da propriedade imobiliária, por lhe faltar a autorização da viscondessa, e a partir daí, as vendas se fizeram nulas. Nulo o negócio, em uma primeira fase, a viscondessa da Torre, a partir de 1855, já então viúva, convalidava, por via de seu procurador, capitão Jerônimo Pires de Carvalho, parte das vendas de 1842, certamente as que foram quitadas. Falecida a viúva, em 1857 o inventariante dos visconde e viscondessa da Torre transferia as terras ainda negociadas, ao capitão Antônio Simões de Paiva, que, residindo em Mata de São João, assinou a escritura em Salvador pelo seu procurador Sebastião José Lopes. A escritura faz remissão ao ato anterior, de 1842, e declara que os rendeiros cuja compra da propriedade teve-se por nula, foram convidados a regularizar a situação e não atenderam ao convite. Ficava, é também do texto da escritura, o comprador Antônio Simões de paiva obrigado a restituir os “ficos” dos sinatários da operação de compra e venda nula, bem assim, o valor da parcela em dinheiro que alguns destes pagaram, o qual foi compensado no preço ajustado” ( Fonseca 1996: 163).*

Nesse processo de reestruturação fundiária no decorrer do século XIX se legislam uma série de leis para regulamentar a administração e o patrimônio indígena. Em 1832, se legisla sobre a transferência de aldeias para novos estabelecimentos e a venda em hasta pública de suas terras. A partir dessa data, principalmente no nordeste (Cunha 1992: 145) começa uma disputa pela posse dessas terras, entre municípios, províncias e governo central, que se estenderá até o final do século. O decreto 426 de 1845, chamado de “Regulamento das Missões”, estabelece regras para a remoção e a reunião de aldeias ,

aforamentos e arrendamentos. O decreto de 1318 que regulamenta a Lei de Terras , concede aos índios o direito de posse das terras que ocupam, ao mesmo tempo que um mês após sua promulgação, o Império decide *“incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim confundidos com a massa de população civilizada”* (aviso do ministério dos negócios do Império, 21/10/1850, apes, pac 425 ) Cunha comenta que:

*“Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. Este segundo critério é, aliás, uma novidade que terá vida longa; não se trata, com efeito, simplesmente de aldeias abandonadas mas também do modo de vida dos índios que lá habitam, o que fica patente por exemplo nos avisos 21, de 16/1/1851, e 67 de 21/4/1857. É uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX”* (Cunha 1992: 45 ).

É durante esse período que se começa a falar em “índios misturados” (Dantas 1992: 451). Os regionais, seguindo convenientemente seus interesses, começam a caracterizar os índios como “misturados” e “mestiços”, lhe dando uma série de atributos que os desqualificariam como indígenas, que mais tarde acarretaria a negação da existência de índios nessas províncias. O Império baseando-se nessas informações, começa a extinguir os aldeamentos indígenas no nordeste.

Segundo Cunha (1992), a província do Ceará é a primeira província a negar a existência de populações indígenas para apoderar-se das terras. Depois seriam extintos os aldeamentos do Ceará, Pernambuco e Paraíba, e em seguida dos demais estados do nordeste brasileiro, sendo que suas terras passavam a ser consideradas terras devolutas. Desde então, se acirra ainda mais, a disputa pela posse das terras das aldeias extintas entre municípios, províncias e o Império.

Nesse processo de extinção dos aldeamentos, os índios que antes foram utilizados como importantes atores na ocupação e expansão das posses coloniais no sertão nordestino, nos séculos XVII e XVIII, passam a ser completamente excluídos da reestruturação fundiária e econômica da região. Ainda mais que essas terras na vazante do rio, como

explica Fonseca (1996), eram muito valiosas e disputadas, pois eram o único meio de sobrevivência e de esperança de produção econômica no sertão semi-árido.

Nessa mesma época, em 1855 segundo Regni, devido a ausência de missionários, os políticos regionais, o administrador da aldeia, o pároco de Glória e o Juiz Municipal de Geremoabo, começaram a se apoderar do patrimônio indígena, já que desde 13 de maio de 1846, o povoado de Rodelas pertencia a jurisdição eclesiástica da Glória. Justiano escreve baseado em Regni:

*“Em 1855 Cena Madureira comunicava à Presidência da Província as extorsões cometidas contra os índios pelo administrador local, um André Francisco da Silva, que se servia das terras deles para conquistar e contentar boa clientela, esbanjava as suas rendas e ainda comerciava com aguardente, desrespeitando as determinações legais. Por este e outros abusos praticados pelo vigário de Glória e pelo juiz municipal de Geremoabo, sentia-se a urgente necessidade de retorno dos missionários.”* ( Fonseca 1996: 121)

Devido as solicitações e reclamações dos índios e com o objetivo de trazer ordem para essa situação, o Governador da Província aproveitando a chegada de novos missionários, oficializa o envio de Frei Luiz Giávoli de Gúbio, que chega em Rodelas em 1857(Regni 1988 vol 2: 95). O referido frei passa cinco anos reorganizando o aldeamento e retorna ao Convento da Piedade em 1862. De acordo com o Frei Gúbio havia 130 índios em Rodelas, incluindo adultos e crianças, e relatou a sua ordem que não considerava mais necessário o esforço e o investimento para continuar o trabalho missionário na região. Essas informações coincidem com as de Hohenthal (1954: 46), que informa que em 1852 havia em Rodelas 132 índios, compreendendo 33 famílias, vivendo basicamente da pesca e do cultivo da mandioca. Halfeld (1860 ) que visitou a região nesse período relata que:

*“A povoação tem 23 casas de mui inferior construção, e cobertas de palha de coqueiro de Carnaúba, com cerca de 140 habitantes que são índios pela maior parte mestiçados com europeus, e que vivem miseravelmente do plantio da mandioca, arroz, abóbora, feijão, algodão, d’alguma pesca e tratam em ponto insignificante de criação de gado e ajustam-se para o serviço de embarcação...”*( Halfeld 1860: 41)

O Frei também viaja pela região com o objetivo de realizar um relatório sobre os outros aldeamentos dessa região. Segundo Regni (1988), no referido relatório ele considera a população indígena muito pequena, e que não valeria a pena reorganizar as missões, e propõe que os índios sejam incorporados a sociedade. Esse era um período em que a Coroa Portuguesa buscava consolidar o Estado e prepará-lo para uma economia capitalista, já em desenvolvimento na Europa. Nesse sentido, é evidente a política assimilacionista em relação aos índios, que sempre foram tratados, inclusive pelos missionários, como populações “atrasadas” e “primitivas”. Todo esse processo, como Dantas (1992) sugere:

*“tem evidentemente relação com as ideologias raciais de que se lançaria mão para explicar o Brasil, nação emergente onde brancos, negros, e índios eram vistos, por muitos, como ingredientes destinados ao ‘cadinho racial’, mecanismo de redução ao uno. Que encontra respaldo na larga tradição da política indigenista, que via o índio como ser destinado a deixar de sê-lo, e as aldeias como pontos de passagem nessa caminhada evolutiva”* (Dantas 1992: 425 )

Em 1875, com a promulgação do decreto 3348, as Câmaras municipais ganham o direito e o poder de venderem as terras das aldeias extintas, podendo utilizá-las para fundar vilas, povoações, ou mesmo logradouros públicos. Em 1887, a lei 338 transfere o domínio das terras das aldeias extintas para as províncias e as Câmaras Municipais, que podem aforá-las. A constituição de 1891, com a proclamação da República, transfere a posse das terras de aldeias extintas para os estados federativos. Fonseca relata que após a retirada do último Frei, os índios começaram a ser expulsos de suas terras que lhe restaram nas ilhas. Por outro lado, o Governo de Pernambuco, agora com a jurisdição dessas ilhas do rio São Francisco, arrenda a maior parte para terceiros.

Com a abolição no final do século XIX, segundo Fonseca (1996) teria começado a mestiçagem entre índios e negros no povoado em Rodelas, já que os *negros* teriam ficado desocupados e em estado de “mendicância”, e com “sorte” alguns terminavam casando com índios e sendo incorporados na aldeia:

*“... os tabuleiros á margem do rio estavam esgotados de pastagem e os pecuaristas ganhavam as margens dos riachos secos, catinga à dentro, em busca de algum minadouro ou de local prestável à construção do tanque, da pequena aguada. E eram poucos os da*

*pecuária. Agora, a grande maioria era da gente sem ocupação, tentando um pedaço de terra na beira-rio ou na ilha para plantar batata. Seria pior a partir do fim do século, com a abolição da escravatura. Os negros, sem senhor e sem pirão, mendigavam e destes, tinham sorte os que se aproximavam do índio, casavam-se na aldeia, índio-ficavam a família.”* (Fonseca 1996: 160)

De acordo com Fonseca (1996), os *índios* estavam em melhores condições que os *negros*, pois apesar da grande pobreza, ainda detinham algum pedaço de terra para trabalhar e viviam, mesmo precariamente, numa organização social mais coesa. Não se registra nesse período, casamentos de *negros* com *brancos*, ou *índios* com *brancos*, que se mantinham como uma elite na estrutura social na sociedade rodelense.

Perdendo a posse das terras, vivendo em uma situação econômica precária e sem a assistência de missionários, se desencadearia mais uma migração de índios Tuxá, como relata Fonseca (1996) e a história oral Tuxá, com a passagem de Antonio Conselheiro no povoado no final do século. Fonseca (1996) observa que Antonio Conselheiro:

*“Tinha barba como os capuchinhos, como estes usava um longo batão, só diferente na cor, o que não os dessemelhava. Rezava como os padres, fazia penitência e pregava a penitência. Construiu um cemitério na aldeia<sup>12</sup>, e já não era sem tempo, porque no único até então existente, ao lado da igreja, enterravam-se ossos sobre ossos – brancos, índios e pretos, mamelucos e cafuzos, e já o rio havia uma vez invadido o campo santo, levando muitos restos humanos.”*(Fonseca 1996: 161)

Provavelmente assim como já ocorrera em outros momentos na história, em que os índios se mudavam para próximo das missões em busca de alguma assistência, a associação de Antonio Conselheiro com os missionários e a difícil situação socio-econômica que se encontravam, fez com alguns índios o seguissem em direção a Canudos.

---

<sup>12</sup> Fonseca ainda informa que esse cemitério foi usado até 1956, quando Rodelas ainda era um povoado sobre a administração de Glória, e um novo cemitério foi construído sobre a administração do prefeito Amâncio Pereira, ampliado em 1964, na primeira gestão municipal de Rodelas pelo prefeito Manuel Moura, quando o povoado foi emancipado a município.

Esse movimento migratório também pode estar articulado a um contexto mais amplo de revoltas indígenas que marcaram o século XIX. Em Alagoas e Pernambuco entre 1832 e 1835, os índios participaram com diferentes segmentos étnico-sociais, da “Guerra dos Cabanos”, onde reivindicavam a volta de D Pedro I ao Brasil. Os índios também aderiram a outro levante de caráter restaurador no Ceará, que segundo o presidente da província, esse engajamento, assim como outros no Maranhão e no Pará, seria motivado pelas pressões sobre as terras que ocupavam (Dantas 1992: 448). Outros movimentos ocorrem sem tal caráter restaurador, como dos índios Kariri-Sapuyá no aldeamento da Pedra Branca, na Bahia, em 1834, devido a invasão de seus territórios pela frente pastoril, envolvendo também não-índios. A figura do Imperador no imaginário dos índios, a quem recorriam suas queixas e reivindicações, invocava uma “paternal proteção”, (Dantas 1992: 450). Até hoje, na tradição oral dos índios do nordeste, atribuem ao imperador doações de terras realizadas no século XIX.

Na história oral dos Tuxá, o Antonio Conselheiro sempre é lembrado como um homem que obrigava os índios a carregarem pedras de um lado para o outro para a construção do cemitério, e que os ameaçava de diversas formas, como uma invasão de besouros negros que deixariam todos cegos, para forçar os índios seguirem-no. Segundo os Tuxá, os índios que foram para Canudos, nunca mais retornaram, sendo que alguns teriam ficado entre os Kiriri de Mirandela e de Ribeira do Pombal. Essas histórias também podem ter sido criadas, como uma auto-defesa, em virtude das perseguições aos índios feitas pelo governo após a Guerra de Canudos, como conta o Pajé Armando:

*“Quando a polícia botou nele, ele se acabou. Mas aí, na brigada, acharam gente flechada, com flecha de índio, aí acharam que os índios estavam no meio também. Aí foram para onde tinha aldeia, vieram aqui mesmo para a aldeia, mas os índios já sabiam que eles vinham. No dia que eles estavam sabendo que eles vinham, eles caíram para dentro das ‘sias’, se socaram para dentro das moitas. A polícia chegou e tocou fogo na casa deles tudinho. Só ficou a casa de uma cabocla, porque o marido dela trabalhava para um branco, para o Domingo mesmo. Aí ele disse:*

*- ‘essa daí não, essa daí não tem nada a ver com isso. Aí é a casa de um rapaz meu.’*

*Mas o resto eles tocaram fogo em tudo.”*



## CAPÍTULO 2 - LEVANTAR ALDEIA: OS CAMINHOS DO RECONHECIMENTO

A população indígena após a presença do último missionário em Rodelas, Frei Luíz de Gúbio, e do seu parecer que não valia mais continuar com a catequese na região, fica sem qualquer tipo de assistência. Fonseca<sup>13</sup> baseado nos relatos dos próprios habitantes não índios de Rodelas, indica um movimento de resistência desses índios:

*“A missão de Rodelas era a última que saía do centenário projeto da missão do São Francisco, as outras já não existiam, os caboclos haviam-se dispersado ou permanecia algum resto deles em aglomerados sem qualquer organização ... O que se salvara de índios, buscou, a partir de então, manter-se agregado para salvar-se , e assim foi mais de oitenta anos sem dispersar-se ... Simples intuição, vontade de ser , valores espirituais aprendidos dos missionários em dois séculos de catequese, resquício da cultura nativa. Eram uma família e uma família continuaram sendo”* ( Fonseca 1996: 182 )

No final do século XIX e início do século XX, os índios rodeleiros começaram sistematicamente perder as posses de suas terras para os brancos. Após a curta e tumultuada existência da Diretoria Geral dos Índios , através do decreto Imperial n 426, de 24 de julho de 1846, que substituiu as Juntas das Missões constituídas por “altos prelados e representantes de várias ordens católicas” ( Hohenthal 1954: 40 ), assumindo suas atribuições. Hohenthal comenta sobre a situação dos indígenas do nordeste:

*“Seguiu-se esse um período de vergonhosa exploração dos índios e audaz usurpação de suas terras pelos neo-brasileiros. Esta situação prolongou-se até o século XX, quando uns poucos cidadãos interessados no assunto ergueram suas vozes em protesto, chamando a atenção pública para os antigos tutelados do governo, e*

---

<sup>13</sup> João Justiano da Fonseca é um escritor bahiano nascido em 1920 no ainda povoado de Rodelas. Morou e se criou em Rodelas tendo se mudado para Salvador quando idoso. Fonseca pertence a uma família “branca”, antiga proprietária de terras na freguesia de Rodelas, da classe dominante economicamente e politicamente na região. Escreveu 9 livros, sendo seis de poemas, dois romances e um sobre a história de Rodelas chamado “Rodelas, Curraleiros, Índios e Missionários”. Fonseca escreveu esse livro a partir de fontes documentais e da memória social do grupo dominante de Rodelas a qual pertence. O autor faz parte da Academia Goianiense de Letras, Academia Petropolitana de Letras, Academia Anapolina de Filosofia Ciências e Letras, Academia Petropolitana de Poesia Raul de Leoni, União Brasileira de Trovadores, FEBETE – Federação Brasileira de Entidades Trovistas, Centro Cultural Literário e Artístico de “Gazeta de Felgueiras” – Felgueiras/Portugal, CA.PO.RI. – Casa do Poeta Rio-Grandense, CBT - Clube Baiano de Trova, OBRAPPS – Ordem Brasileira dos Poetas e Poetisas Sonetistas

*incidentalmente irritando os latifundiários locais, que haviam lucrado com a usurpação de terras indígenas.” ( Hohenthal 1954: 41 )*

Fonseca faz um relato, baseado na memória social dos *brancos* de Rodelas, uma versão apresentando sua versão de como os índios perderam seus terrenos:

*“Os índios, de quem as terras foram tomadas nos primeiros tempos, situavam-se agora, apenas e muito mal, nas ilhas. Com o retalhamento, pela venda a diversos, da sesmaria da Casa da Torre, as pessoas que compraram parcelas do latifúndio, eram os chamados *rendeiros*, uns, talvez descendentes dos antigos arrendatários, outros, detentores, por compra, das benfeitorias e direito de arrendamento, outros mais, *rendeiros* recentes. Uns queriam o título de propriedade apenas para garantir a área usada em arrendamento. Como a cabeceira da fazenda era na margem do rio, partindo daí para o centro, a regra foi comprar uma extensão de terra delimitada na beirada, com demarcação de umas tantas léguas de fundo, dimensão suficiente a alcançar o espaço ocupado na caatinga. As ilhas , após extinta a missão, passaram à propriedade do Estado de Pernambuco, que as entregou a administração da Prefeitura local. Esta, arrendava-as miudamente, em áreas medidas a braças. Os remanescentes indígenas que ocupavam cinco ou seis delas por delimitação do Governador Geral do Brasil, João de Lencastro em 1669, em cumprimento a determinação da Coroa, perderam-nas uma a uma, ficando reduzidos à que se chamou ilha da Viúva. Além dessa, algum caboclo isoladamente conservou algum pedaço em outras ilhas , e , quanta área a Prefeitura considerasse não ocupada ou desnecessária aos caboclos, ia arrendando a outras pessoas. Isso, foi, seguramente, um avanço no patrimônio da antiga aldeia. Mas, devemos de considerar que a população de origem indígena estava muito reduzida e a descendência de *rendeiros*, *vaqueiros* e *escravos*, tão pobre quanto aquela, era bastante mais numerosa.*

*Por outro lado, ao que lhes restou de posse, foi sendo vendido pelos próprios caboclos. O comprador, com instrumento de compra do domínio útil na mão, ia a Prefeitura da Jurisdição, Belém do São Francisco e arrendava a área correspondente a essa posse. E, pedaço em pedaço, com pouco os índios não tinham terra para sua lavoura. Não é dizer que vendessem sobras, não, venderam tudo. E agora, as duas partes se*

*consideram donas. Daí as queixas, que puseram as duas povoações divergentes.*” (Fonseca 1996: 174 )

E completando sua descrição, destaca que:

*“sempre unidos especialmente na revivência de suas tradições culturais, os caboclos mantinham o espírito tribal e jamais deixaram de ter-se como índios e dizer-se , não obstante os muitos cruzamentos negros e brancos, mais frequentes nos tempos pós-missão.”* ( Fonseca 1996: 183 )

Na versão dos Tuxá, a tomada de suas terras não ocorreu de forma tão “natural” e “legal” quanto a relatada por Fonseca (1996). Os índios mais velhos contam que os brancos tomavam posse dos terrenos enganando, coagindo e ameaçando os índios com atos violentos, como relata Dona do Carmo:

*“Aí aquilo, eles foram se desgostando, às vezes eles contavam, os caboclos mais velhos, que tinha um branco, e ela ( **uma cabocla** ) tinha um terreno, aí ele foi e falou para arrendar, aí botou um engenho. Aí um dia quando a cabocla pediu um pouquinho de garapa, aí ele disse que o que ela queria era ganhar uma pisa. Aí amanheceu e não anoiteceu, foi para Juazeiro, com medo de apanhar, e ele comprou o terreno. Eles ( **os brancos** ) arrendavam o terreno por besteira, por fumo, era por quarto de carne, uma vez dava um litro de aurica ( **cachaça** ) que o caboclo também gosta né. Por isso ficava. Quando eles iam cobrar eles diziam ‘o que você quer , eu sei, é uma peia!’. Aí eles com medo de apanhar ou de morrer, aí queimava o chão e se ia embora. Eram tudo tolo, nervoso, era só o branco bater o pé, e eles corriam. E aí foram muitos. Alguns ficaram ali por Cabrobó, outros para Juazeiro.”*

Cabrobó se localiza na margem Pernambucana do rio São Francisco, defronte ao antigo aldeamento conhecido por Pambu, hoje chamado de Ilha de Assunção, onde habitavam índios considerados da mesma “nação Procá” dos antigos índios Rodeleiros, hoje conhecidos como povo indígena Truká. Juazeiro era uma cidade importante e o centro mais próximo que oferecia opções de trabalho. Dona Carmo conta que muitas índias iam trabalhar como domésticas nas casas em Juazeiro. Foram tantos índios para essa cidade,

que existia uma rua que era só ocupada pelos índios. Outras histórias de violência contra os índios são contadas, como por exemplo, quando os brancos levavam “os índios para viajar”, dizendo que era para cuidar dos bois nas suas fazendas, e no meio da estrada os matavam.

Um documento encontrado no Arquivo Público de Pernambuco, em Recife, de 1908, registra o primeiro protesto formal dos índios localizados no povoado de Rodelas, contra a usurpação de suas terras. O índio se apresenta pertencendo a “tribo Tuchá”:

*“Primeiro traslado – termo de Protesto – Aos seis do mês de junho do anno de mil novecentos e oite, ‘vingésimo’ da República aos Estados Unidos do Brazil, nesta cidade de Belém de Cabrobó, termo do mesmo nome Comarca de Salgueiro do Estado de Pernambuco, em meu cartório compareceu o índio da tribo Tuchá Jacintho Baptista dos Santos, morador na Ilha da Viúva desse termo, em profissão de agricultor, reconhecido por mim Tabelião Público Vitalício, e por elle foi dito que protestava contra os assentamentos de seus terrenos das Ilhas neste termo de Belém do Cabrobó, assim como o terreno firme da Povoação de Rodellas do Município de Curral dos Bois do estado da Bahia, cujos terrenos annexos no antigo regimen Monarchico a elle índios e seus companheiros ... “*

Ao protesto segue uma lista com 95 nomes, entre os quais alguns sobrenomes se destacam como Vieira, Santos, Gomes, Dias, Bruns, Padilha, Barroso, João de Deus, Umbá, Barros. Ainda segundo o documento:

*“... cujos os terrenos estão sendo usurpados pelos Concelhos do interior deste Estado de Pernambuco as ilhas e os terrenos firmes a margem direita do Rio São Francisco pelos Concelhos Municipais do Estado da Bahia, quando não poderão assim procederem em vista do parágrafo desesete do artigo setenta e dois da Constituição Federal de vinte e quatro de fevereiro de mil oitocentos noventa e um, que diz: - § 17º O direito de propriedade mantem-se em toda a sua plenitude salva a desapropriação por necessidade ou utilidade pública mediante indenização prévia. E, ‘tendo’ em consideração o protestante essas irregularidades de leis Municipaes, , afim de que fiquem scientes que o direito adquirido por uma lei federal que abrange todo o território brasileiro, não pose ser preterida por um simples Concelhos Municipaes, que nunca poderão ser donos do que Delle por um justo título adquirido, nem dos seus companheiros ‘d’Aldeia Rodellas’ e para*

*o Excellentíssimo Presidente da república dos Estados Unidos do Brazil, pede que fazendo – Justiça – entregar os terrenos delle protestante e de seus companheiros, visto serem donos dos referidos terrenos e garantidos pela Constituição Federal como acima fica bem esclarecido ...”*

O documento foi redigido pelo Tabelião Público Vitalício Francisco Alves de Carvalho, uma vez que o índio Jacintho Baptista dos Santos atesta que não sabia escrever. Um mês depois, o mesmo índio “Tuchá” elabora outra petição agora endereçada ao governador de Pernambuco Herculano Bandeira de Mello. Começa comentando sobre a descoberta do Brasil e depois segue o protesto:

*“Nesse tempo 1500, eram os meus ascendentes índios senhores e possuidores desta grande colonia que hoje chama-mos ‘Brazil’ e como os antigos, D João VI e Dom Pedro I, reconheceu nós índios sermos os verdadeiros donos, elles nos doaram certos terrenos garantindo nossos direitos de proprietários e condomi-nos. Hoje infelizmente que parece não ter o cidadão o direito sobre o que possuiu querem os concelhos municipaes deste alto sertão nos prejudicar, botando-nos para fora dos terrenos que foi doado no antigo regimen monarchico ...”*

Segue o documento citando o artigo setenta e dois § 17º, como o documento anterior, reivindica que o governo interceda e devolva a posse dos terrenos para os índios da aldeia Rodela. E faz uma menção ao Francisco Rodelas:

*“Exia Sen temos ainda a lembrança dos nossos antepassados dizerem: - que foi no anno de 1644 aos 29 de Agosto, dada a patente de Capitão dos índios desta aldeia de Rodellas, no rio São Francisco, conferida a Francisco Rodellas pelo Governador Geral do Brazil, visconde de Barbacena, cujo livro acha-se recolhidos à Biblioteca Nacional do rio de Janeiro. Exmo Sen ... índios da tribu Tuchá resordamos a V Exia garanti-nos a nossa propriedade dada – direito afim que possamos ficar-nos em nossos terrenos e nisto fara Exia somente aos pobres e desválidos índios justiça ...”*

Até 1930, o local onde será o futuro povoado e cidade de Rodelas era habitado principalmente pelos indígenas do antigo aldeamento, e situado nas redondezas, se

encontravam alguns proprietários, alguns deles também comerciantes, e arrendatários que trabalhavam como meeiros ou diaristas na lavoura, que dependiam também das ilhas e dos terrenos de vazante da beira rio para a sobrevivência, “*gente pobre, em geral os descendentes de escravos, agregados e vaqueiros*” ( Fonseca 1996: 172). Em frente a igreja, se encontravam três casas, habitadas pelos *morenos* ou *raposos*, nome pejorativo usado regionalmente para designar os *negros*, *cafuzos* e *mulatos*, descendentes de escravos que trabalharam nas fazendas dos *brancos*. O comércio local, dominado pelos brancos, se tratava basicamente da compra de peles de bode e animais silvestres, e do algodão, que eram comercializados em Juazeiro. E de Juazeiro traziam para vender no povoado tecidos, bebidas, sal, fumo, instrumentos agrícolas como machado, enxada e facão. O povoado era auto-suficiente na produção de farinha, arroz, feijão e milho. Ao invés de importar o açúcar, produziam e consumiam a rapadura, que era menos custoso. Na falta desse produto, compravam rapadura que vinha de Rio Grande através de Juazeiro, chegando pela via fluvial, ou transportados através de mulas e burros via terrestre, vindo do Cariri.

As ilhas agora eram conhecidas por diferentes nomes. Como descreve Fonseca (1996), as antigas ilhas da Pedra, Araticum, Herinipó , agora se chamavam “*ilha da Porta e Ilha de baixo, uma baixo da outra, separadas por um estreito e encachoeirado corredor, e , no sentido da margem Pernambucana, ilha da Cobra, ilha da Viúva, ilha do Cupim, ilha de Cambaigá e ilha do Coité, esta, bem próxima de Pernambuco. Logo abaixo da ilha do Cambaigá, separada por um corredor, ficava a ilha do Tucum. E como já disse, cerca de dois quilômetros acima de Rodelas, mais próximo de Pernambuco, a ilha de Jatinã. Lá em baixo, a cerca de uma légua, a ilha do Sorobabel, em meu tempo já erodida e quase feita em praia.*” ( Fonseca 1996: 39 )

A antiga ilha de Acará, agora é conhecida como ilha das Missões, e está localizada “*entre Belém do São Francisco e o Porto da Missão, um pouco acima do povoado da Barra do Tarrachil, na Bahia. A padroeira da Missão de Acará era N.S. de Belém e provavelmente serviu de inspiração para o nome da cidade.*” ( Fonseca 1996: 41 )

A antiga ilha da Pedra talvez seja hoje a ilha do Serrote, “*cujas bordas se prestavam a agricultura – Serrote do mestre Néu. Aliás, entre as ilhas reivindicadas e não conseguidas no após instalação da Aldeia dos Tuxá de Rodelas, está o Serrote, o que deixa a pensar que essa poderia ser a ilha da Pedra. Há, no documento de sinalização de terras,*

*uma referência a ilhas alcantiladas. E ilha alcantil, única na região, era do Serrote.”*  
(Fonseca 1996: 40 )

Nesse período, o transporte fluvial era o principal meio de locomoção da população e de escoamento para comercialização de produtos regionais. E desde essa época, os índios eram conhecidos como os principais e os melhores barqueiros e remeiros, pois sabiam melhor do que todos, navegar pelas águas do rio São Francisco. Trabalhavam nos transportes fluviais que viajavam de Rodelas para Jatobá e para Juazeiro, onde estavam os terminais de estrada de ferro que iam para Piranhas e Salvador.

Os fazendeiros ou proprietários de terras, eram pequenos criadores de bode, boi e cavalo, e moravam em suas próprias fazendas, e só iam para o povoado no período das festas juninas de São João, e mesmo assim, se acaso tivessem lá um estabelecimento ou uma casa. Esses proprietários e comerciantes, que faziam parte da camada social de melhor situação econômica na região, eram os que lideravam a ocupação de terras dos índios, como relata o Pajé Armando:

*“Ele ( João Gomes Apaco Caramuru ) contava aqui que quando os brancos começavam a tomar os terrenos, aí dos índios, aonde era a cidade, tudo era casa de índio. Aí eles começaram a tomar. Ficaram na ponta de baixo do terreno, e expulsando os índios para riba, para ponta de cima, e vieram tomando, tomando, tomando. Mas aí não tinha, nem um dos caboclos mais velho da idade dele, que quisesse enfrentar a luta. Porque eles diziam, os brancos diziam, que quem enfrentasse eles mandavam matar... Foram se encostando e tomando as terras dos índios, e os índios tudo besta. Chegou ao ponto mesmo de eles expulsarem os índios, ficarem expulsando os índios, tomando conta das terras. Os índios coitados, não tinham para onde apelar, mas até aí nesse tempo, meu avô ainda não mandava nada. Ele era meninada ainda né. Quando ele se formou, ficou homem, eles já não tinham mais nada né, já tinham tomado as terras tudo, só tinha a ilha da Viúva. Assim mesmo já tinha 7 brancos por dentro lá da ilha da Viúva.”*

Os principais *brancos* citados pelos Tuxá que ocuparam as terras dos índios, inclusive a ilha da Viúva foram: João Aventino Lima, Domingos de Castro, Zé Carlos ou Zé Castro, Boa Cazuzza ou Zé Boas, Vito, Nonô Fonseca e Zé Francisco. A ocupação sistemática das terras indígenas agravou-se ainda mais por volta dos anos 30 do século

passado, quando a população rural começa a se concentrar no povoado, segundo dizem pelo temor da presença de Lampião nessa região do sertão nordestino. Na memória do povo Tuxá, a chegada do *branco* no aldeamento, futuro povoado de Rodelas, e como consequência a ocupação de suas terras, fora marcada sempre com histórias de coerção e violência.

Em 1910 o governo cria o Serviço de Proteção aos Índios, e 14 anos depois, em 1924, instauram uma Inspetoria Regional com sede em Recife, que em 1944 se tornará 4ª Inspetoria Regional, responsável pela administração de onze postos indígenas, abrangendo aproximadamente 1500 índios ( Hohenthal 1954: 41), sendo três postos se localizados no rio São Francisco. Nessa mesma época, como narra o pajé Armando, o índio Tuxá João Gomes começa a procurar instituições governamentais de defesa de direitos indígenas para protestar contra as invasões de seus territórios e reivindicar seus direitos de propriedade:

*“Aí ele ( João Gomes ) enfrentou a luta né. Chamou os outros para enfrentar , mas os outros com medo porque os brancos diziam que aquele que fosse buscar direito eles mandavam matar. Como de fato um se atreveu e eles mataram. O índio estava na porta do convento, na janela do convento, a rua era estreita não era muito larga não, de uma rua para outra. E o cabra de uma janela assim de uma sala, atirou num índio, matou um índio. Aí os caboclos tiveram medo de enfrentar os outros, tiveram medo. E outra , naquele tempo as coisas eram ruins. Caboclo era tudo pobre, vivia da pesca, de um peixinho para comer, uma mandioquinha, para fazer beiju, a farinha para comer. Passamos fome muita. E os brancos começaram a dar serviço para os caboclos, trabalhar, botar roça, tudo, limpar, plantar cana, tudo. Aí os caboclos não queriam se levantar contra porque achavam que iam perder esse pão.”*

Os índios recebiam reivindicar suas terras tanto pelo temor da reação violenta dos brancos como pelo medo de perderem o único ofício remunerado existente na região, que era trabalhar como diarista nos terrenos dos brancos. Muitos continuavam a emigrar de Rodelas, procurando trabalho e melhores condições de vida em outras localidades, principalmente em Juazeiro, como já vinha ocorrendo anteriormente. João Gomes, por ter alguns familiares, que ainda eram proprietários de pequenos lotes de terra, e que viviam numa situação econômica um pouco melhor que os outros índios, e não dependia de



trabalhar para os *brancos* para sobreviver, resolveu se empenhar na luta pelos direito de terra dos índios Tuxá. Sendo assim, a partir da segunda década do século passado, segundo pajé Armando, começa uma longa peregrinação de João Gomes para contatar pessoas do governo, na tentativa de reverter a situação em que os índios se encontravam:

*“Nesse tempo eu ainda alcancei uns cinco índios velhos. Tinha o Zé Luís, que era avô do Bidu. Tinha Felício que era da mesma família também. Tinha Umbá. Tudo era uma família só. Tinha João Tomás, tinha Manoel Grande e tinha Jacinto. Tudo caboclo da idade do meu avô, alguns deles até mais velho um pouco. Mas nenhum desses homens teve a coragem de enfrentar a luta, né. E ele quando viu mesmo que o branco ia tomar tudo e expulsar eles daqui. Aí ele enfrentou. Aí ele enfrentou a luta sozinho e Deus. Nesse tempo, só tinha quem falava pelo índio, era no Rio de Janeiro. Depois no Recife. De lá do Rio de Janeiro, mandava as ordens para o Recife. Por aqui não tinha nada de ajuda para o índio, para defender o índio, não tinha. Ou era Rio de Janeiro, ou era Recife, ou era Salvador também. Enfrentou a luta. Eles buscando para ver se pegava ele para matar. Isso ele me dizia, ‘o índio morre aqui, mas nasce acolá’. Não tinha medo de morrer não. Ele era legítimo mesmo. Aí ele enfrentou a luta, sozinho e Deus. Aqui para acolá, foi para o Rio de Janeiro, só mais uma cabocla e ele, porque ninguém quis acompanhar. Essa cabocla que acompanhava ele, ela se chamava Antonia Porocaró. Eu ainda alcancei ela. Ela morou muito lá dentro de casa, na casa do meu pai. E ele ficou, depois foi outra vez. E da outra vez, já foi com ele o Manoel Dias, foi Manoel de Souza, e foi o caboclo Porocaró, pai dessa Antônia Porocaró. Eles foram para o Rio de Janeiro, durou um ano, nessa época. Depois de um ano, foi que voltaram. Aí os outros não quiseram mais viajar, ele continuando na luta. Aí quando sabia, acolá tem uma pessoa que fala a favor do índio, ele ia bater lá. Em Salvador tem uma pessoa que fala a favor do índio, ele ia bater lá, ficou nessa vida. Aí foi, foi, foi e os brancos apertando ele, caçando ele para matar.*

A população do povoado de Rodelas aumentou substancialmente no final da década de 20 e início da década de 30, com a chegada e o estabelecimento da população rural, que temendo o cangaço, buscava um local mais seguro para morar. Fonseca escreve que nesse período o povoado era constituído por aproximadamente “40 casas de não-índios e um pouco menos de índios”, formando uma única povoação, se distinguindo porque os índios

moravam na área que ficava rio acima a partir da Igreja, morando em casas de taipa, enquanto os brancos, “descendentes dos colonizadores”, moravam na área que ficava rio abaixo a partir da mesma Igreja, sendo suas casas “*de alvenaria e caiadas, algumas de beira-bica trabalhada. Uma ou outra com um floral na fachada.*” ( Fonseca 1996:179 ). Algumas das casas dos brancos a partir de 1935, com a chegada do mestre pedreiro João Batista e do mestre João Gualberto Freire, o artista dos florais, começaram a ser mais trabalhadas e foram construídos “*parapeito e reboco a cimento branco polido e salpicado de variada cor*” e a platibanda e à fachada polida substituindo o beira-bica de cornija e os floreios ( Fonseca 1996:180) Se a igreja no passado era um símbolo, e uma instituição que teria como objetivo “instruir” os índios para sua integração na sociedade não-indígena, agora era o marco da divisão entre a aldeia e a casa dos *brancos e morenos*.

Os *morenos* que até a década de 30 do século passado, moravam em três casas defronte a igreja, teriam suas residências compradas pelos *brancos*, que dominariam a rua principal do povoado, obrigando-os a se instalarem mais para o fundo. Esse novo agrupamento, situado atrás da rua principal, seria chamado de “Rua dos Morenos” ou dos “Raposos”, nome pejorativo e discriminatório pelo qual eram chamados os *morenos*, que mais tarde ganharia o nome de rua D. Bosco. Os novos *morenos* que vinham da área rural, tanto devido ao medo do cangaço como a desestruturação da economia local que era centrada nas fazendas, iam-se estalando nessa mesma rua. Os chamados *morenos* ou “raposos”, na verdade, não se tratavam somente de *negros*, mas eram tanto *mulatos* como *cafuzos*, alguns inclusive pareciam muito com o fenotípico de prevalência indígena. Sobre essa questão Fonseca (1996) também observa que “*quase não havia negros ‘puros’ e sim cafuzos e mulatos, que eram chamados de escuro, moreno, às vezes raposo e nos primeiros tempos dizia-se ‘cabra’.*” ( Fonseca 1996: 62 ) Esses *morenos* eram, em sua grande maioria, pertencentes às famílias que trabalharam como escravos nas fazendas dos brancos, e que nunca foram proprietários de lotes de terra, como também não consistiam de um grupo coeso, pois vinham de diferentes lugares. O índio João de Deus fala sobre esses *morenos*, de quem sua avó fazia parte:

“*Agora tem uma raça de moreno diferente do negro e o negro é aquele negro mesmo que não tem jeito, tem moreno, que o cabelo cai na água e não molha. A raça da minha avó é de moreno, eu vou mostrar umas raças, mas tu vê se tem diferença, é mais*

*parecida que o do próprio índio. Tem raça aí diferente, tem menina aí morena que tem o cabelo que não chega a dar uma volta. A minha vó mesmo era dessas tribos de igarapé, tudo são caipira. A minha avó ela era moreninha mais o cabelo era bom, ninguém sabia se era índio. Aquele outro tem uns lugares, que eu acho que eu achava que tinha haver com o índio, é o nome da Macululé, Xorroxó, Abaré, tudo parecido, quem sabe se esses povos não eram índios antigamente, na divisão eles ficaram fora da área indígena, aí então não é indígena, mas tudo tem a cara de que teria sido.”*

Alguns dos chamados *morenos* trabalhavam como meeiros ou diaristas nas terras dos brancos, e diferentes dos índios, trabalhavam também nas residências dos brancos cuidando de serviços domésticos. Essa divisão espacial na ocupação urbana pelos *índios*, *morenos* e *brancos* perdurará durante toda a existência do povoado e cidade de Rodelas. Fonseca ( 1996 ) descreve a aldeia dos Tuxá da seguinte maneira:

*“Havia um espaço que pode ser estimado em 30 metros, mais ou menos, entre a igreja e a primeira casa, formando uma passagem para o rio, o qual, mais adiante seria ocupado por três residências da gente branca ... Pequenas casas de taipa, baixas, unidas parede a parede, aliás, parede-meia, em duas filas, uma do “lado do rio”, outra do “lado do mato”, salvo a separação por becos que facilitavam a movimentação.” ( Fonseca 1996: 178 )*

Ainda sobre a vida dos “caboclos de Rodelas” nesse período, isto é, os índios Tuxá, Fonseca ( 1996 ) escreve a partir de suas lembranças:

*“Alcancei os caboclos morando em Rodelas e trabalhando nas ilhas , especialmente na ilha da viúva, que continuou sendo terreno seu até à construção da barragem de Itaparica. Ali, muitos deles construíam ranchos e permaneciam dias, meses, no período da “cultura de vazante” entre a sementeira e a colheita, correspondendo à fase de baixa do rio, retornando à aldeia na enchente. Também a ilha da Porta alcancei pertencendo em parte a alguns caboclos, bem assim a Ilha de Baixo. É provável que antes da descoberta já fosse assim, alguma coisa como a dupla morada. Era-o certamente na época das missões. Nossos índios eram canoeiros experimentados, conhecedores de seu rio, cachoeira por cachoeira, pedra por pedra, e morando na aldeia, trabalhavam nas*

*ilhas. Falo agora do meu tempo. Madrugavam na canoa para a ida, anoiteciam para o retorno. Quando me entendi, já não se dedicavam à caça, que parece, nunca foi o fraco dos Rodela, madrugavam na pescaria de tarrafa, eram bons comedores de curumatá e vendiam peixe à população da vila. Ao iniciar-se a era do transporte fluvial de Rodelas a Jatobá e a Juazeiro, os índios foram em regra os remeiros. E bons remeiros.” .” ( Fonseca 1996: 39 )*

A características de serem índios beradeiros, da sua relação mágico-religiosa com o rio e de possuírem um grande conhecimento sobre rio São Francisco, será observado também por Hohenthal ( 1954), Nasser (1975,) Cabral Nasser (1975) e Silva (1997). Os “caboclos de Rodela” eram os caçadores de capivara, de camaleão, os conhecedores do rio, os que acreditavam em “misticismos tolos”, os curandeiros, os vendedores e fornecedores de peixe ao povoado de Rodelas. Desse modo tanto as crenças religiosas, as atividades econômicas como hábitos alimentares constituíam sinais diacríticos que caracterizavam a identidade étnica dos Tuxá. Levavam o estigma de “comedores de cari”, um peixe que vive nas corredeiras do rio São Francisco, e que os não-índios não consumiam, pois atribuíam a ele um mau cheiro, sendo que esse mesmo mau cheiro, era pejorativamente insinuado como vindo dos indígenas. Se na memória do povo Tuxá esse período é marcado por violência e arbitrariedade, para Fonseca (1996) era um período em que brancos, índios e morenos conviviam em harmonia e solidariedade. Ouvei muitas vezes essa mesma versão sobre esse período de Rodelas de antigos moradores *brancos* da cidade, mas nunca ouve de um *moreno* ou de *indígena*:

*“Os caboclos – não se dava mais o nome de índio ao remanescente indígena – os morenos e os brancos trabalhavam sua pequena lavoura em igualdade de condições, viajando para as ilhas nas mesmas canoas, uns dando carona aos outros, conforme fosse a precisão do momento, sem queixas que se soubesse.” ( Fonseca 1996: 173 )*

Contrariando o ponto de vista de Fonseca (1996), segundo os *índios* e *morenos* existiam formas de “segregação racial” em Rodelas, que não se apresentava somente na distribuição espacial da população no povoado. Nas festas e bailes organizados pelos *brancos* em suas casas, que eram as melhores casas da cidade, não era permitida a entrada

de *morenos* ou *índios*. Já os *morenos*, donos do único clube social e recreativo do povoado, não permitia a entrada dos *brancos* nas festas que promoviam, mas aceitavam a presença dos *índios*, uma vez que já existiam vínculos familiares entre alguns *índios* e *morenos*. Já os *índios* Tuxá, na sua grande maioria iam dançar toré para se divertir nos fins de semana, ou praticar o seu “particular” ou “ritual dos oculto”. Assim como no toré, nos poucos bailes que eram realizados no Posto Indígena, especificamente para os *índios*, não era permitida a entrada de *morenos* e nem de *brancos*, segundo a memória social dos Tuxá.

Os *brancos* casavam-se entre si, muitas vezes entre primos de primeiro grau, para não se misturarem com os *índios* e *morenos*. Os *brancos* de Rodelas só dançarão com os *morenos*, e posteriormente com os *índios*, somente em 1963, durante a primeira campanha eleitoral da cidade de Rodelas para a escolha do prefeito e da câmara de vereadores, quando o povoado se transforma em município. Na história contada por todos os moradores *índios* e não-*índios* da “velha Rodelas”, a esposa do primeiro prefeito de Rodelas, Manoel Moura, foi a primeira *branca* a dançar publicamente com um *moreno*.

Numa das viagens realizadas para o Rio de Janeiro, o *índio* João Gomes retorna com um quepe e um paletó militar, que tinha ganhado de funcionários do SPI, sendo nomeado por eles como “capitão da aldeia Tuxá”, e assim será reconhecido por todos até o seu falecimento. A disputa pelas terras ribeirinhas e pelas ilhas das redondezas, tão valiosas para o desenvolvimento da criação de animais e da agricultura no sertão nordestino, eram agora mais acirradas, e envolviam tanto *brancos* moradores de Rodelas, como pessoas de poder econômico e político de povoados, vilas e municípios vizinhos. Importante lembrar que as ilhas pertenciam ao território do estado de Pernambuco. Com isso, também crescia a perseguição aos *índios* Tuxá, e particularmente a João Gomes, que liderava o movimento para recuperarem a posse de suas terras, como relata o pajé Aramando:

*“E ele era procurado dos brancos do Rodela, da Tacuruba e do Belém, porque esse povo aí tudo estava tomando terras dos caboclos. No Belém tinha umas pessoas que estavam invadindo aqui a terra, da Tacuruba também, junto com os daqui... Teve uma época mesmo que eles deram uma pisa tão grande nele, aí mãe, eu já tava grande eu tinha uns 12 anos, aí mãe disse*

*- “Pai, você procura um lugar para você dá um tempo, deixa a poeira acalmar, a coisa está muito excitada.”*

*Aí tinha o capitão do Brejo dos Padres, que já tinha um conhecimento grande com ele, de andar por aí. Aí ele disse:*

*- ‘ eu vou para o Brejo, vou passar um tempo lá no Brejo.’*

*Fui eu, ele e a mulher dele. Aí ele passou lá um ano, para ver se a coisa aqui maneirava, né.”*

João Gomes junto com sua esposa e seu neto, o atual pajé Armando, ficaram quase 1 ano morando no Brejo dos Padres, recebendo o apoio do índio e capitão dos Pankararu, João Moreno. Desde menino o pajé Armando e outros mais velhos da aldeia Tuxá, lembram de constantes visitas dos Pankararu do Brejo dos Padres, que vinham dançar toré junto com os Tuxá. Esses encontros podiam ser realizados tanto em datas religiosas comemorativas, como especialmente só para dançar toré e “trabalhar”. Alguns dos nomes dos Pankararu lembrados são “Gardolimpo”, “Manoel Dé”, “João Quirino” e o próprio capitão João Moreno. Os Tuxá também iam para o Brejo, tanto para dançar toré, como procurar pajés Pankararu para tratamento de doenças, ou buscar refúgio de tensões criadas na relação com os brancos. Interessante notar, que mesmo com esse contato, os Tuxá sempre diferenciaram sua forma de dançar o toré, os seus mestres encantados, assim como nunca incorporaram os praiás dos Pankararu, no seu universo cosmológico. Durante esse período havia uma circulação e articulação entre diversos povos indígenas, naquela região do sertão nordestino. Lideranças do povo Truká, da ilha de Assunção, que eram perseguidas e ameaçadas se refugiavam por uns tempos em Rodelas, junto aos índios Tuxá, assim como os Tuxá, mantinham relações com os índios da Serra do Umã, hoje conhecidos como povo indígena Atikum, e índios Kiriri do sertão da Bahia, ensinando-os a dançar toré, praticar rituais e a “ciência do índio”.

Durante a estada do João Gomes no Brejo dos Padres, ocorrerá um acontecimento que mudará a história dos índios Tuxá. O capitão João Moreno resolve convidar João Gomes, para fazer uma consulta, com uma tia sua que era “mãe”<sup>14</sup> e dona do folgado de lá, conhecida por “Maria Petonilda”, sobre sua situação atual e seu futuro. Foram na “boquinha da noite”, consultar Dona “Maria Petonilda”, que após ouvir João Gomes, entra

---

<sup>14</sup> Pinto ( 1958 p. 39 ) descreve que as cantadeiras Pankararu, do Brejo dos Padres, que tinham posições importantes nos rituais, eram chamadas de “mãe”.

na sua casa para fazer o seu trabalho, e retorna dizendo que ele tinha condições de conseguir sucesso na sua luta, mas que precisava de outras pessoas que estavam longe, para lutar junto com ele, e “estombar a questão”.

João Gomes imediatamente viaja para Rodelas e resolve ir para Juazeiro, para encontrar outros índios que tinham ido embora de Rodelas e que eram do “regime” e da “ciência dos índios”, para tentar convencê-los a retornar para sua terra natal. Consegue uma carona numa embarcação, que transportava sal de Jatobá para Juazeiro. O dono da barca, chamado de Elói Viana, de Tacaruba, permitiu sua ida desde que fosse trabalhando como cacimbeiro, pessoa responsável por retirar a água que entra na embarcação. Pajé Armando conta como foi a história:

*“Nesse tempo, já tinha ido muitos índios daqui embora, uns estavam em Juazeiro na Bahia aqui, né. Já moravam lá, porque tinha outros índios mais velhos morando lá também. Aí ele pensou, vou ver se rebanho um povo de lá para cá, para nós trabalhar. Aí chegou lá, falou com as índias. Essas índias tinham saído daqui, nessa época mesmo. Os brancos já tinham tomado o que elas tinham, e elas foram embora para a cidade. Lá era a cidade mais perto que tinha, e era a cidade mais movimentada e tinha emprego. Aí foram para lá, ganhar algum dinheiro. Aí ele chegou lá e falou com elas, com a Sinhá Alta, Manoel Dias, Janoca, Antonia, Antonia, tinha duas Antonia, Maria Inácia, Luiza, Martinha, Cordolina e Maria Clara, que é a mãe de João de Deus. Aí decidiram “nós vamos!” Aí ele trouxe esse povo de lá, de Juazeiro, para a Aldeia... Aí se reuniram tudo de novo. Chegaram aí na aldeia, começaram a trabalhar, começaram a dançar Toré, e trabalhando no segmento<sup>15</sup>, dançando toré, e trabalhando no segmento, e aí as coisas foram clareando. Aí quando viram essa outra tribo, trabalhando, a favor da aldeia, aí os outros, começaram a se encostar. Começaram a trabalhar também... aí a Pequena começou a trabalhar também com outra turma de gente, né. Sinhá Alta com uma turma, e Cabocla Pequena com outra. Aí ficaram trabalhando toda a vida até que resolveram... Sei que daí para frente, a coisa foi clareando. Criou-se o posto, criou-se o chefe, aí ficou. Daí para frente foi aumentando.”*

---

<sup>15</sup> “Trabalhar no segmento” é um termo utilizado para designar quando vão praticar seus rituais

Com o retorno desses índios a Rodela, se estabelecem dois centros principais de prática ritual da “ciência do índio”. Um, sob a liderança da Cabocla Pequena, e outra da Sinhá Alta. Dizem que chegaram a fazer uma eleição com feijão e milho, cada semente representando uma das mestras, para votarem em quem era a grande “mestra da aldeia”, e ao que parece, Cabocla Pequena teria ganhado a eleição. Mestre e mestra eram o nome que chamavam os índios com grande conhecimento da “ciência do índio”, e do mundo espiritual.

Cabocla Pequena era esposa do mestre Taviano, até hoje reverenciado como um grande mestre. Por sua vez, Manoel Dias, esposo de Sinhá Alta, que veio junto com João Gomes de Juazeiro, era irmão de Cabocla Pequena, portanto Cabocla Pequena e Sinhá Alta eram cunhadas. Praticamente todos os antigos Tuxá desse período eram ligados por laços de parentesco, de primeiro ou segundo grau. Apesar dessa disputa, os índios que frequentavam o centro da Cabocla Pequena, também frequentavam o da Sinhá Alta e vice versa. O Pajé Armando explica:

*“Aí foi, quando meu avô foi buscar essas caboclas lá em Juazeiro, aí quando chegou aqui ficou com duas tribas. Pequena com uma triba, e Sinhá Alta com outra. Aí fixou elas duas. Aí foi uma coisa só. Tudo era Tuxá. Elas eram a cabeceira<sup>16</sup>, ‘vamos trabalhar hoje!’, aí todo mundo sabia ... A diferença é que a Sinhá Alta, veio para levantar a aldeia, e a Pequena estava aqui toda uma vida dentro da aldeia. Aí quando a Sinhá Alta chegou para levantar a aldeia, fez aquele rebanho de gente, para trabalharem, e aí ficou ... Não eram brigadas, as duas eram cunhadas. Mas sobre o trabalho, você sabe que em aldeia, tem caboclo que quer ser mais inteligente que o outro, mais sabido né, aí acha que aquele outro é mais tolo ... Mas não era inimigo, tudo era uma coisa só mesmo.”*

Embora sempre se destaquem essas duas mestras Tuxá, Sinhá Alta e Cabocla Pequena, o conhecimento da “ciência dos índios” não se restringiam a elas. Em diversas outras histórias fica evidente que era um aspecto cultural presente em todos os *caboclos*. Outros nomes são citados com Luiza, Cabocla Alice, Cordolina, Maria Inácia, Maria Clara, e numa geração posterior nomes como Pequena, filha da Cabocla Pequena, Maria Barroso

---

<sup>16</sup> Mestre de Cabeceira é o termo que se usa hoje para as pessoas, que tem um conhecimento maior da cultura Tuxá, e que ficam sentadas de frente as filas dos dançarinos de Toré



entre outras. A prevalência de mulheres em destaque no conhecimento e nas práticas da “ciência dos índios” foi devido, segundo os Tuxá, aos longos períodos no passado, em que os homens ficavam ausentes participando de guerras, tendo as mulheres que assumirem as “obrigações”, em outras palavras, a prática dos rituais e de sua religião..

A partir do momento da chegada dos índios de Juazeiro, que foram convencidos pelo João Gomes a retornar para a aldeia, e que se iniciam os “*trabalhos a favor da aldeia*”, a “ciência do índio” que antes era usada buscando orientação dos espíritos de seus antepassados indígenas para curar índios e os “cristãos” mediante alguma remuneração, agora é praticada para obter orientação para o benefício da aldeia, visando alcançar seus objetivos coletivos, e para proteção dos líderes e representantes que viajavam e lutavam por seus direitos e pelo reconhecimento como indígenas pelo estado brasileiro. O pajé Armando diz que alguns *brancos* proprietários de terras, usavam de sua autoridade no povoado, para tentar impedi-los de praticarem o toré:

*“Nessa época eu já era pai. Chegou um policial em Rodelas. Esse policial , mandado pelo Domingos Almeida<sup>17</sup>, não queria que os índios dançassem toré. Nós morava na aldeia, ele morava lá no fim da rua. Aí quando os caboclos estavam dançando, aí a polícia chegava:*

*- ‘Êpa, para, pára aí que não é para dançar não.’*

*Aí os caboclos foram para ali, se aquietaram. Mas tinha um caboclo que era daqui, mas morava em Juazeiro, ele era prático de vapor, e tinha uma amizade grande com o capitão e ( gente de ) Salvador. Aí ele mandou uma carta para eles, e aí ele mandou uma embaixada para o coronel, que morava em Curral dos Bois, naquela época era quem mandava em Rodelas. Aí disse que era para que ele viesse, que o Domingos estava empatando eles brincarem com a religião deles. Aí o cabra veio, chegou, falou lá com o caboclo, e disse:*

*- ‘Caboclo, quero que vocês vá dançar um toré, hoje.’*

*Aí os caboclos tudo com medo, a polícia ficava era com três ou quatro soldados, o que empatava se chamava Apolônio, era sargento. Aí os caboclos tudo com medo:*

---

<sup>17</sup> Domingos Almeida era de uma família de brancos de grandes proprietários de terra em Rodelas e que dizem, foi um dos que mais perseguiu os índios.

- 'ai nós não vai dançar não, quando nós dançar eles vão pegar e colocar nós tudo na cadeia.'

*Mas esse caboclo era destemido, aí disse:*

- 'não , nós vamos dançar, nós vamos dançar.'

*Aí os caboclos tudo cismado, com medo, até que resolveram dançar o toré. Meteram o pé no chão. Nesse tempo os caboclos dançavam toré. Não é hoje não. Eles sabiam dançar toré mesmo. Dançava um toré lá no meio da rua, escutava um estrondo daqui, estrondava o chão aqui<sup>18</sup>. Aí ele sentado de lado, o Domingos Almeida sentado de lado, e o sargento também de lado e os soldados. Aí os caboclos dançaram, dançaram, aqui acolá, tinha umas caboclas que eram meio medonhas, dizendo verso para o homem lá, levantando o homem do chão. Aí uma hora ele levantou da cadeira, virou assim para o Domingo, e disse:*

- 'Domingo, olha , você está mandando Apolônio empatar os índios dançar né. A pois se eu morasse aqui eles iam dançar todo dia, que eu ia mandar eles dançar. E não é mais para empatar mais não viu. Eles estão no que é deles, eles estão libertos.'

*Aí nesse dia em diante acabou, O velho Domingo nunca mais mandou empatar ninguém mais."*

Os Tuxá sempre estiveram ao redor de seus "mestres" e "mestras", e sempre os respeitaram como autoridades espirituais e políticas. E foi o reconhecimento dessa autoridade e liderança que permitiu que os "mestres" agrupassem e mobilizassem os índios ou "caboclos", em torno de um destino político e social comum. Ao mesmo tempo, a comunidade se encontrava unida por uma crença religiosa que os vinculava aos seus antepassados, fortalecendo o sentimento de pertencer a uma "raça" e uma origem comum. Esses laços de solidariedade afetivos, emocionais, políticos, econômicos e sociais foram sendo reforçados na medida em que aumenta a oposição e conflito com as outros grupos sociais com que interagem. Nesse momento, em que retornam antigos "caboclos da aldeia" conhecedores da "ciência do índio" e se estabelecem dois centros de trabalho na aldeia, um da Sinhá Alta e outro da Cabocla Pequena, que os rituais antes de caráter mais individual,

---

<sup>18</sup> A dança do Toré se realiza batendo os pés no chão junto com a marcação rítmica do maracá, que acompanha os cantos. O Toré será melhor descrito do capítulo 3.

onde cada “mestre” ou “mestra” tinha o seu próprio “particular”, se transformam num ritual coletivo, envolvendo um projeto de vida futura e conjunta. Os Tuxá, agora praticando seus rituais coletivamente, entrando em contato e sendo orientados por “seus mestres e ancestrais indígenas”, criam uma coesão grupal, uma identificação coletiva, e normas comuns capazes de mobilizar o grupo, consolidando uma auto-identificação afirmativa Tuxá, que fortalece sua auto-estima. Cacique Bidu relata suas lembranças desse período:

*“Eu via os mais velhos como tinham tanto amor, tinha tanta crença em cima da sabedoria deles, para eles aquilo ali era tudo, era um canal de informação e de previsão do que ia acontecer amanhã. Eles tinham a previsão ali. Isso é uma ciência viva que eles tinham. Morreram , ficaram aí também, e os jovens não conseguiram vê-los. Eu lembro disso que eu via, acompanhei sempre, tanto eu como o pajé, como o meu cunhado ali, Antonio Vieira. Nós estávamos ali, vendo. O respeito, a fé tão viva, da previsão do dia de amanhã, do futuro do amanhã. Eles pediam ali para ver. Mas de acordo com a fé, e com o respeito, ele via. A matéria pedia a espiritual, que mostrasse qualquer trabalho que ia fazer, para ver, qualquer coisa que ia fazer. Que queria prevêê, aquilo que dava e que não dava. Hoje não tem mais isso, porque misturou tudo, tem os crentes e outros descrentes, antes era tudo unido, tudo uma visão só. Um pensamento só. Porque antes quando o índio estava em luta, iam lá fazer seus pedidos, suas previsões, pedir proteção, e força para vencer. Não foi moleza quando foi para nós reconhecer nossa aldeia. E os índios viajavam e quem ficava sustentava um toré aí durante dia e noite. Caboclo virava da noite para o dia, pedindo força a quem estava lá para abrir os caminhos. Para assoprar as ... para conseguirem o que iam atrás.”*

Em 1944, o serviço de Proteção ao Índio cria o “Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento Felipe Camarão”, no povoado de Rodelas. Nesse tempo a Ilha da Viúva era ocupada por *índios* e *brancos*. O relatório anual de 1945, da 4ª Inspeção Regional do SPI, registra “Este nóvel P.I.T., fundado no ano passado, está situado à margem direita do Rio São Francisco, junto à vila do mesmo nome, no Estado da Bahia, com uma população de 212 indígenas”, e descreve a área da Ilha da Viúva com 3 quilômetros de comprimento por 150 metros de largura. Cabral Nasser já descreve a área da ilha da Viúva com 3,5 km de comprimento e uma largura que variava entre 200 e 400 metros, com 2.200 m<sup>2</sup> de área para

cultivo (Cabral Nasser 1975: 86). Nesse mesmo período foram implementados outros postos indígenas na região, a saber: 1937 em Pankararu do Brejo dos Padres (PE) e os Pataxó da Fazenda Paraguassu/Caramuru (Ilhéus, BA); 1944 Kariri-Xocó, de Porto Real do Colégio (AL); meados da década de 40 Truká da Ilha de Assunção ( BA); 1949 Atikum da Serra do Umã (PE) e Kiriri de Mirandela (BA); 1952 Xucuru-Kariri da Fazenda Canto (AL); 1954 Kambiwá (PE); 1957 Xucuru de Pesqueira (PE ).

Para os *brancos*, isto é, os não-índios grandes proprietários de terras e que exerciam o poder em Rodelas, que sempre privilegiam a imagem de uma Rodelas onde *brancos*, *morenos* e *índios conviviam* harmoniosamente, o Posto Indígena foi o principal responsável e promotor da divisão e conflito entre esses grupos ocorridos no povoado, como Fonseca (1996) escreve:

*“As queixas e rusgas só surgiriam após a instalação do Posto Indígena, uns escorando os outros: os possuidores de terra com medo que os índios, apoiados no governo tomassem os seus pedaços de chão – não haviam propriedades grandes -, os índios achando que as terras eram suas e lhes foram tomadas , querendo-as agora de volta. Foi mais ou menos assim nos primeiros anos do Posto Indígena dos Tuxá de Rodelas.”* ( Fonseca 1996: 173)

Depois ainda complementa seu relato concluindo que:

*“Fora a irrigação da ilha, a escola e algum benefício pouco significativo, o Posto Indígena de Rodelas teve uma realização: acirrou os ânimos entre o descendente do índio e o descendente do vaqueiro ou agregado.”* ( Fonseca 1996: 175 )

Já para os índios, o Posto Indígena não foi a “causa” das cisões, mas uma consequência de 40 anos de perseguições e de luta por seus direitos. A criação do Posto fortalecia a luta e a coesão dos índios, aumentando a esperança de tomarem posse das terras reivindicadas, ameaçando o domínio do poder local formado pelos *brancos* proprietários de terra. Esses reagiram tanto pela política como pelas armas, e como revela um expediente transcrito por Nasser (1975: 41) de 16 de agosto de 1945, remetido para Recife pelo encarregado, auxiliar sertão do P.I., Euclides Cavalcanti de Novaes, sobre a tentativa de extinguir o Posto Indígena:

*“Levo vosso conhecimento dia 14 fui surpreendido pelo Exmo. General Pinto Aleixo vg Interventor Federal Bahia pt sua visita se prende povo descontente empreende extinção posto Indígena pt Nessa ocasião propos-me acabasse com isso ou se tratava invenções mins pt Ao que respondi estar cumprindo ordem superior pt Peço vossenhoria entendimento aquela autoridade também Exmo. General Rondon pt Os índios estão verdadeiro pânico pt Permanecerei esta cidade aguardando resposta pt (a)”*

Nasser ( 1975: 42) relata que os primeiros 18 anos de Posto Indígena foram tumultuados, com constantes conflitos entre os índios e a Chefia do Posto, devido a forma que administravam os bens do Posto Indígena, e cita como exemplo, o extravio de todo o gado existente no Posto Indígena na década de 50. Devido a crença e a expectativa de retomarem suas antigas terras, abandonam o trabalho de diaristas nas terras dos *brancos*. Contudo a expectativa de recuperarem as áreas de ocupação antigas, não se concretiza, sendo a ilha da Viúva a única terra onde foram retirados os não-índios e cedida para a ocupação dos indígenas.

O processo de ocupação da Ilha da Viúva, se inicia em 1942, quando uma comissão de índios Tuxá de Rodelas visita o Posto Indígena Pancarus, no Brejo dos Padres, com o apoio do Cabo Euclides Cavalcante Novais, para solicitar a posse das ilhas situadas entre Sorobabel e a Barra do Tarrachil. A inspetoria envia o interventor Federal Agamenon Magalhaes para verificar e encaminhar a restituição das ilhas reivindicadas pelos indígenas. Os prefeitos de Belém e Jatinã, e o secretário do interior de Pernambuco não cumprem a solicitação do chefe da inspetoria de reconhecimento do direito de posse dos índios Tuxá na ilha da Viúva. Com isso, em 1945, o próprio chefe da inspetoria, Raimundo Carneiro Dantas, numa visita ao Posto Indígena Felipe Camarão em Rodelas, conversa com o prefeito de Jatinã, Alcides Roriz, sobre a posse dessas terras. O prefeito resiste a doação das terras para os índios, pois não pretendia abrir mão dos pagamentos de foro feitos ao governo municipal pelos sitiantes que ocupavam a área.

O Chefe da Inspetoria solicita a intervenção do Gal. Rondon junto ao Interventor Federal de Pernambuco, e para vencer a resistência das autoridades estaduais e municipais envolvidas na questão, sugere *“aproveitar a gestão do Gal. Demerval Peixoto a frente da interventoria, pois após sua saída quaisquer providências para solucionar o caso dos*

*índios Tuxá cairiam na apreciação da burocracia reacionária.” ( Peres 1996: 164 ). O Gal Rondon intercede, desse modo o SPI e o CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios – atuam conjuntamente no sentido de garantir a ocupação da ilha da Viúva pelos índios Tuxá.*

O abandono do trabalho como diarista para os brancos, com a expectativa de ganharem a posse de outras ilhas, levará os Tuxá a uma condição econômica muito precária, pois essa era a única atividade remunerada na região. Muitos pais de família migram para outras cidades, inclusive para São Paulo, em busca de emprego. Todos os relatórios feitos pelo chefe da 4ª Inspetoria Regional, Raimundo Dantas Carneiro, e por inspetores e interventores do SPI na década de 40 e 50, mencionam o estado de miséria que se encontravam as famílias indígenas Tuxá, assim como sua reivindicação de posse das ilhas Jatobá, Coitezinha, Cupim, Camboiba, Cabaços, Cobra, Ingazeira, Formiga, Caraibeiras e Chico. Os principais adversários políticos dos indígenas nessa época, segundo Hohenthal ( 1952 ):

*“...parecem ser concentrados na cidade de Jatinã (antiga Belém), e segundo não só os Tushá, mas também o Agente, incluem o delegado, o juiz de direito, o promotor, o prefeito, e outros guarda-chuvas. Todos membros de grandes famílias latifundiárias da região queem em parte resistirão qualquer tentativa da parte do governo federal de dar aos índios mais terras,...”*

Ainda hoje, os Tuxá mais velhos reclamam de casos de corrupção na administração, como um informante indígena explica:

*“... mas eles ( os “brancos” ) eram danados. Quando acontecia qualquer coisa, quando as coisas queriam melhorar para nós, aí eles faziam aquela bolsa de dinheiro e empurrava para lá, para eles, aí eles recebiam, também botava para quebrar. A gente sem dinheiro, e tudo tolo. Por isso ficavam ali. Os caboclos aí sofreram aos pés da Santa Cruz. Agora não. Agora quem é besta de querer bater o pé o caboclo. O caboclo também bate o pé a eles. Mas de primeiro aqui, os caboclos desabavam no mundo, para Juazeiro, para outros cantos. Não ficava lá não porque tinha medo de eles matarem. Os brancos eram danados.”*

A questão da posse das terras provoca muita tensão social e conflito entre *índios e brancos*, que se perdurou até o povoado de Rodelas se tornar município em 1962, quando começa o “tempo da política”. No final da década de 40, foi inaugurado uma escola indígena na aldeia, ao lado do Posto Indígena, sendo que a primeira professora era sobrinha do chefe de posto. A segunda professora era índia, e segundo Fonseca (1996) fora excelente aluna da professora Dulcina Cruz Lima, que chegou em Rodelas nos anos 30 e foi a principal responsável pela melhoria da qualidade de ensino do povoado. Cabral Nasser (1975 ) observará que a escola criada pelo Posto Indígena, entre as décadas de 40 e 60, não teria funcionado bem. No final da década de 60 e início da década de 70, essa escola já estava extinta, e os índios jovens passaram a estudar nas escolas municipais com os não índios, e os índios adultos, participavam de projetos de alfabetização promovidos pelo governo.

Em 1946, o funcionário do SPI, auxiliar sertão, Manoel Olimpio Novaes, escreve uma relação com 23 nomes que junto com o conhecido em português citam os seus nomes indígenas:

- 1) João Gomes – Apaco Caramuru
- 2) Cordolina Batista – Tuchá Zumbi
- 3) Maria Clara – Tuchá Tenni
- 4) José Luiz da Cruz – Cá Arfer
- 5) Manoel Dias – Cá Quatix
- 6) Aguida Dias – Cá Quatix
- 7) Joâna Dias – Cá Cangati
- 8) Eduardo Luiz da Cruz – Jurum
- 9) Antonio Brune de Assis – Arquia
- 10) José Brune de Assis – Flechiá
- 11) Maria Maciana ( Maria Inácia?) – Quaquicá
- 12) Luiza de Souza – Jurutumpan
- 13) Martins Maciano – Pripiri
- 14) Maria Pequena – Quaqui
- 15) Manoel Umbá – Cunca Aribá

- 16) Leocadia da Conceição – Juncá
- 17) Leodora Barbosa - Ataimá
- 18) Augusto Manoel – Araçá
- 19) Rufino de Araújo – Cataá
- 20) Adolfo ( Acalfo?) Misael – Tupacáí
- 21) Bernaraina Maria – Travan Chuá
- 22) Virginia Gomes – Parrater
- 23) Carmina Gomes - Carraté

Fonseca também teve acesso a essa relação de nomes e comenta:

*“Desse tempo, apresenta-se uma relação dos caboclos que ainda conservam o nome indígena, no que me parece conter uma boa parcela de invenção; os nossos índios sempre gostaram de exhibir os seus valores, e porque os perdessem de geração para geração, criam alguma fantasia. Uma coisa é certa na relação: trata-se de pessoas com nítidos traços fisionômicos indígenas. Eu as conheci, talvez fossem de sangue puramente indígenas.”* ( Fonseca 1996: 185 )

Esses nomes não corroboram com a tese de Hohenthal ( 1954: 60), de que os Tuxá seriam formados por uma sociedade dividida em moietes, uma Tuxá e outra Cá, e também não encontrei nenhuma evidência ou menção a esse fato atualmente. Diferentemente dessa hipótese, acredito que esses nomes corroboram com a tese, de que os Tuxá de Rodelas hoje, são formados por diversos povos do sertão nordestino que ali foram sendo reduzidos e agrupados nos aldeamentos missionários. Isso não descarta a possibilidade de que no passado, alguns desses povos tivessem uma divisão social baseado em moietes. Outra possibilidade sobre o sistema de moietes, é que talvez se referisse ao momento em que existiam dois principais “centros de trabalho” na aldeia, um da cabocla Pequena e outro Sinhá Alta que era Tuxá, mas não tive confirmações sobre essa hipótese. Segundo o pajé Armando, todos os caboclos antigos, principalmente os que eram de “dentro do regime”, isto é, que praticavam os rituais mais assiduamente, tinham nomes indígenas. A seguir farei uma descrição de alguns significados ou referências a qual alguns desses nomes remetem:

a) “Caramuru” e “Tupacáí” são nomes de origem tupi. Souza ( 2000 ) descrevia já no século XVI a presença de povos Tupi habitando o médio e baixo São Francisco. Pinto



(1938) relata a presença de povos da “língua geral” , do tronco Tupi, estabelecidos nessa mesma região nos séculos XVIII e XIX, vindos do litoral, fugidos da expansão da ocupação colonizadora.

b) “Tuchá”, atualmente escrito como tuxá, segundo Hohenthal, *“foram encontrados juntamente com os Perιά, em 1759, no rio São Francisco, na região imediatamente oposta à confluência do rio Pajeú, que os coloca nas redondezas de Rodelas”* (Hohenthal 1954:46). A localização descrita por Hohenthal coincide com o antigo aldeamento de Sorobabel. Para Hohenthal, Perιά é uma grafia de um povo indígena que também era conhecido por outros nomes como Borcás, Poriá, Porús, Porcáz, Procázes, Procães e Progez ( Hohenthal 1954: 56 ). O autor também escreve que os missionários capuchinhos italianos, que dirigiam a aldeia de São Félix, na ilha dos Cavalos, próximo a ilha de Pambu, atual ilha de Assunção, identificaram os índios dessa região de *“modo geral como ‘Cariri’, e mais especificamente como Tuxá.”* ( Hohenthal 1954: 50 ).

c) “Cá”, em yathê, quer dizer filho. Portanto “Cá Arfer, Cá Quatix e Cá Cangati” ou mesmo “Cataá” ( Ca taá?) ou Carraté ( Ca raté?), teria o significado de filho de “Arfer”, filho de “Quatix”, filho de “Cangati”.

d) “Flechiá” lembra a palavra fethxa da língua yathê, que quer dizer sol, ou a palavra fletutxiá, quer quer dizer alecrim. Pinto apresenta outra informação que assim como Hohenthal ( 1954: 61 ) reforça a idéia da presença de povos falantes do dialeto yatê, idioma falado pelo povo Fulni-ô, nessa região do São Francisco, dizendo que:

*“O trecho da zona de Rodelas é um verdadeiro arquipélago: ilha do Cuité, ilha do Jatobá, ilha de S. Antonio, ilha da Viúva, ou das Cabaças ( onde ainda vivem os Tushá ou Txaledô), ilha do Urubu, ilha de São Miguel, ilha do tucum, ilha da Crueira, etc.”*

( Pinto 1956; p. 67 )

Segundo o pequeno dicionário feito por Pinto (1956), *txaledô* quer dizer em yathê, gente do rio grande. Também diz ter recolhido um depoimento de um índio Fulni-ô, segundo o qual alguns Fulni-ô teriam vindo do rio São Francisco, próximos a cidade de Juazeiro:

*“Narram êsses velhos, por exemplo, que vieram, há longos anos, de um lugar chamado Pé de Banco, à procura de terras em que fôsse a caça mais abundante. Depois de longa peregrinação, os emigrantes foram ter à serra do Comunati onde, afinal, se*

*instalaram. Em que lugar ficaria Pé de Banco? Perto de Juazeiro, dizem alguns dos informantes; entre Belém e Boa Vista, indicam outros. Pé de Banco é uma localidade de Sergipe, pertencente ao distrito de Vila do Lagarto ( 107). Como, entretanto, os Fulni-ô indicam, nesse particular, a região do médio São Francisco, estou inclinado a crer que Pé de Banco talvez fique nas proximidades do chamado ‘Serrote do Banco de Areia’, situado à margem esquerda daquele rio, nas proximidades da ilha de Assunção (108), defronte Cabrobó, entre a do Pambu e a dos Cavalos. Nas vizinhanças do Serrote do Banco de Areia viviam, como já foi dito, os Coripó (aldeia de N. S. do Pilar), os Tushá (ilha dos Cavalos) e os Porcá e Brancararu (ilha da Várzea); ali também habitavam os Cariri, - nas ilhas de Inhanhum, de Aracapá, dos Cavalos (juntamente com os Tushá) e do Pambu (aldeia de N. S. da Conceição).” (Pinto 1956: 65)*

Hohenthal também observou semelhanças com o povo Fulni-ô:

*“De primeiro, os Tuxá faziam buzos de facheiro sêco (Cereus sp.) que tornavam ocos, com um vibrador interno de taquara (Arundo donax L.): êstes buzos, segundo descrição feita ao autor, eram muito semelhantes aos usados ainda hoje pelos índios Fulni-ô.” (Hohenthal 1954: 61)*

A palavra “Zumbi”, presente no nome da índia Cordolina Batista “Tuchá Zumbi”, desse modo, pode ser tanto termo de origem africana, como um topônimo referido a localidade conhecida por Zumbi, próximo a Águas Belas, cidade onde se encontra o povo indígena Fulni-ô. Zumbi era o local onde habitavam os Folklasá, que posteriormente junto com os Fola e os Brogadá seriam incorporados a etnia Fulni-ô, após uma série de guerras intertribais. (Pinto 1956; Boudin 1950)

e) “Jurum” e “Jurumtupan”, lembram o nome da aldeia Juru, que existiu até meados do século do século XVIII, citado tanto por Leite (1945) como Pinto (1956), localizado no sertão da Bahia, e referido como o local do culto do “Eraquizã”, um dos mais importantes para os índios Paiaíás. Praticavam o ritual mascarados e pintados e “*absorviam o fumo do tabaco, em tubos ou cachimbos de barro, conservados religiosamente para essas festas*” (Leite 1945). Segundo Leite (1945), o culto do “Eraquizã” seria o mesmo praticado pelos índios Kiriri com o nome de Variquiszã, ou Uraquidzam, realizado também na “cabana sagrada”. “Tumpan”, lembra o nome do Deus tupi, Tupã.

f) “Quaqui” ou “Quaquicá”, lembra o nome indígena usado pelos Kambiwá (Quaquiatá ou quaqui ) e pelos Pankararu para designar cachimbo.

g) “Cunca Aribá” – “Cunca” é o nome indígena utilizado para designar as urnas funerárias indígenas feitas de barro, que são encontradas em toda a região ( Nasser 1975: 87). “Aribá” quer dizer, segundo a gramática de Pe. Mamiami ( Rodrigues 1948:194), prato de barro no idioma Kipea da família linguística dos Kiriri. Aribá também recorda as variações encontradas do vocábulo Ororobá, nome da Serra onde se encontram os Xucuru de Ororubá, como Urubá, Arubá, Orobó ( Pinto 1956: 23).

h) “Juncá” talvez se refira a “Jucá”, um povo indígena da região que Pinto (1938: 151) classifica como fazendo parte da família Cariri ou Kiriri. Também se assemelha com a palavra “ajucá”, que no Brejo dos Padres, e em outras aldeias do nordeste, significa “jurema”.

\*\*\*

Na década de 50, é instalado pela primeira vez o fio telegráfico, que vinha de Itacuruba, Pernambuco, cruzando o rio apoiado num poste fincado na ilha do Serrote. Em 1952, o prefeito do município de Glória, Sr. Amâncio Pereira instala a luz elétrica no povoado de Rodelas – Rodelas ainda pertencia a jurisdição desse município - , gerada por motor a diesel. Logo em seguida, a CODEVASF, inaugura um projeto piloto, e amplia a rede de eletrificação para as ilhas de Cambaigá, Cupim, e Viúva, possibilitando a instalação de eletrobombas para a irrigação. Antes disso, o SPI tinha instalado um sistema de irrigação através de rodas-d’água, agora com a eletrificação das ilhas e a instalação de eletrobombas, era possível desenvolver a atividade agrícola por todo o ano, em toda a ilha da Viúva. Muitos Tuxá, assim como os demais agricultores da região, viriam a ganhar um bom dinheiro com agricultura na fase do “apogeu da cebola”, onde o produto era comercializado na cidade de Belém.

Hohenthal ( 1952 ) descreve no seu relatório sobre a viagem que realizou a aldeia “tushá” de Rodelas em 1950:

*“PIT Rodelas é um posto; há como 200 índios descendentes da tribo Tushá morando na aldeia que é uma continuação da rua principal da pequena e pobre “cidade”*

*de Rodelas. A sede de posto e a aldeia estão situados na beira meridional do Rio São Francisco. As únicas terras oficiais que possuem os Tushá são na ilha da Viúva... Antigamente, segundo as informações tribais, o seu território aborígene incluía as ilhas do Jatobá, da Porta (ou da cajueira), do Meio (ou da Craibeira), do Serrote e de João Boa (ou de Baixo), todas perto de Rodelas, e toda a extensão do rio desde a ilha do Sorobabel até a ilha de Assunção, um longo trecho de território fluvial. Não tenho certeza se esta foi a extensão verdadeira do tempo pre-contacto, ou se é baseada no território mais tarde sob a jurisdição da Missão de Rodelas. Mas, de qualquer maneira, a ilha da Viúva não satisfaz as necessidades quanto a terreno dos Tushá. Eles precisam de mais terras.”*

Com a pesquisa realizada nessa mesma viagem, o autor publica em 1954 na Revista do Museu Paulista, um artigo intitulado “As tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco”. Hohenthal ao descrever os costumes dos “tribos Tuxá, e da nação Prokáz” (1954: 60) de Rodelas, os define como *“índios de canoa, cuja economia está baseada na pesca. Fazem eles canoas de troncos de árvores, que atualmente têm um curto mastro sustentando uma pequena vela triangular de fazenda de algodão, comprada aos brancos. São exímios navegadores nas águas traiçoeiras dessa parte do rio São Francisco, mas, apesar disso, com as súbitas rajadas, acontece não raramente que alguns se afogam. Estes índios acreditam firmemente na “Mãe d’água”, uma criatura mítica, e a ela dirigem suas preces e não a São Cristóvão, o padroeiro dos viajantes.”*

Ele constata ainda o uso de espinhelas e tarrafas feitas da fibra do tucum (*Astrocaryum campestris* ou *Bactris setosa* M.) para a atividade pesqueira, e o uso do arco e a sacarana para matar capivara. Segundo disse faziam nessa época seus cachimbos em feitio tanto tubular como angular de barro cozido, que lembravam *“muito espécimens arqueológicos colhidos na superfície da terra e expostos a fortes chuvas, ou desenterrados em roças durante a sementeira”* (Hohenthal 1954).

A economia do grupo nesse período, segundo a memória social os textos de Hohenthal (1954), do casal Nasser (Cabral Nasser 1975; Nasser 1975), Fonseca (1996) e Silva (1997), era baseada na agricultura de subsistência de mandioca, milho, feijão, todos

plantados nos terrenos da ilha da Viúva, e que cultivavam verduras no quintal. A vida dos Tuxá se restringia a dupla morada, uma na aldeia localizada no povoado, e outra nos sítios na ilha da Viúva. Não havia muitos espaços de interação com não índios, e a relação de ambos era considerada muito tensa devido a disputas de terras. Essa relação ficará mais “tranquila” e “amistosa” quando o povoado se tornar município, os brancos, que dominavam a política local, começam a disputar os votos dos índios.

Sobre a religião dos Tuxá, Hohenthal (1954) diz que “*Embora dizendo-se católicos ( alguns deles pertencem ao culto dos penitentes – os que se flagelam ), os Tuxá seguem com mais fervor o culto da jurema*”. Ainda sobre o culto da jurema diz que:

*“geralmente, uma infusão narcótica é preparada com o entrecasco da juremeira (Acacia jurema M ou Mimosa Nigra ) que combinadas com inalações copiosas de forte fumo de rôlo, e acrescida ainda de auto-hipnose provocada por dança e cantos monótonos, resulta em visões que , afirmam, permitem aos participantes falar com os espíritos.”* (Hohenthal 1954: 61 )

Relata ainda o uso de “*chocalhos de cuitê, pintados de vermelho com pedra hematita*” e apitos utilizados nos rituais feitos de rabo de tatu e de garra de tamanduá “*que são usualmente celebrados em uma das ilhas, longe dos olhos curiosos de brancos indiscretos*” ( Hohenthal 1954).

O autor descreve ainda vestimentas, saiotes e um manto usado para cobrir a parte de cima das mulheres, feitas de caroá ( *Neoglaziova variegata* ), e o uso de cocares de pena de ema ( *Rhea americana* ), que eram trazidos da serra do Arapuá, ou adquiridos com os índios Pacará que habitam essa mesma serra.

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, e a discriminação com os *morenos*. Durante as eleições ocorre um fato até hoje lembrado pelos antigos moradores de Rodelas, pois pela primeira vez, uma pessoa *branca* dança com uma pessoa *morena*. Num baile de campanha, a esposa do futuro prefeito Manoel Moura dança uma “parte” com um *moreno* do povoado. Os brancos começam também a se aproximar dos índios, numa estratégia de garantir votos. Em 7 de abril de

1963, toma posse o prefeito Manoel Moura, que fora candidato único, em consequência do acordo entre os dois partidos existentes, o PSD e a UDN, e são empossados 7 vereadores, sendo um deles uma índia Tuxá, que também era agente de saúde e professora, com o nome de Carmelita Cruz. Nessa primeira gestão da administração municipal, foi ampliada a rede elétrica da cidade, e feito o aterramento em área de várzea inundável localizada em plena área urbana, o que permite a construção de mais duas ruas, que em grande parte serão ocupadas pelos *morenos*.

Também é nesse período que são estabelecidas as divisas da área da aldeia em terra firme, que diferente das ilhas pertencem ao território baiano. Esse episódio causará um sério conflito interno entre famílias do povo Tuxá, que repercute até os dias de hoje, e que se torna mais compreensível com o trabalho realizado por Peres ( 1992). No acordo firmado no dia 22 de abril de 1963, entre o encarregado do Posto Indígena Manoel Novais e o recém-empossado prefeito da cidade, Manoel Moura, para delimitação da aldeia, os índios se sentem lesados de uma área com cerca de 50 braças ( Peres 1992: 165 ), ou 4.000 m<sup>2</sup> ( Nasser 1975: 41 ). Peres ( 1992 ) sugere que “*tal procedimento fazia parte da estratégia da inspetoria de aproveitar as circunstâncias propícias para regularização das terras indígenas, mesmo que isso acarretasse alguma redução territorial.*” ( Peres 1992: 167 )

Essa área marcava o limite entre a aldeia e o povoado, e se localizava no espaço entre a aldeia e a igreja, onde se encontrava a imagem de São João Batista ou Mestre Velho Cá Nenem, padroeiro e fundador do povo Tuxá. Essa área também ficava na rua principal de acesso a Rodelas. Com a posse desse terreno o governo municipal pretendia alargar rua de entrada da cidade, para transformá-la na Av. Marechal Rondon, uma vez que iriam ser construídas estradas vicinais que ligariam Rodela por via terrestre rio acima, seguindo a margem do rio São Francisco, com a estrada marginal Oiteiro, Araticum, Churumela, Barra do Tarrachil, o que facilitava o comércio e o escoamento da produção agrícola local. Para baixo do rio, a estrada fazia a ligação com a Itacutiara e a estrada marginal Penedo, Tapera, Volta do Rio. Até essa data o principal transporte para pessoas e especialmente de cargas e mercadorias para o município era o fluvial. O governo municipal também argumentou que pretendia construir um hospital naquela área, que beneficiaria toda a cidade, inclusive os índios. Esse acordo foi realizado e legitimado após a assinatura de diversos índios sob a

liderança do Tuxá Eduardo Luiz da Cruz, conhecido na aldeia como Mestre Eduardo, segundo o qual cediam a prefeitura o terreno em litígio.

Quando o restante da aldeia teve conhecimento do acordo firmado, protestaram e se rebelaram contra o Mestre Eduardo. Embora o terreno fosse estéril e nunca tivesse sido usado pelos Tuxá, segundo o inspetor Tubal Filho Vianna ( Cf. SEDOC/MI. Filme 178. fotogramas 1464-1471 ), para os índios representava tanto um local para onde a aldeia poderia se expandir, quanto um espaço que os mantinham ao mesmo tempo distanciados do resto do povoado, e com o caminho e a visão livre para a igreja e a imagem de São João Batista ou Mestre Velho Cá Nenem, que ficava defronte a aldeia.

Três fatores, no meu ponto de vista, contribuíram para aumentar a revolta contra o acordo firmado. Primeiro já havia acusações dentro da aldeia de que o Chefe de Posto favoreceria a família do Mestre Eduardo. Segundo Cabral Nasser, 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. Desde de aproximadamente 1945 os índios ficaram descontentes com o chefe de Posto Manoel Novaes, segundo Hohenthal ( 1952 ), quando o agente após uma discussão com um “neo-brasileiro” e mais dois índios dentro do posto, disparou arma de fogo na direção desses, ferindo o “*neo-brasileiro, um índio e duas índias, uma sendo idosa*”. A índia mais nova ficou garvamente ferida e teve que ser tratada num hospital de Serra Talhada. Hohenthal, não descreve os detalhes do conflito e nem suas causas, somente explica que o “neo-brasileiro” e o agente já tinham desavenças antigas, e critica o fato do agente estar e ser o único armado. Hohenthal diz ainda que os índios além de não gostarem do chefe também o temiam, e que o mesmo tinha “*mania de perseguição*”, achava que tinha muitos inimigos na aldeia e não havia “*dúvida que ele pode ser violento nas suas reações, pois é como vulcão pronto para explodir.*”( Hohenthal 1952 ). Além disso foram construídas casas de *brancos* no local onde pertencia a aldeia, tornando mais próximos o perímetro urbano e os brancos, que agora ficavam no meio do caminho para a Igreja e a imagem do São João Batista.

Alguns Tuxá contam que o Mestre Eduardo dizia ter sido enganado, pois não sabia que assinara um documento concedendo o terreno, outros afirmam que ele tinha assinado acreditando em promessas não cumpridas, de compensações para a aldeia. Depois de ter

assinado o acordo, Mestre Eduardo luta para reverter a situação sem sucesso. Para o Inspetor Tubal Filho Vianna, as reivindicações e reclamações constituíam uma oposição organizada por pessoas de fora da aldeia, e escreve um relatório considerando Eduardo Luiz da Cruz, o Mestre Eduardo, como líder dos protestos contra o agente do Posto Manoel Novais, e agindo como *“porta voz do mentor Marcelino Flor que mora na rua principal da cidade, mas intromete-se nos negócios do SPI, tornando-se o pomo da discórdia entre caboclos, civilizados e o posto. Marcelino aproveitava-se do fato de ser casado com a cabocla Antonia para solapar a orientação correta da administração do Posto”*. ( Cf. SEDOC/MI. Filme 178. fotogramas 1464-1471 )

Mestre Eduardo, perde o antigo prestígio e começa a ser perseguido na aldeia, fica muito doente e deprimido com a situação e termina falecendo poucos meses após a assinatura do acordo. Apesar das queixas, nunca ouvi insinuações de que Mestre Eduardo teria se beneficiado materialmente com o acordo, ou mesmo que tivesse condição econômica superior aos demais índios, sendo que até hoje é reverenciado dentro e fora dos rituais Tuxá. Os índios descobrem várias irregularidades na administração do agente do SPI Manoel Novais, que se aproveitava da autoridade do cargo para benefício próprio e organizam uma comitiva para ir até Brasília pedir sua exoneração do cargo. Manoel Novais é substituído por Leonardo Correia da Rocha, e transferido para o posto de Porto Real do Colégio.

No mesmo ano a Câmara Municipal aprovou uma lei oficializando a demarcação da área da aldeia, com uma extensão superior a 2 léguas ( Peres 1992: 167 ), situando esta fora do perímetro urbano, com direitos específicos, como a liberação de licença para edificações e isenção do pagamento do imposto predial e territorial. Nessa mesma lei o município assume também os encargos financeiros no apoio à aldeia. Na descrição de Fonseca ( 1996) a aldeia tem os seguintes limites:

*“um no alinhamento do oitão leste, isto é, lado de baixo da casa de José Brune e outro (10) metros acima do canto norte do cemitério municipal (cemitério novo), para servirem de fácil exame e verificação... Essa pretensão resultou na construção de uma pequena cerca de arame que dividia a rua , partindo das imediações da casa de José Quelé, para casa de José Brune, tendo sido feita pelo Posto de Proteção Indígena de Rodelas.”*( Fonseca 1996: 193 )



De um modo geral, a criação do Posto Indígena Felipe Camarão gerou uma coesão maior entre os Tuxá e o crescimento de sua auto-estima. No entanto a assistência econômica aos Tuxá se restringiu ao longo dos anos, na construção de uma casa de farinha, da instalação de três eletrobombas para irrigação dos plantios e na distribuição ocasional de sementes. Até meados da década de 50 era muito alta a taxa de mortalidade infantil entre os Tuxá, uma estimativa de “seis a sete anjos” para cada dez que nasciam. As mortes ocorriam principalmente devido ao tétano umbilical, conhecido localmente como “mal de sete dias”. Esse quadro só mudará a partir de 1957, quando Dona Carmelita Cruz, filha de Mestre Eduardo, e a primeira vereadora indígena eleita em Rodelas, que vinha já atuando na área de saúde na aldeia, participa de um curso no hospital de Floresta em Pernambuco, e começa a assistir e transformar os hábitos e costumes locais de fazer o parto. Desde então, começa a crescer sensivelmente a população indígena Tuxá.

Em 1964, segundo o relatório do agente Roberto Floriano de Albuquerque, o posto era composto de:

*“336 almas aldeadas, de ambos os sexos: maiores, masculinos 74; femininos 89; menores, masculinos 86; femininos 87; residentes em casas construídas de tijolos, cobertas de telhas e parte de taipa, num total de 54 casas, todas construídas pelos índios com seus próprios esforços, formando uma vila alinhada com o plano da cidade de Rodelas, iluminada com energia de Hidrelétrica do S. Francisco – CHESF numa área de 336 metros lineares de frente, à margem do rio São Francisco, localizada no Estado da Bahia.”*

Na primeira metade da década de 60 morrem as duas principais lideranças do Povo Tuxá, João Gomes Apaco Caramuru, que ainda era conhecido como capitão da aldeia e o Eduardo Luiz da Cruz, conhecido como Mestre Eduardo. Até então o “capitão” e o “mestre” eram as categorias de liderança reconhecidas pelos Tuxá, as duas dependendo do prestígio religioso dentro da comunidade. No lugar deles assume a liderança o índio Manoel de Souza, escolhido pela comunidade por ser o mais velho na aldeia, e porque todos o respeitavam e obedeciam. Logo depois, Manoel Souza se muda para Juazeiro, deixando a aldeia novamente sem uma “liderança oficial”, no entanto continuavam, como sempre, respeitando a autoridade dos “mestres” e dos chefes de cada família indígena.

Em 1971 chega na aldeia uma equipe de saúde da FUNAI, sob a direção do Dr Pires. O médico junto com sua equipe, passa a orientar e organizar a comunidade para a escolha de um pajé, termo até então nunca utilizado entre os Tuxá. Mais uma vez ocorre, como no tempo dos curraleiros e missionários, a interferência de agentes externos na escolha de um representante, que será responsável pela intermediação entre a aldeia e as instituições governamentais e não-governamentais. A comunidade num ato público, na presença do médico e de sua equipe elegem como pajé o índio Armando Gomes, que é neto de João Gomes Apaco Caramuru e genro do Mestre de Eduardo. Ele ocupa essa função até os dias de hoje.

Dois anos depois, o pajé escolhe João Honório dos Santos para cacique. Importante notar que nesse período prevalecia a importância da autoridade religiosa sobre a autoridade política. Segundo o próprio pajé, ele precisava de alguém para auxiliá-lo, pois já não tinha mais tempo para se dedicar ao trabalho agrícola, e o João Honório era uma pessoa que sempre estava presente nas discussões do grupo e nos trabalhos religiosos. Silva ( 1997: 53 ) diz que o cacique era a pessoa que atuava mais diretamente com os agentes e instituições externas, enquanto o pajé ficava responsável pela esfera mágico-religiosa. Quando começam as negociações com a CHESF sobre a construção da barragem de Itaparica e a futura inundação de suas terras e da aldeia, o cacique João pede para ser substituído, pois se sentia inseguro, sendo analfabeto, para conversar com as diversas autoridades envolvidas na questão. Assim o pajé Armando escolhe como o novo cacique o índio Manoel Eduardo Cruz, filho do Mestre Eduardo, conhecido como cacique Bidu.

Segundo Cabral Nasser (1975), no início da década de 70, a aldeia como foi descrito também por Hohenthal ( 1952 ), se constituía numa única rua sem calçamento, parecendo uma extensão da cidade, tendo passado a se chamar rua Felipe Camarão. A única rua calçada na cidade era a rua da “frente”, onde ficavam as residências dos brancos. Apesar da energia elétrica ser fornecida para toda a aldeia, a maioria não a utilizava, ou porque não podiam ou porque não faziam questão de tê-la e preferiam não pagar o custo da taxa mínima de CR\$ 11, 50 por mês ( Cabral Nasser 1975 ). Na aldeia haviam 55 casas e:

*“na sua maioria conjugadas e construídas variadamente com tijolos, com tijolos e taipa combinados ou apenas taipa. Todas estão cobertas com telhas. Poucas têm sanitário e menor ainda é o número das que tem banheiro. A maior parte da população banha-se no*

*rio e serve-se de um terreno baldio que se estende nos fundos da aldeia, para suas necessidades fisiológicas.” ( Cabral Nasser 1975: 20 )*

Antes da fase do “apogeu da cebola”, quando os agricultores ganharam bem com a produção e comercialização desse cultivo agrícola, todas as casas eram feitas basicamente de palhas. Segundo Cabral Nasser ( 1975) as diferentes combinações de materiais utilizados na construção das casas e os seus variados estados de conservação, refletiam as diferenças de situação econômica das famílias entre os índios, mas demonstravam um quadro geral de pobreza, e conclui que:

*“ Isto representa que mais da metade da população vive em estado de pobreza endêmica. Poucos têm condição de reformar suas casas e consumir outros produtos oferecidos pela sociedade nacional, fora aqueles estritamente necessário. O próprio material de construção dessas casas dos tipos 3, 4, 5 evidencia a falta de meios dos seus ocupantes; a taipa combinada com tijolo ou simplesmente taipa. Por outro lado, muitas não têm qualquer revestimento e o piso é de barro batido.” ( Cabral Nasser 1975: 25 )*

Ao que parece, excluindo a elite formada pela população branca da cidade, essa situação de carência e pobreza não era exclusividade dos índios, e também se estendia aos morenos e população rural do município.

O censo demográfico realizado pelo casal Nasser, no início de 1974, registrou uma população total de 419 índios, 195 homens, e 224 mulheres. Essa população, segundo Cabral Nasser ( 1975: 26 ), *“mantém sua identidade étnica definida , a partir de um antepassado – pais e avós – índio.”* Além desses foram registrados 44 não-índios casados com índios, sendo 26 homens e 18 mulheres, significando percentualmente 9,5 % da população total. Cabral Nasser destaca que 31 desses não índios eram adultos casados com indígenas e tinham uma *“prole numerosa”*. No levantamento feito por Cabral Nasser ( 1975: 30 ) dos casamentos ocorridos na aldeia nos anos de 1906 a 1973, se constata um crescimento gradual da união matrimonial interétnica. De 84 casamentos, 34,6 % eram de índia com índio; 42,8 % índia com não índio; 22,6 % de índio com não índia. Os casamentos interétnicos somam 65, 4 %, quase o dobro dos casamentos entre os próprios índios. Desse percentual quase a metade do total de casamentos foram de índias que se

casaram com não índios. Esses casamentos interétnicos seriam em parte explicados como decorrentes dos conflitos internos existentes na aldeia, impossibilitando o casamento entre os índios jovens de famílias em desavença.

Desses casamentos com não índios, não foram registrados caso algum de união matrimonial entre *índios* e *brancos*, representantes das classes politicamente e economicamente dominantes na cidade, que segundo os índios só queriam ter relações sexuais com as índias. Registraram também que “*de todos os civilizados que casaram na aldeia, com exceção dos pretos, que são poucos, todos os outros são morenos.*” ( Cabral Nasser 1975: 33) No levantamento que fiz recentemente, durante meu trabalho de campo, dos casamentos ocorridos na aldeia, verifiquei um quadro percentual muito semelhante a esse. Para os *índios* tanto os *morenos* como os *brancos*, fazem parte dos chamados civilizados. Já em relação aos *morenos*, quando perguntados sobre o conjugue não indígena, faziam questão de frisar que era “*moreno do cabelo bom.*” Para os Tuxá a categoria *moreno* se refere a qualquer pessoa de pele morena ou escura que não é índio, e entre esses, principalmente os Tuxá mais velhos, distinguiram entre “*morenos do cabelo bom*” e “*morenos do cabelo ruim*”. Dizem que os Tuxá sempre tiveram orgulho dos cabelos lisos, e não queriam se casar com “*morenos do cabelo ruim*” para não ter filhos com essa característica. É fácil constatar que a grande maioria dos *morenos* que casaram com indígenas são “*morenos do cabelo bom*”, e segundo os Tuxá, eram eles entre os não-índios, os preferidos para se realizar casamentos.

Os casamentos na aldeia diminuíram de um modo geral nos últimos anos, devido a instabilidade e insegurança gerada pela construção da barragem de Itaparica, assunto que será abordado no próximo capítulo. Mesmo assim, pude constatar que nas novas uniões matrimoniais e noivados interétnicos na aldeia, com exceção de uma *índia* que se casou com um *branco*, os demais foram *índios* com “*morenos de cabelo bom*”, geralmente moradores das agrovilas. Alguns desses moradores considerados não-indígenas que se casam com índios, dizem ter conhecimento de sua descendência indígena, e outros aparentavam traços fenóticos que caracterizam a imagem de prevalência “indígena”. Diziam os Tuxá, ora sério ora de brincadeira, que muitos desses *morenos* moradores ou

provenientes das agrovilas<sup>19</sup> eram seus parentes que se desgarraram após a inundação da região. Essa característica fenotípica era vista como uma qualidade e dava prestígio a pessoa dentro da aldeia.

O casal Nasser também observa que os Tuxá incluíam os não índios no seu sistema sócio-cultural, de tal forma que se tornavam detentores dos mesmos direitos que eles (Cabral Nasser 1975: 43). Essa inclusão talvez tenha sido mais intensa no passado, pois no levantamento que realizei durante a pesquisa de campo, pude verificar um dado que não estava presente no levantamento realizado pelo casal Nasser. Dos casamentos interétnicos ocorridos antes da barragem de Itaparica, pelo menos em relação às famílias Tuxá de Rodelas, cerca de 80 % dos não-índios vinham de fora e tinham suas famílias em outro município ou povoado. Talvez isso facilitasse a incorporação e estreitamento afetivo e emocional dos não índios com a vida na aldeia. Além disso, todo o filho gerado de uma união interétnica é considerado e tratado como um Tuxá legítimo. Essa situação cria uma rede de relações interétnicas complexas, uma vez que ao mesmo tempo o indivíduo se considera e se percebe como um Tuxá legítimo, e ao mesmo tempo mantém e preserva vínculos familiares e de amizade, afetivos e emocionais, com não índios fora da aldeia.

Cabral Nasser (1975) também constatou casos de casamento entre primos, mas nenhum entre tios e sobrinhos. Verificou também grupos de ‘siblings’ onde uma família de civilizados casava a três gerações com os índios, sendo praticamente toda incorporada à sociedade Tuxá.

Ainda segundo a autora, os Tuxá praticavam a agricultura de subsistência baseado nos cultivos de mandioca, feijão, milho, arroz, abóbora, batata doce e cebola que era o principal produto comercializado, tanto quanto a pesca e a caça principalmente de capivara e camaleão. Além da agricultura, pesca e caça como ocupação principal, alguns possuíam barco e trabalhavam no transporte de Rodelas até Belém nos dias de feira, sendo que alguns ainda exerciam outras atividades como marceneiros, encanador, oleiro e barbeiro.

Havia uma clara divisão de trabalho, segundo Cabral Nasser (1975), onde os homens eram responsáveis pelo trabalho agrícola e as mulheres pelos afazeres domésticos, como dar banho nas crianças, preparar refeições, costurar, engomar, varrer a casa e

---

<sup>19</sup> Agrovilas são unidades de reassentamento construídas pela CHESF, para famílias atingidas pela construção da barragem de Itaparica.

abastecê-las de água do rio, que era consumida sem nenhum tratamento, e buscar lenha no mato para cozinhar. Também tinham que triturar café, gergelim com farinha de mandioca e descascar o arroz em pilões de madeira ou de pedra ( Cabral Nasser 1975: 82 ). Segundo Nasser (1975: 87), as mulheres tinham gradualmente abandonado a tecelagem e a produção de cerâmica para se dedicar ao cultivo da cebola que proporcionava uma rentabilidade maior. Nas atividades agrícolas as mulheres se dedicavam ao trabalho na sementeira e no canteiro de cebola, e se dedicaram ainda ao trabalho na agricultura em terra alheia como diaristas, preferindo às atividades de domésticas, pois ganhavam em uma semana de trabalho o salário que ganhariam pelo mês inteiro trabalhando na casa dos *brancos*. Acredito que provavelmente, além da questão financeira, essa escolha devia também ser motivada por uma questão de orgulho em relação aos *brancos*, além de que para os Tuxá o trabalho agrícola é fonte de prestígio.

Assim como Hohenthal ( 1952 ), o casal Nasser ( Cabral Nasser 1975; Cabral 1975 ) constataram que a ilha da Viúva era uma área muito pequena para possibilitar o sustento do povo Tuxá, sendo essa a causa de muitos índios se deslocaram para procurar trabalho em outras regiões. Todos que cursavam ou concluíam o ginásio procuravam emprego em órgãos do governo como FUNAI, CHESF e no mercado de trabalho em São Paulo. ( Cabral Nasser 1975: 102 )

Segundo Cabral Nasser (1975 ), os mais velhos contavam que antes do tempo da irrigação, a dificuldade da atividade agrícola era compensada pela abundância de peixe e carne de caça como camaleão, garça, jacaré, teiú e preá. Já nos anos 70, Cabral Nasser (1975: 88 ) observava que estava escasso o jacaré e a capivara, tão abundante no passado, pois nos últimos anos essa atividade vinha sendo praticada por todos os regionais. O camaleão era a caça mais encontrada, sendo um alimento consumido somente pelos Tuxá. Tanto a caça como a pesca eram ainda praticadas com o “batin”, nome usado pelos Tuxá para designar seus arcos e flechas, apesar da espingarda também ser utilizada ocasionalmente. A carne de carneiro ou bode eram muito caras para o poder aquisitivo dos índios, e a bovina além de cara era muito raramente encontrada, sendo o peixe a principal fonte de proteína animal na alimentação. A autora observa também mudanças de costumes nas suas atividades extrativistas. Se no passado coletavam produtos silvestres como quipá,

xique-xique, mari, quixaba, juá, murici, umbu, favela, mandacaru e mel, em meados dos anos 70, coletavam somente o umbu, o mari e o mel.

Os moradores da “velha Rodelas” sempre lembram dos índios Tuxá, como pessoas trabalhadoras, e extremamente orgulhosas e independentes apesar das condições econômicas consideradas difíceis que viviam. Os Tuxá de hoje, lembram com saudade desse tempo, que segundo suas próprias palavras, “era de muita carência mas ninguém morria de fome”. Além da relação mágico religiosa com a ilha, sempre falam com muito orgulho do que plantavam, das fruteiras que tinham, das poucas criações que possuíam, e principalmente da autonomia em que viviam. Segundo os relatos, todas as atividades, produção de farinha, as pescarias, as caças de capivara e jacaré eram feitas em grupos no qual tudo era dividido. Não existiam cercas na ilha da Viúva, e a solidariedade entre os índios era muito maior do que os dias de hoje, além de poderem praticar seus rituais sem serem incomodados pelos não-índios.

Os *brancos* dizem que sempre tentaram se aproximar dos *caboclos*, mas eram eles que sempre fizeram questão de se manter distantes. Se observava uma ação de isolamento consciente (O’Dwyer 1999) entre os Tuxá, que segundo eles próprios e a população regional, viviam somente na aldeia se deslocando para a ilha e vice versa.

Silva ( 1997 ) na sua pesquisa realizada no início dos anos 80, confirmará de uma maneira geral o quadro sócio-econômico descrito pelo casal Nasser ( Cabral Nasser 1975; Nasser 1975 ). Mas se diferencia da perspectiva dos últimos quando se trata de perceber o processo de interação entre índios e não índios. Cabral Nasser ( 1975: 103 ) observava uma maior aproximação de índios e não-índios, principalmente entre *caboclos* e *morenos* e “*brancos de condição social inferior, devido a convivência na escola, gerando transformações nos hábitos e costumes dos Tuxá*”. Já Silva (1997) relata que os alunos Tuxá se isolavam e não se misturavam com os outros alunos, e que comentavam que como índio eram assim mesmo quietos, desconfiados. Esse isolamento era explicado por Silva (1997) como “*um comportamento consciente deste grupo étnico vis-à-vis os brancos*”, e uma forma de se autoprotgerem e de reforçarem sua coesão num convívio assimétrico (Silva 1997: 155 ). Silva considera a integração dos Tuxá ao meio social urbano de Rodelas como:

*“superficial e pairava no nível do estrito atendimento às necessidades recíprocas, como no caso da frequência dos alunos indígenas às escolas, ou quando, ocasionalmente um “civilizado” recorria aos recursos da magia terapêutica indígena visando à solução de algum problema vivencial que o atormentava.” (Silva 1997: 156)*



### CAPÍTULO 3: IDENTIDADE ÉTNICA E PRÁTICAS RITUAIS

De uma maneira geral os índios Tuxá se dizem católicos. Mas na sua grande maioria não frequentam a Igreja Católica e também não simpatizam com padres. Alguns mais velhos e algumas mulheres na aldeia frequentam a igreja somente em datas específicas, especialmente em dias de missa nos feriados de santos. Mesmo os que pouco participam de seus próprios rituais ou até os que não participam frequentam pouco ou não frequentam a igreja. De forma direta ou indireta, através de parentes, todos os Tuxá estão relacionados direta ou indiretamente com a crença nos “mestres encantados”, o “ritual dos oculto”, e com parentes que praticam os seus rituais. O padre só frequenta a aldeia em alguma ocasião muito especial, e mesmo assim se for convidado, sendo o pajé a maior autoridade espiritual entre os Tuxá. Os indígenas tem uma imagem muito negativa dos padres, que parece existir desde do tempo das missões religiosas. Diferente da igreja evangélica, a igreja católica não cria proibições ou interdições de qualquer espécie ao ritual e religião dos Tuxá, o que não atenua sua relação ambígua com a igreja católica, como conta o cacique João Batista dos Santos, conhecido como cacique Doutor:

*“Eu não gosto de igreja. A igreja massacrou muito os índios. Os mais velhos contam assim. Batiam e até chicoteavam o índio para ele aprender aquela religião deles, para deixar de falar a língua, e falar a língua deles. A igreja massacrou muito os índios. E aí eles não gostam da gente, dizem que o índio faz isso ou aquilo.*

Conta com orgulho a história do padre que foi amarrado e jogado rio abaixo numa canoa como relata o capítulo 1, e continua:

*“Por isso não gosto de igreja. Se quiser eu vou na igreja, vejo a reza do padre, e depois rezo ela aqui mesmo. Não preciso de ir a igreja para rezar. Temos até coroinha, as mulheres vão muito a igreja Mas a coroinha também vai para o ritual dos oculto. Nem a igreja e nem o ritual, impede que um frequente o outro.”*

Numa conversa em que estavam três pessoas de gerações diferentes, A) um jovem de 26 anos que está estudando medicina em Cuba, e apresenta um diálogo mais politizado B) um chefe de família de 34 anos, que veio com 15 anos para a “nova Rodelas” e C) um

Cacique de 46 anos, que é um dos principais puxadores de toré, e frequentador do particular, ilustra mais um pouco essa relação complexa com a igreja católica:

*A: A igreja mudou a cabeça do índio. Obrigou a rezar e falar a Santa Igreja Católica. Mudou a cabeça do Índio.*

*C: Mas aí não tem nada a ver. A gente pula essa parte e fala só do pai.*

*A: O santo não é do índio, mas não tem jeito, misturou tanto que já faz parte do índio. È tudo uma coisa só.*

*B: E a reza do Deus Pai não é a mais poderosa de todas?*

*C: É. Eu não vou para a igreja porque eu já sei para onde eu vou. Porque preciso de ir a igreja?*

*B: Mas a igreja católica não é ruim não. A evangélica sim, confunde a cabeça, fica dizendo que tudo que a gente faz é coisa do demônio. Mas a católica não.*

*C: Eu sei que não. Ela não empata de eu ir lá, e depois vir para cá. Mas para que eu vou lá? A igreja católica foi a que fez mais mal para o índio, descia o cacete para o índio aprender a rezar e falar o idioma dela. Até que o padre boliu com as índias, aí os índios amarraram o padre de ponta cabeça, e largaram ele rio abaixo.*

*B: Mas isso foi o padre não a igreja. A igreja não tem nada com isso. Por exemplo o São João, não é da igreja católica?*

*C: Mas São João tá lá, mas tá fora. Ele nem saía do lugar enquanto não botavam ele virado para a aldeia.”*

Mais uma vez a história do padre mandado amarrado rio abaixo numa canoa, que é contada expressando um sentimento de desforra, e um ato de coragem e indignação. Nas duas falas também manifestam uma forma específica de apropriação, onde os saberes e práticas externas são interiorizados pelos Tuxá, segundo um processo de seleção e uma lógica própria. Os sujeitos não estão numa condição passível, mas reinterpretando continuamente o mundo a sua volta. A Igreja Evangélica já tentou diversas vezes conseguir adeptos para sua doutrina, até agora sem sucesso, porque sempre entram em confrontação com os costumes religiosos Tuxá. Um índio me relatou uma das tentativas de aproximação dos pastores:

*“Teve um pastor que começou a frequentar a aldeia. Ele ficava andando por aí, você sabe que índio é meio besta, aceita tudo. Aí um dia o cacique Bidu estava sentado na porta de sua casa, fumando o seu malako ( cachimbo), e o pastor começou a dizer que aquilo era coisa do demo, do diabo. Aí a comunidade se revoltou, e ele nunca mais colocou os pés na aldeia.”*

A crença religiosa na qual estabelecem um contato com os seus ancestrais indígenas, na minha opinião, é um dos fatores principais que consolidam a coesão do grupo e fortalecem a identidade étnica entre os Tuxá. Todas as lideranças políticas Tuxá são autoridades respeitadas dentro das práticas religiosas. A organização política Tuxá e a organização religiosa estão intimamente relacionadas.

As práticas mágico-religiosas dos Tuxá apresentam três objetivos principais, a saber: a busca de curas para doenças e feitiços; de proteção na vida cotidiana e empreendimentos; e de orientação para ações através do contato com os “mestres encantados”. Todos esses objetivos são realizados mediante o encontro com entidades espirituais, por meio do transe proporcionado pelo consumo da jurema, bebida feita da árvore com o mesmo nome, considerada sagrada pelos Tuxá. Os que guiam e orientam, e que tem a autoridade de abrir e fechar os trabalhos rituais são chamados de “mestres”. Fora os “mestres” todos os outros participantes são chamados de iniciados. O termo “mãe de terreiro” citado por Silva ( 1997) se referindo a Sinhá Alta , Cabocla Pequena e outras parece estar incorreto. Segundo o pajé, essas duas índias eram reconhecidas como mestras, e que antigamente só existiam “mestres” e “mestras”, e que o termo “mãe de terreiro” só surgiu depois, embora não saiba precisar a época. Os Tuxá por vezes se referem como “mãe de terreiro” as índias que auxiliam os “mestres” nos trabalhos, que tem conhecimento de toadas e cantam-nas nos torés, no entanto dentro do “particular” ou “ritual dos oculto” ainda são consideradas “iniciadas”. O termo pode ter sido apropriado mediante o contato com os Pankararu do Brejo dos Padres, que segundo Pinto ( 1958:39 ), usam o termo “mãe” para as velhas índias cantadeiras, e que tem um papel importante na festa do imbu ou umbu.

Segundo Cascudo (1978:98), a palavra jurema vem do vocabulário tupi “Yu-r-ema” e descreve a planta como uma “árvore espinhenta do sertão, da qual o gentio extraía um suco capaz de dar sono e êxtase a quem o ingeria”. Existem dois tipos de jurema, a chamada preta, com o nome científico de *Mimosa hostilis benth* e a branca com o nome científico de *Vitex agmus castus*. No caso dos Tuxá só tive conhecimento do uso da jurema branca nos seus rituais. A jurema pode ser usada também como remédio ou banhos com fins medicinais, sendo combinada com outras plantas terapêuticas.

As entidades espirituais que fazem parte do universo religioso dos Tuxá são os *mestres, gentio, santos e caboclos*. Todas essas entidades, excluindo os santos ( menos o São João Batista que para os Tuxá é também o Mestre Velho Cá Nenem ), são considerados pelos Tuxá como seus antepassados indígenas, pertencentes as tribos que habitavam a região que faz parte de suas terras imemorais, e após a morte, se “encantaram”, ou seja, se transformaram em encantados, entidades espirituais, retornando ao mundo dos vivos para curar, proteger e orientar.

Esse mesmo caráter ritualístico, de busca terapêutica a partir do contato com entidades espirituais, é relatado por outros autores que escreveram sobre o “culto da jurema” como Cascudo ( 1978), Andrade (1963), Vandezande ( 1975), Bastide ( 1974) e Assunção (2006). Tal culto é encontrado em quase todos os estados da região nordeste do Brasil, tanto na faixa litorânea como no interior. De um modo geral, esses autores mostram que se trata de um culto de origem indígena de práticas mágicas-religiosas terapêuticas, baseado no culto aos “mestres”, que seriam espíritos antigos de grandes curandeiros, juremeiros e catimbozeiros, tanto de origem indígena, quanto européia e africana, que mediante possessão permite curar e receitar remédios para enfermidades e desfazer feitiços. Para esse culto a árvore da jurema também é uma planta sagrada, e em torno dela, se encontra o “reino dos encantados” onde habitam as entidades espirituais, em diferentes “cidades”. Certos vocabulários para nomear as entidades espirituais também são encontrados entre os Tuxá como *mestres, caboclos, santos* e “*reino dos encantados*”. A entidade espiritual chamada de *gentio* só é encontrada entre os índios Tuxá, ou entre os povos indígenas que esses ajudaram no processo de afirmação étnica, ensinando a “ciência do índio”. Vocabulários que se referem às práticas religiosas também são os mesmos como baixar, receber, guia, trabalhar, tempo, força ( no sentido espiritual), ou utensílios como o

cachimbo cuneiforme e o hábito de soprar a fumaça do tabaco com o forno na boca. Esses cachimbos, eram antigamente feitos de barro, e mesmo hoje após a inundação causada pela barragem de Itaparica, ainda são encontrados enterrados onde haviam antigas sepulturas e aldeias indígenas próximas a Rodelas, como na área do antigo aldeamento em terra firme de Sorobabel. Esse tipo de cachimbo cuneiforme feito de barro, também foi encontrado em diversas escavações arqueológicas ao longo do rio São Francisco, junto com outros utensílios indígenas, por equipes de pesquisadores contratados pela CHESF, nas terras que seriam inundadas pelas represas.

Esse universo simbólico compartilhado pelo “culto da jurema”, também se evidencia pela história contada por Seu Vieira, conselheiro da aldeia Tuxá de Rodelas, de que a árvore da jurema se tornou sagrada depois que a Virgem Maria a usou para esconder o menino Jesus dos soldados romanos, enquanto fugia de Herodes, conseguindo assim escapar da perseguição. Essa mesma história foi coligida por Bastide (1945: 207 ) no seu estudo do culto no litoral nordestino. As narrativas do Pajé Armando sobre dois “mestres” Tuxá, são ilustrativas dos processos de fluxos culturais que ocorriam na região. Uma das histórias por ele contada se refere aos Tuxá expulsos de suas terras em Rodelas, no final do século XIX e início do século XX, que ao tentar se estabelecer em Juazeiro em busca de emprego, eram convidados devido a fama que tinham como “conhecedores da ciência”, para frequentar centros de “culto de jurema” lá existentes:

*“Maria Inácia, uma vez ela contando a mim, quando ela morou lá em Juazeiro, chamaram ela para assistir um trabalho lá em Juazeiro. Aí a polícia era contra essas coisas lá na cidade, quando ela via essas coisas lá, metia o cacete. Quando tava lá pegada mesmo de trabalhar, a polícia bateu na porta. Aí os outros ficaram todos assombrados, ela disse pode deixar entrar, ela tava pegada. Chegou a polícia, o soldado, aí ela soltou na linguagem. Tinha um soldado que era filho de Itacuruba. Aí quando ela falou, falou , falou aí ela:*

*- ‘e você é gente da minha terra’. Falou assim para o soldado.*

*- ‘Sua terra, onde é sua terra?’*

*- ‘No Rodela. E você é da Tacuruba.’*

*E disse muita coisa, e tudo verdade mesmo. Aí ele disse:*

- *'Vocês podem trabalhar, ninguém mais vai proibir vocês de trabalhar. Podem ficar trabalhando até o dia que vocês quiserem.'*

Outra história é sobre quando o Mestre Roque ainda moço, foi desafiado por um curador não-índio na cidade Velha de Rodelas:

*"O Roque ele era rapazinho novo, tinha como curador lá na Rodelas Velha. Ele rapazinho novo não sabia de nada, eu já era um pouco mais velho também, ele era um pouco mais velho que eu. Aí quando o curador foi embora, chamou ele:*

*- 'Roque vamos mais nós.'*

*Era o curador e mais nós. A mulher chamava Celina. Aí deixou ele na margem do rio, curando mais nós. Quando chegou mais meses para baixo, aí o curador chamou ele, o cara se chamava Benedito, o curador. Aí o cara cismou com ele. Foram fazer um trabalho uma noite, aí disse para o Roque:*

*- 'hoje nós vamos saber quem é o mais bom de nós dois.'*

*Aí ele:*

*- 'eu não, eu não sei de nada não!'*

*- 'Não', o homem insistindo, 'nós vamos saber quem é o melhor de nós dois.'*

*Ele disse:*

*- 'eu não sei de nada, eu não sei de nada.'*

*Aí quando foram lá na hora do trabalho, Benedito derrubou um negócio lá nele, no Roque. Aí ele foi lá rolar no chão, dentro do ... , dentro de tudo, até na hora que ele quis, na hora que o Benedito quis. Ainda quando ele não quis mais, aí ele levantou. Aí ele me contando essa história, disse que ele levantou tão triste, sentou triste, todo melado, levantou tristonho, pensando... Mas aí, ele levantou o pensamento lá na triba da aldeia, veio aquele pensamento forte seguro. Com pouca hora, o Benedito deu assim uma 'iguinada', caiu lá fora estirado. Aí foi rolar ainda pior do que ele. Apanhou até quando eles ( os "gentios" e "mestres encantados" da aldeia ) bem quiseram. Quando eles viram que tinham feito o que eles queriam, de dá o conhecimento de quem era ele. Aí Benedito levantou e disse:*

*- 'Roque, eu não sou mais que você, e nem você é mais do que eu.'*

Apesar desses pontos em comum com o culto da jurema, encontrado por todo o nordeste, que é considerado uma prática religiosa com influências indígenas, espírita kardecista e africanas, o universo simbólico religioso Tuxá apresenta características específicas e diferenciadas, que por sua vez, estão intimamente articuladas com um modo de ser e pensar o mundo e com a construção e reprodução da identidade Tuxá. Dessa forma o universo simbólico religioso e as práticas religiosas Tuxá estão relacionadas com a vida social do grupo, compondo o ethos, ou seja, valores morais e de conduta, assim como valores cognitivos ( Geertz 1978: 103). Tais valores morais, de conduta e cognitivos são aspectos transmitidos e reforçados durante os rituais, num processo em que a identidade é construída através de comunicação ritual, utilizando as palavras de Peter Van Der Veer (1994: 78 ).

No estudo que Peter Van Der Veer (1994) realizou sobre a articulação entre religião e nacionalismo na construção do estado-nação na Índia, reflete como práticas e saberes transmitidos durante um ritual, processo que chama de comunicação ritual (1994: 78), constituem o self e a identidade de um indivíduo, que se articulam com processos políticos mais amplos de reivindicação de direitos territoriais e direitos diferenciados de cidadania. São nas práticas rituais, para o autor, que Hindus e Mulçumanos fortalecem e reforçam suas identidades culturais, religiosas e políticas, podendo ocorrer tanto através de peregrinações, comemorações de datas específicas, tabus assim como cultos de adoração a santos e gurus. Para Van Der Ver (1994) identidades religiosas são historicamente produzidas e estão em constante processo de transformação. O autor a partir das idéias de Charles Taylor (1985 ), toma o espaço e a comunicação ritual como locus da auto consciência, sugerindo que a construção da personalidade de uma pessoa é articulada a partir do seu discurso no espaço público, sendo formadas e formuladas em nossas conversas com os outros, numa relação sempre dialógica, destacando que em algumas sociedades essas conversas são realizadas também em espaços sagrados em que interlocutores extra-humanos são incluídos. Citando Bruce Kapferer e Alfred Schultz (Van Der Veer 1994: 80), considera que interpretações e intenções são moldadas nesse processo de construção ritual da personalidade, o que implica que a ação ritual está articulada no mundo objetivo. Nesse sentido Van Der Ver (1994) demonstra que práticas rituais podem ser instrumentos de legitimação de saberes , práticas e discursos. Dessa forma o ritual se torna uma forma de comunicação através do qual o

indivíduo constitui sua personalidade, não só do “self”, mas do “other” também ( Van Der Veer 1994:83).

Sendo assim, a compreensão do universo simbólico, das práticas de rituais e conhecimentos religiosos Tuxá, são fundamentais para a compreensão da construção e reprodução de sua identidade indígena. Portanto, a seguir, tentarei mostrar e refletir como os saberes e práticas religiosas Tuxá estão articulados com a construção identitária desse grupo. Em primeiro lugar, demonstrarei através de antigos relatos do século XVII, como os conceitos de transe, possessão, consulta aos pajés e espíritos em busca de previsões e orientações, já faziam parte do universo religioso dos índios do sertão nordestino. Com isso não pretendo descartar a possibilidade da cultura religiosa Tuxá ter sofrido influências de correntes espíritas ou afro-brasileiras, mas de sugerir que esses fluxos e trocas de saberes e práticas, e suas resignificações e reelaborações culturais devem ter sido mais complexos do que aparentemente parecem ser. Em segundo lugar, descreverei uma etnografia de suas entidades espirituais e de seus ritos, e sua relação com o mundo objetivo e a construção da identidade étnica Tuxá.

\*\*\*

Segundo Roger Bastide ( 1959):

*“O catimbó era primitivamente, entre os índios selvagens, uma festa de colheita e da preparação da jurema, mas tornou-se pouco a pouco um culto destinado a fazer descer os espíritos das florestas, dos rios e das montanhas, os encantados, nos corpos dos catimbozeiros, para que respondessem às consultas dos infelizes e dos doentes.”* (Bastide 1959: 154 )

Diversos relatos do século XVII, contrariando a sugestão do autor, demonstram que a crença num local após morte onde habitavam os espíritos dos seus antepassados e a consulta ritualística de espíritos e de pajés já faziam parte das práticas mágico-religiosas dos indígenas do sertão, e eram frequentemente realizadas.



Um desses relatos foi feito pelo missionário capuchinho francês, Martinho de Nantes, que trabalhou no aldeamento de Aracapá, no rio São Francisco, no século XVII:

*“Tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça; outro para os rios e as pescarias, e a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra, e manifestavam sua adoração com alguns sacrifícios, que incluíam as mesmas coisas que recebiam, por meio de cerimônias pouco diferentes, constituídas de danças, pintura do corpo, festins quase sempre impudicos, praticando o adultério, a que não davam nenhuma importância ... Para serem felizes na caça ou na pesca, faziam queimar ossos de animais ou espinhas de peixe e os mestres de cerimônia faziam beber aos jovens um suco de certas ervas amargas e, esfregando várias partes do corpo desses jovens com os dentes agudos de animais, incrustados em cera, misturados com cinza, os faziam penetrar na pele com dores sensíveis, durante os dez dias que durava a festa.” ( Nantes 1979: 6 )*

O holandês Elias Herckmans era governador da capitania da Paraíba em 1641. Herckmans viajou pelo sertão nordestino procurando ouro, e a partir de sua própria experiência e de narrações de índios e colonizadores, descreve a crença e a consulta aos “feiticeiros” dos índios tapuias dessa região:

*“Quando saem a guerrear contra os seus inimigos e querem saber como lhes sucederá a empresa, ou quando se acham longe do seus amigos e desejam saber como eles passam, ou quem será morto ou não, esses tais feiticeiros sabem vários modos de fazer vir o espírito ter com eles debaixo da forma que desejam, mas geralmente com sua própria figura, como se fora também um tapuia. Deixam-no percorrer o seu corpo sob a forma de uma mosca ou de outro animalzinho pra lhes predizer coisas futuras que desejam saber, e com toda a segurança se fiam das palavras que o espírito lhes diz. Quando o espírito desaparece ou esvaece-se ante os seus olhos, começam todas as mulheres a chorar e a gritar, como o que parece honrá-lo; porquanto, quando querem dar sinais de contentamento, o fazem por meio do pranto e berreiro das mulheres” (Herckmans 1982 ).*

Joan Nieuhof, funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, que viveu entre 1640 a 1649 no nordeste, e durante suas viagens conheceu várias aldeias indígenas no

estado de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, também descreve sobre os “feiticeiros” e oferendas aos espíritos:

*“... uma espécie de sacerdote, cuja função é sacrificar e predizer o futuro. Esses indivíduos são consultados principalmente antes de ser empreendida qualquer viagem ou guerra. A eles chamam Payé e Pay. Os nativos temem horrivelmente os espíritos ... Não rendem culto nem praticam cerimoniais de qualquer espécie a tais espíritos; apenas indivíduos isolados imaginam aplacar o ódio desses seres por meio de presentes que deixam pendurados com estacas fincadas no chão ... A tribo dos Potiguaras é tida como feiticeira a ponto de causar a morte a seus inimigos através da magia.” ( Nieuhof, 1942: 315 )*

*“Há entre eles sacerdotes, ou antes, feiticeiros que têm a pretensão de predizer os acontecimentos e invocar espíritos que , segundo afirmam, lhes vêm em forma de mósca e outros insetos” ( Nieuhof 1942: 315 ).*

Joan Nieuhof, também relata sobre a crença de um lugar para onde os índios partiriam após a morte, e encontrariam com seus antepassados:

*“Não tem noção do céu, nem do inferno, conquanto seja crença generalizada entre eles que a alma não deixa de existir com a morte do corpo; ao contrário, ou transforma-se em demônio, ou espírito, ou, então, vai desfrutar existência feliz dançando e cantando em um prado delicioso, que acreditam estar situado além das montanhas. Essa felicidade está reservada aos bravos – homens e mulheres – que, em vida, mataram e devoraram muitos de seus inimigos. Ao contrário, os negligentes que jamais praticaram atos de valor serão, nora vida, torturados pelo demônio.” (Nieuhof 1942: 315 )*

Relatos de adivinhos e de invocação de espíritos também são encontrados no escritos de Pierre Moreau, que nos anos de 1646 a 1648 foi secretário do governo do Brasil Holandês e Roulox Baro, e aprendeu a língua dos tapuias, sendo enviado pelo Conselho do Recife, na época do governo do Brasil Holandês, para negociar em 1647, com o chefe guerreiro tapuia conhecido por Janduí, famoso por sua resistência. Os colonizadores descreveram em um longo relato de como as consultas aos “feiticeiros” e aos espíritos, e a um deus indígena chamado de Houcha, serviam de orientação ao chefe tapuia e seu povo

nas decisões sobre as guerras e combates que tinham que enfrentar, como no seguinte trecho:

*“... aos demônios que continuamente os acompanham na mata e lugares solitários, fazendo-se temer e adorar por este pobre povo. Comunicam-se com eles todas e quantas vezes os seus feiticeiros e adivinhos os invocam para consultá-los no tocante ao passado, ao futuro e àquilo que julgam ter necessidade de saber.”* (Moreau e Baro 1979: 86 )

O texto refere-se também ao uso do fumo nas cerimônias, com a função de abençoar os presentes e invocar os espíritos:

*“... tendo alguém trazido fumo, todos puseram-se a saltar de alegria, pois assim tinham com que sacrificar ao diabo, chamá-lo à fala e consultá-lo sobre seus negócios”* ( Moreau e Baro 1979: 100 )

*“... os tapuias apresentaram um grande cachimbo feito de noz de coco, cheio de fumo. Os jovens estavam de pé e sobre eles o sacrificador e o Diabo sopravam a fumaça do fumo; essa era a sua bênção. Os tapuias torraram sementes de corpamba, pilaram-nas e misturaram-nas com água e, a seguir, deram-nas de beber aos feiticeiros. Estes imediatamente puseram-se a correr e a berrar como possessos, dizendo ter Houcha lhes dito que folgassem, e que ele breve voltaria para junto deles ... um feiticeiro tomou um cachimbo com fumo e, tendo aspirado a fumaça, com ela perfumou os recém-casados: era a sua bênção nupcial.”* ( Moreau e Baro 1979: 105 )

Nantes também observa o uso da fumaça do tabaco produzido pelo cachimbo como uma prática terapêutica:

*“Havia entre eles feiticeiros ou, para dizer melhor, impostores, que adivinham o que eles pensavam. Prediziam coisas futuras, curavam doenças, quando não as produziam. Podia-se acreditar que alguns deles tinham entendimento do diabo, pois não usavam, como remédio, para todos os males, senão a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra* (Nantes 1979: 4).

Leite (1945 ) a partir do relatos de missionários descreve práticas rituais sobre os Paiaias, que segundo o autor eram:

*“muito submissos aos seus pagés a que chamam Visamus. Não tem ídolos, nem divindades, se exepuarmos uma semelhança de idolatria, no que chamam seu deus de Eraquidzã, cujo festivo anual, se celebra assim: Fazem uma pequena cabana não muito distante da Aldeia. Juntam-se nela os pagés mais velho. Vestem ao tapuia seu vestido, tecido de fôlhas de palma, de 15 (quindecim) pés de comprido, todo de pregas e franjas, as quais caem um pouco acima dos joelhos. Na cabeça até os ombros tem o diadema, que termina para o alto em ponta. Na mão direita uma frecha afiada. Antes que entre na cabana sagrada ( a narrativa em latim diz aqui templo) d deus Eraquidzã, fazem os pajés ingente alarido, e fogem todo os outros Tapuias para dentro das casas.*

*Logo sai o Eraquidzã, de horrendo e disforme aspecto. Dá volta a tôda a Aldeia, e se encontra alguém mata-o com a seta aguda, que leva na mão direita, para o castigar de sua irreverência, que se atreveu a encontrar-se com tão grande deus.*

*Feito o reconhecimento, pára diante das casas, toca a flauta (tibia) diante delas, signal para as oferendas de comer, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperando-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as oblatas e presentes. Concluída a cerimônia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o Eraquidzã recolhem-se de novo às casas para que não os ache o Erauidzã, que se levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as oblatas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se.” (Leite 1945: 273)*

Os Moritises, como os Paiaias, denominavam os seus pagés de Visamus ou bisamuses, palavras que fazem parte do idioma Kipea da família Kariri ( Rodrigues 1948: 195) Os índios desse povo alderam-se nas aldeias de Juru, Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos. Tanto Leite ( 1945: 297) como Pinto ( 1956: 43) dizem que há documentos que constataam que os Moritises, também foram encontrados no século XVII nas áreas que faziam parte da missão de Rodelas. Embora os Moritises denominassem da mesma forma que os paiaiaes seu chefe espiritual, se diferenciavam pelo culto aos mortos, e o conhecimento de elementos astronômicos como *“a colocação dos heróis da tribo (Araquizã e Poditã) em Orion, , e conheciam o nome do mau Demônio e a contagem dos*

*anos, pela constelação das Plêiades” e “tudo que os velhos sonhavam durante a noite, era oráculo para os novos” ( Leite 1945: 278).*

Leite ( 1945: 277) relata outros costumes religiosos como enterrar os mortos em potes de barro, espalhar cinzas em volta da casa para proteger do “gênio do mau” e da importância do tabaco:

*“Quando iam caçar diziam que se não levassem tabaco não achariam caça: se o levassem nada tinham que temer dos contrários, e que com a presença dêle se acalmavam os ânimos perturbados e se dissipavam as ira das bebidas” ( Leite 1945: 277).*

Ainda segundo Leite (1945) tanto os Paiaias, como os Moritises e os Quiriri, praticavam o culto de *Varaquidrã*, sendo o Juru, hoje chamado de Geru, localizado no território de Sergipe, o local mais conhecido onde o ritual era celebrado:

*“Costumavam na aldeia do Juru, antes do estabelecimento dos padres, quando ali se acolhiam os Índios vindos do mato, celebrar a festa e ‘Varakidran’ ( sic), a que acorriam não só o gentio de outras aldeias, mas muitos outros que andam pelos matos, e até muitos Índios cristãos, que já estavam nas Aldeias dos Padres e ali iam às escondidas, e era preciso impedir com palavras, ameaças e castigos para se absterem dessas superstições.*

*O rito da festa do ‘Varakidran’ era assim, e talvez ainda seja algures, entre os gentios, e é o único que os índios veneram.*

*Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitos paus e palha, das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça ôca e sêca e com vários orifícios, que eles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo eles acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saía pelos orifícios em direções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre eles o Pagé principal, a quem os ‘Varikidrenses’ chamam de Pai. Todos eles chupam fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro ( e fistulis figlinis ) que guardam com diligência para êste dia; ao mesmo tempo abrem a bôca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou Ídolo. Até que ficam como tontos e embriagados.*

*Enquanto isto se passa dentro da Cabana, no terreiro os moços mais robustos, todos emplumados de várias côres, e com riscas negras no corpo, andam à roda das esteiras, que fecham a cabana, em danças desordenadas, e gritaria desentoada. Os chefes da dança e do côro, trazem cabaças vazias e furadas diante do rosto, e usam flautas, de osso de certas aves, mais para sibilar do que tocar, cujos ossos têm em grande estima, e guardam com grande veneração, durante o ano. Desta maneira se estende a festa por três ou quatro dias, até que saem da cabana os velhos ébrios do fumo e concluem a festa com seus vaticínios. Voltam-se para a gente que está à roda, e começam a predizer o futuro, com mentiras que os ouvintes têm por mais verdadeiras do que a própria verdade: se o ano há-de ser de sêca ou de abundância ; se hão-de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão-de ser salubres ou mortíferos para o corpo; se hão-de morrer velhos ou novos; e outros oráculos como êstes, que ninguém dos que ouvem põe em dúvida.”*

Esses são alguns relatos indicativos que o transe, possessão e invocação de espíritos, assim como o uso de cachimbos e do fumo com fins cerimoniais, e a crença em um local em que após a morte residiam seus ancestrais, faziam parte do universo simbólico dos índios do nordeste desde do século XVII, quando foram contatados pelos colonizadores.

\*\*\*

Como já foi comentado no capítulo anterior, o povo Tuxá sempre prezou pela sua autonomia e sempre foi muito orgulhoso de seu passado e de sua identidade indígena. No cotidiano da vida em Rodelas, eles são conhecidos por fazerem questão de manter um certo afastamento e distinção do resto da população regional não indígena. Essa distinção que mantém dos outros também se reflete no aspecto religioso. Para os Tuxá, os índios são seres mais puros que os outros, e por essa razão, Deus concedeu-lhes a “ciência do índio”, isso é, um conjunto de práticas e saberes religiosos que possibilitam entrar em contato com seus ancestrais, e assim podem receber orientações, previsões, proteção e curas. Nesse caso, como tratarei mais adiante, os seus ancestrais são seres ainda mais puros do que os Tuxá de hoje, que estão misturados com outras “raças”. E para entrar em contato com eles é preciso

estar puro de corpo e espírito, o que é considerado um “merecimento” e uma “benção”, como relata um jovem Tuxá:

*“Nós estamos hoje aqui, misturados, mais nosso pé, nossa cabeça, nosso braço está todo nos antigos, nos nossos antepassados. Isso é um merecimento. O branco ‘desverginou’ a nossa raça, nossa religião, nossa cultura, mas hoje nós estamos com o nosso pé lá, nos nossos antepassados, nos nossos mestres. Eles estão junto com a gente o tempo inteiro.”*

Desse modo, a crença de possuírem características específicas transmitidas por herança consanguínea, reforça o sentimento coletivo dos Tuxá, de pertencimento a uma “raça” e uma origem comum. Essa crença numa origem comum consolida os laços de solidariedade, orientados pelas relações de parentesco que são, para os Tuxá, regidos por normas morais, e que se estende tanto aos vivos como aos mortos, na figura dos gentios, caboclos e “mestres encantados”. Desse modo, os Tuxá não só resistem e rejeitam continuamente valores e práticas do mundo exterior, como criam um movimento contrário ao de “enbranquecimento” gerado pela sociedade envolvente. No seu pensamento, o sangue índio, é mais valioso do que qualquer outro, pois permite estar perto desses espíritos ancestrais puros, e assim alcançarem um crescimento espiritual, ficando mais próximos de Deus.

O povo *branco* para os Tuxá, são os enganadores, mentirosos, desrespeitosos. O povo *branco* é o que acaba com as caças, que tanto apreciam, é o que mente e engana de todo o jeito o índio para conseguir seus bens, é o que polui o rio, destrói as matas, os pássaros e os animais, ou seja, traz transtorno para tudo que é precioso e valoroso para os Tuxá. Sendo assim o *branco* dificilmente, a não ser que tenha alguma descendência indígena ou por vontade dos “mestres encantados”, terá o benemérito de entrar em contato com entidades espirituais puras como fazem os índios.

Além do aspecto histórico e da memória social, se distinguem dos *negros* e *morenos* também na esfera religiosa. Para os Tuxá, as práticas religiosas de origem afro-brasileira, são consideradas práticas que lidam com “coisas ruins”, que personificam na figura do exu.

As pessoas, independente da cor ou origem, que trabalham nessa linha, com o exu, são consideradas pessoas que trabalham na “esquerda”, com o que chamam de “Quibanda”. Seus praticantes são conhecidos como “feiticeiros”, termo usados por eles para se referirem as pessoas que se utilizam de conhecimentos mágicos para praticar o mal alheio. Os índios fazem questão de esclarecer que não fazem parte de “demanda”, não usam galinha preta, fita e velas de várias cores nos seus trabalhos, elementos que identificam como pertencentes ao universo religioso dos de “esquerda”. Os de “direita” são índios ou descendentes de índios que trabalham somente com os “caboclos”, considerados como entidades que trabalham para o bem dos outros. Também ouvi dizer que as pessoas que não tem origem indígena mas que trabalham só com caboclos, também são consideradas como trabalhando na “direita”, e sua prática religiosa se chamaria ‘Umbanda’. Desse modo, os que trabalham na “esquerda”, e são associados a entidade do exu, e a cultura religiosa africana, contrapõe a imagem que fazem de si próprios e do índio de uma maneira mais genérica. Para os Tuxá, o índio é aquele que trabalha só “com as coisas de Deus” e da natureza, com orações e rezas para “mestres”, “gentio”, “santos” e “caboclos”, que são vistos como entidades indígenas, buscando somente conhecimento terapêutico, proteção e orientação para o bem dos outros. Para os Tuxá, a “ciência do índio”, ou seja, um conjunto de práticas e saberes mágico-religiosos, é um conhecimento dado por Deus somente para os indígenas devido sua pureza. No mito Tuxá, contada por Seu Vieira, conselheiro da aldeia, foi Jesus que deu esse conhecimento para os índios:

*“Você vê a religião do negro é uma, do protestante é outra, que tem espiritismo....é diferente por que o índio tem um gentio que é vivo, é vivo, tem uma força viva. Não é daquele que morreu, Jesus já deu a ele, pela inocência dele no mato, Jesus já deu a ele ... Foi Jesus que deu, quando ele andava com um (...) grande acompanhava ele, os apóstolos e tudo, ele encontrou uma tribo de índio na selva, e aí romperam para ele, aí o cacique, pajé todo mundo ajoelhou:*

*- ‘Vou lhe dar e levante!’*

*Levantou.*

*- ‘Para você vê quem entra e quem sai.’*

*É uma força oculta, que é do índio, só do índio.”*



Esse caráter de sua religião sempre é reforçado quando falam com orgulho dos “mestres” que conheceram vivos, como relata o Pajé Armando:

*“Eu alcancei, tinha uma cabocla, ela curava podia ser de onde viesse, podia ser caboclo, podia ser negro, podia ser branco. Ela curava. Mas aí ela curava, pagava em dinheiro né. O branco, o negro o que viesse pagava em dinheiro. Ela curava todo mundo. E era provado mesmo. Nessa região, nesse mundo aí tudo. Tinha uma pessoa, e o médico rodava, rodava, rodava por aqui por acolá. Nunca ficava bom. Aí vinha aqui no Rodela, chegava aí na casa dela, saia curado. Se chamava Pequena. Cabocla Pequena. Mãe de Maria pequena ... Procuravam gente daqui, e gente de fora também. Mas às vezes, às vezes, tinha pessoas que tinham um mau contato com outro, aí vinha para ela fazer qualquer coisa né. Mas aí ela não fazia não. Tirar a vida de outro, ela não tirava não. Ela trabalhava para fazer o bem, mas para fazer trabalho para tirar a vida de outro não. Gente que às vezes chegava com dinheiro assim, que naquele tempo dinheiro era difícil, era dinheiro e botava na mão dela, e dizia:*

*- ‘Olha, aqui, para você tirar a vida de fulano.’*

*- ‘Não. Eu não trabalho para isso. Trabalho para saúde dos cristãos, não para tirar a vida.’*

*Isso acontecia muito também.”*

Para os Tuxá, o conhecimento e práticas espirituais para fazer o bem, é um ideal e um dos pilares da identidade indígena e de sua religião. Muitas vezes ouvi reclamações justamente por não lidarem com feitiços e “forças da esquerda”, se tornava mais difícil desfazer o trabalho de “feiticeiros” visando o mal de alguém.

O contato e o trabalho exclusivo com espíritos indígenas, que seriam seus ancestrais, são uma escolha consciente, pois durante a prática de seus rituais podem eventualmente “baixar” espíritos de outras raças e de outros povos. O pajé Armando explica como isso acontece, durante o ritual:

*“Só desce índio. Justo acontece ( se referindo quando baixam espíritos não indígenas durante o ritual ). Não sendo índio ninguém aceita não. A gente manda ele procurar o lugar dele. Por ali é só do índio mesmo, e os mestres os nossos antepassados.*

*Sendo índio, a gente trabalha. Todas as aldeias ... Qualquer uma aldeia, que descer no trabalho, trabalha com a gente.”*

Os espíritos não indígenas são “mandados embora” através de orações e rezas e do assopro do fumo do lado da boca do forno do cachimbo cuneiforme.

Apesar do “culto da jurema” abranger uma vasta região do nordeste, inclusive em cidades e vilas vizinhas a Rodelas, os índios Tuxá eram os únicos nesta cidade, conhecidos por cultivar e ingerir a bebida coletivamente para práticas mágico-religiosas. Além dos Tuxá, ouvi a respeito que somente um branco, em meados do século passado, cultuava a jurema, e praticava curas cobrando por esse serviço. Além disso, todos os moradores não-indígenas antigos da cidade, sempre se referem a essa crença e a prática mágico-religiosa Tuxá como uma manifestação cultural exclusivamente indígena. Muitos se referem a ela como “superstições bobas e ingênuas” dos índios, sendo uma característica marcante de distinção étnica na região. Somente os Tuxá em Rodelas, cultuam os “mestres encantados”, gentio e caboclos e trabalham com a jurema.

Essa distinção religiosa e de culto, que na cidade de Rodelas também se trata de uma distinção étnica entre índios e não índios, se estende a outras crenças como o caso da Mãe d’água. A Mãe d’água é uma lenda que existe e se ouve falar por todo o rio São Francisco, e está relacionada a força das águas desse rio. Os não índios dizem que foi uma história trazida pelos barqueiros que navegavam pelo rio São Francisco e contavam histórias a respeito dessas entidades. Uma liderança Tuxá, filho de uma índia e de um negro, querendo esclarecer quem era a Mãe d’Água, e acreditando que ficaria mais fácil de ser compreendida, comparou com Iemanjá da cultura afro-brasileira. Procurava com essa explicação tornar a crença na Mãe d’Água mais compreensível, mostrando que outras culturas também cultuavam a força das águas. Para os não índios, a Mãe d’Água não passa de “coisa de índio” ou uma lenda. Para os índios ela é um “encanto”, ou seja, uma entidade espiritual para quem sempre fazem promessas e pedidos de proteção assim como sorte na pescaria, com oferendas como perfumes, sabonetes e velas. Na cidade velha de Rodelas tais oferendas eram feitas no pé do antigo cruzeiro da cidade velha, que se localizava num mirante na beira do rio São Francisco.

A Mãe d'Água pode também resolver se apoderar do espírito de uma criança, ficando ela muito doente, sendo os mestres os únicos capazes de diagnosticar se de fato isso está ocorrendo. Esse encanto pode carregar o espírito da criança até a morte. Dona do Carmo conta um caso que aconteceu com um filho seu:

*“Ela ajuda muito os índios, Agora tem uma coisa, se ela gostar de uma pessoa ela carrega. Carrega. Ela carrega o espírito da pessoa. A pessoa cá morre, e o espírito da pessoa ela carrega. Eu tenho medo, eu tenho muito medo. O primeiro menino meu, foi pegado dela. Ele ainda podia ter de cinco a seis meses. Aí chegou um índio que tinha trabalhado de noite, aí quando ele chegou, chegou e disse assim:*

*- Oh minha prima – ele gostava muito dele – me dê esse menino para eu dar banho.*

*Que ele era feinho , mas era gordinho e vivia limpinho. O povo gostava muito dele. Foi o primeiro menino meu. Digo:*

*- Dê!*

*Aí ele deu o banho. Ele tinha vindo do banho, o rapaz, aí tirou o sabonete do bolso, foi, lavou ele. Deu três, quatro dias, o menino adoeceu. Afundou os olhos, os olhos ficando brancos, e os olhos mortos. Aí tinha uma cabocla que eu mandava rezar mas eu nunca dizia, aí chegou o outro, foi que disse:*

*- Maria você faça remédio do fulano assim , assim, assim. Aí você sabe o que é. Só foi eu fazer, aí foi pá puff como diz a história. Aí os caboclos foram cuidar, foram trabalhar para tomar ele dela. Aí foi que tomaram. A cabocla tomou ele dela, que ela queria carregar o menino.”*

Aconteceu um episódio considerado dessa natureza durante o mês de agosto de 2006. Realizaram durante quase três dias consecutivos rituais e trabalhos espirituais específicos, que os índios diziam muito desgastantes, para conseguir livrar a criança da Mãe d'Água e restituí-la a saúde. Não se tem registrado e nem ouvido comentário de ninguém da cidade, do fato de alguma criança não índia ter ficado doente ou mesmo ter morrido devido a ação da Mãe d'Água. A morada da Mãe D'água para os índios Tuxá, se encontra debaixo da ilha do Serrote, hoje quase totalmente sob as águas, ficando acima dela somente o seu cume. Essa ilha é um local sagrado para os Tuxá, onde se faziam rituais especiais, e sempre se referem a ele, principalmente os mais velhos, com muita reverência

e parcimônia. Segundo o mito Tuxá, enquanto a ilha do Serrote estiver de pé, o povo Tuxá permanecerá vivo.

Além da Mãe D'água, existe o Nego D'água. Também é um mito que existe nas populações do rio São Francisco, no entanto são os índios Tuxá os únicos que crêem e que já viram esse encanto. Esse encanto fica debaixo d'água e segura a canoa para ela não se movimentar. Para se livrar dele, tem que bater com o remo debaixo da canoa.

\*\*\*

As práticas espirituais dos Tuxá, se distinguem em quatro formas principais, que estão relacionados a três espaços específicos: O “ritual dos ocultos” também chamado de “particular” e a “ceia” também realizados na Casa de Oração; 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 Tuxá de Rodelas. Esses espaços são locais ritualísticos onde a vida é “dramatizada e rotinizada”, como afirma Victor Turner. São nesses espaços que assuntos de ordem social, econômica, política e cultural relacionados a aldeia são discutidos e onde planejam e organizam atividades futuras.

### **“Ritual dos Ocultos” ou Particular**

O “ritual dos ocultos” ou o particular, é realizado em 15 em 15 dias, sempre aos sábados, iniciado a meia noite, geralmente terminando no amanhecer do dia, por volta das cinco ou seis horas da manhã, podendo eventualmente se estender até mais tarde, ou mesmo durante dias seguidos. É realizado num local fixo, que se chama “Casa de Oração”. Na ilha da Viúva, antes da inundação, a “Casa de Oração” tinha um formato circular, os esteios e os caibros de madeira, e eram cobertos, tanto as paredes como o teto com palha de coqueiro ou de outras palmeiras da região, o chão era a própria terra batida. Essa construção se assemelha muito ao poró, casa do “particular” do povo Kambiwá, de Pernambuco, onde

guardam seus praiás<sup>20</sup>, e realizam alguns rituais. Devido a proximidade, talvez ela exista também entre os Pankararu dos Brejo dos Padres, mas não obtive nenhuma informação a esse respeito. Na construção da Nova Rodelas e da nova aldeia em 1988, após a inundação causada pela barragem de Itaparica, a CHESF construiu uma “Casa de Oração” com parede de tijolos, chão de cimento e teto com telhas, e é nesse local que realizam até hoje o ritual.

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. O trabalho só pode ser aberto e fechado pelo pajé da aldeia, Seu Armando. Se por acaso ele não puder estar presente, só se realizará com a permissão dele, que também indicará quem será o responsável por abrir e fechar os “trabalhos”. É proibido se repetir uma linha de toré durante o ritual, e sua realização intercala momentos com dança e momentos de concentração. O único instrumento utilizado é o maracá, que marca o ritmo dos cantos das linhas de toré. Eles são feitos da cabaça da árvore conhecida por coité, onde abrem um furo para colocar sementes ou pedras dentro da cabaça e encaixar o pedaço de pau com que seguram o instrumento. Se vestem com o que chamam de “farda”. A farda se trata de um saiote, chamada de “catayoba”, feita de fios grossos feitos de caroá, planta nativa da região que também era usada para fazer uma bolsa tiracolo que chamam de “aió”. Nessas bolsas levavam tanto utensílios para atividades de pesca e caça, como objetos usados no ritual, como maracá, cachimbos e tabaco. Hohenthal (1952) registra no início da década de 50, mulheres Tuxá usando além do saiote, um manto com o mesmo material e mesma técnica do saiote, cobrindo a parte de cima<sup>21</sup>. Hoje as mulheres usam uma camisa, ou um “sutiã” feito com coco para cobrir os seios. Também faz parte da farda o uso dos colares e o “capacete” ou cocar.

---

<sup>20</sup> Praiá é uma máscara ritualística relacionada aos “encantados”, confeccionada pro alguns povos indígenas do sertão nordestino, como os Pankararu, Pankararé e Kambiwá.

<sup>21</sup> Numa viagem aos Kambiwá em 2005, para gravação de entrevistas em vídeo e de músicas de toré para produção de um CD, uma mulher idosa chegou com um manto muito semelhante ao encontrado na fotografia de Hohenthal. As índias maia novas, provavelmente por estarem sendo gravadas em vídeo correram apra ela solicitando um pra usar. A senhora retrucava um pouco braba dizendo que quando ela quer fazer elas não mostram interesse e que agora que era importante elas não tinham.

Durante o ritual se ingere a jurema, bebida de origem indígena, feita com a entrecasca do tronco da planta com o mesmo nome. A entrecasca dessa planta é dilacerada e deixada de molho na água até a infusão chegar no ponto desejado. Essa planta é tratada com muita reverência, e tanto o seu plantio como a sua retirada, é feita com rezas e orações, envolto de muitos cuidados. Também é ingerido a “cura” ou “currumati” na linguagem indígena Tuxá. Ela é feita com cachaça, alho e a mistura de diferentes ervas medicinais. Depois se coloca fogo na sua superfície, para “retirar as forças negativas”, que é deixado aceso até apagar sozinho. A forma como ele queima na tigela com a bebida, já é observado como um presságio das condições, que podem ser boas ou ruins, para se realizar o trabalho. Essa bebida além de ingerida, também pode ser passada no corpo, nos pulsos, no pescoço de um índio, para limpar, trazer proteção, ou mesmo como um remédio, como cacique Bidu explica a importância dessa bebida:

*“Existia uma cachaça limitada para fazer uma cura, para defender das coisas ruins. O pajé sacramentando aquela cura. A jurema é feita a cruz também sacramentando ela. Depois que os jovens começaram a beber aquela cachaça. E daquela cura se bebia tanto que tinha de cura nunca ficava ali, era consagrada. Sacramentada para fazer o bem, não para fazer o mal. Mal ali não entrava não. A cachaça lá do bar, do copo, às vezes você está ali, chega um espírito te coloca besteira.”*

Também se usa um cachimbo de formato cuneiforme, durante o ritual, podendo ser virado o lado mais largo, a boca do forno, em direção a boca, para assoprar a fumaça do tabaco, que serve como uma espécie de defumador, retirando energias negativas do ambiente. Os cachimbos, como já foi dito, eram antigamente feitos de barro, hoje de madeira, e são batizados, ou seja, ganham dos “mestres” Tuxá nomes de “mestres encantados”.

A bebida da jurema, a “cura” ou “currumati” e o tabaco são elementos indispensáveis para a realização do ritual. Algumas pessoas ficam responsáveis por um apito ou uma pequena flauta que é tocada durante o ritual, que podem tanto chamar ou indicar a presença de um encantado. Esse apito ou flauta lembra muito os encontrados nos Pankararu e nos Kambiwa.

Todos os mais velhos da aldeia, de diferentes famílias, sempre se referem e enfatizam que na ilha da Viúva, tanto o particular como o toré, que será tratado mais adiante, eram realizados com todos *“num pensamento e numa pisada só de estremecer as matas”*. O particular é um espaço onde o grupo se fortalece enquanto uma coletividade, onde além dos “trabalhos espirituais”, se reúnem para conversar sobre acontecimentos da aldeia, discutirem sobre eles e onde tomam decisões coletivas sobre atividades futuras. Como relata Sandro, uma liderança jovem Tuxá, é um momento onde a comunidade também resolve seus conflitos e problemas relacionados a aldeia:

*“Quando tem qualquer problema na comunidade, a gente faz um toré à noite toda, às vezes vara o dia, dançando e cantando e não se pode repetir música. Fica todo mundo dançando toré até resolver o problema.”*

Nesse ritual não permitem a participação de não índios, como também são proibidos de ficar próximos ao local. Mesmo os casados ou casadas com indígenas, tem o acesso restrito, que dependerá muito da sua participação na vida social na aldeia.

## **A Ceia**

Essa prática religiosa Tuxá é muito pouco comentada, e é um segredo para a maioria dos próprios Tuxá. São oferendas, incluindo alimentos, aos “mestres encantados”, para agradecer ou fazer uma promessa. O Pajé Armando explica sua importância para os Tuxá:

*“A ceia é o seguinte, se qualquer índio faz uma promessa, aí vai e dá aquela ceia. É uma importância porque a gente que tem, a gente sabe, se a pessoa às vezes está com problema, e aí é resolvido porque ela tem aquela promessa. Então ali a gente sabe que tem ... a tem uma reverência grande, daquele movimento que existe ali. E que é um movimento que não é todo mundo. Ainda sendo índio mesmo, não é todo mundo. Tem as pessoas né. Tem só aquelas pessoas para assistir aquela obrigação aquela hora, trancadinho lá dentro de casa. Agora depois que se faz aquela obrigação lá, aí termina lá aquela obrigação principal, aí quem está fora pode entrar.”*

## Toré

O toré é uma manifestação dos Tuxá que envolve dança e canto. A palavra toré lembra muito a palavra “torá”, do dialeto Kipea do tronco linguístico Kiriri coletado pelo Pe. Luís Vincêncio Mamiami no século XVII (Rodrigues 1948:194), que quer dizer segundo o autor “cortezia com o pé”. Sempre que vão iniciar um toré, principalmente quando for realizado fora da aldeia, dizem a frase que consideram como sendo parte do seu idioma, “Tribo Tuxá, nação procá, bragadá, de arco e flecha, maracá, malakutinga tua.” Sobre os Tuxá se encontram referências desde dos meados do século XVIII, tanto na ilha dos Cavalos, aldeamento de São Félix (Pinto 1956: 66 ), como próximos a foz do rio Pajeú, área do aldeamento de Sorobabé ( Hohenthal 1954:39 ), ambos na freguesia de Rodelas (Pinto 1956: 66 ). Procá foi o primeiro nome pelo qual ficaram conhecidos como povo indígena, ainda no século XVII, pelos jesuítas. Pinto (1958:35) relata os Bragadá ou Brogadá no Brejo dos Padres junto com os Pankararu e os índios Tuaça da Serra Negra, como também escreve sobre sua presença no Pé de Serra, no sertão de Pernambuco, no lado oposto da Serra do Comunati onde habitavam os Fulni-ô, próximos dos Fola e dos Foklasá:

*“ Muitas frações ou ‘clãs’ do grupo dos Carnijó habitavam o vale do Ipanema. Os Foklasá viviam no Zumbi, à subida da serra dos Cavalos ( Foklasá significa ‘os do lugar de muitas pedras’),; os fola, isto é, ‘os bico de patos’, mais para o Sul, no vale do riacho do Funil, quase junto à serra do Tanquinho, ( ainda hoje há uma ribeiro, nessa zona, com o nome de Fola-fuli ). Ambas as frações falavam a mesma língua dos Fulni-ô. Também há notícias de outra fração, de dialeto diferente, a dos Brogodá ou Bragadá ( Carta 3) ... Os Brogadá parece não faziam parte da família linguística dos Fulni-ô, pois esse nome, é estranho a língua yãthê” ( Pinto 1956: 67 ).*

Diferente de grande parte dos índios do nordeste, que dançam o toré em círculo, os Tuxá realizam essa dança formando duas filas paralelas , uma só de homens, e outra de mulheres, sendo que o primeiro da fila também é um homem. As duas filas ficam de frente para os mestres de cabeceira, que são os mais velhos da aldeia, ou pessoas que tem um conhecimento maior da “ciência do índio”, que orientam o ritmo e as linhas a serem



cantadas. A medida que são cantadas as linhas de toré, as duas filas começam a se mover comandadas pelos dois líderes que estão na frente de cada uma. Todos de acordo com o ritmo do canto e junto com a marcação do maracá, vão dançando e caminhando intercalando uma pisada forte tanto com o pé direito como o esquerda. As duas filas abrem para o lado de fora, e dançando, se direcionam para o fundo, até todos ficarem de costas para os mestres de cabeceira. Então, independente de quantas pessoas tiverem em cada fila, os dois que lideram cada uma delas, saem ao mesmo tempo e na mesma linha para o lado de dentro, e retornam dançando toré até chegarem novamente em frente dos mestres de cabeceira. Esse movimento cíclico se mantém por todo o toré.

Não há um número certo, para os mestres de cabeceira e nem para os participantes do toré, que dependerá da ocasião. Índios de todas as faixas etárias podem participar, entretanto continua sendo proibido a participação de não índios, dependendo a permissão para sua participação do consentimento e do tipo de relações que tiver com os indígenas. O toré tem um caráter mais de diversão, de comemoração e confraternização, e pode ou não ser realizado e exibido em algum lugar público e aberto. No toré não se cantam todas as linhas que são cantadas no “particular”, pois algumas são consideradas mais importantes e mais fortes, desse modo, cantam linhas de toré consideradas mais “leves”. Mesmo assim pode acontecer durante o toré algum caso de incorporação ou transe. No toré também pode ser servido a jurema, mas nesse caso, a bebida será mais fraca do que no particular, sendo mais comum o uso da “cura” ou currumati, ou bebidas alcoólicas, como vinho, ou vinho de jurubeba muito apreciado pelos Tuxá, e considerado uma bebida que era feita pelos “antigos” da aldeia. O maracá também é considerado um instrumento indispensável para dançar o toré, bem como podem ser usados os cachimbos cuneiformes.

Para se realizar um toré tem que se ter em primeiro lugar, a permissão do pajé da aldeia, seu Armando. O toré pode ser feito como forma de pagamento por uma promessa atendida, em comemoração á alguém que chega na aldeia ou para uma despedida, ou para comemorar alguma data específica como o dia do índio. Antes da construção da barragem, o toré acontecia de 15 em 15 dias, sempre aos sábados, intercalados com o particular. Portanto num sábado se realizava o particular e no outro sábado faziam um toré. Dançar toré e cantar as toadas era um momento e um espaço de sociabilidade onde toda a aldeia se

reunia para conversar, se divertir, festejar, ao mesmo tempo que estreitava os laços afetivos, emocionais e de solidariedade, fortalecendo o sentimento étnico da identidade indígena Tuxá, como relata seu Vieira, a conselheiro da aldeia Tuxá:

*“... era a brincadeira, não tinha discoteca, não tinha boate, não tinha nada, era o canto da gente era se divertir, dançando toré, rei rei rei. Rodeio, pegava na mão do outro e cantando, dizendo verso e cantando. Aquilo ali se pudesse passava a noite todinha. Tinha uma namorada pegava na mão. Naquele tempo quando a gente pegava na mão já era muita coisa, compreendeu? Cantava aquilo para viver, ajudar a sobreviver. Tudo que a gente funciona por crença, ajuda a viver.”*

Os índios Tuxá que eram criança naquela época, contam que as famílias na medida que iam passando uma nas casas das outras no início da noite, no caminho para onde se realizaria o toré, iam formando uma longa fila indiana até chegarem no local onde seria realizado o “folgado”.

Durante esses 20 anos na Nova Rodelas, devido a proximidade com os não-índios e a atração gerada pelas opções de divertimentos que a cidade oferece, os Tuxá não dançam tanto toré como antigamente. São poucos os mais jovens, mesmo os que participam do particular, que se dispõem a dançar o toré. Os Tuxá também reclamam que quando dançavam o toré, logo que se mudaram para a nova Rodelas, que é uma cerimônia aberta onde qualquer pessoa pode assistir, os jovens não índios da cidade ficavam “mangando”, fazendo bagunça, deitando no chão para ver por debaixo das saias das índias, e tomando outras atitudes desrespeitosas em relação ao toré, criando um constrangimento por parte deles em realizar sua manifestação cultural.

Devido a esses fatores, atualmente os Tuxá dificilmente fazem um toré na cidade, só realizando dentro da aldeia, por motivos e interesses próprios. Só realizam fora da aldeia por alguma razão muito especial para eles. Além disso, os atuais conflitos faccionais do grupo, dificultam a união da aldeia para realização da dança, gerando desânimo nos jovens quanto a sua participação. Hoje o casal formado pelo Cacique Doutor e sua esposa Dona Dora, são os principais “puxadores de toré” da aldeia. Durante toda a minha estadia entre os Tuxá, após a permissão do Pajé, todos vinham falar com eles para organizarem o toré. O Cacique Doutor é conhecido pela disposição com que dança, canta e anima o toré, e a Dona

Dora pela disposição com que puxa os cantos. Essa responsabilidade está sendo passada aos poucos para Sandro, seu filho mais velho e uma das lideranças jovens da aldeia, e para esposa dele, Edivânia.

### **Quartinho**

O “quartinho” é um local que fica sempre nos fundos da casa do mais velho de cada família Tuxá, para os integrantes dessa família realizarem seus próprios trabalhos espirituais, que também chamam de segmento. Não tem hora e nem data certa, podendo ser feito de acordo com a vontade e necessidade de cada pessoa. No quartinho existem “malakos”, que ficam num vaso de cerâmica, um altar com algum quadro ou imagem de santo. Guardam também utensílios usados por Tuxás antigos, como cocares, malakos, arco e flecha e maracás. Geralmente se reúnem no quartinho para fazer trabalhos para curar uma pessoa, fazer algum pedido para os santos, fazer orações pedindo aos encantos proteção para alguém que está viajando. É um espaço onde também se reúnem para fumar seus “malakos” e onde os indivíduos daquela parentela conversam sobre os assuntos da aldeia.

\*\*\*

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 Deus e a Virgem Maria. Silva (1997) se refere a Deus Duá, como uma corruptela de Deus do ar. Interessante notar que Leite (1945) cita que na cosmogonia dos “Quiriris”, existia o “*Meneruru, Deus único, que subsistia no ar*”(Leite 1945:312). Outra hipótese, seguindo algumas evidências que sugerem no passado a existência de índios falantes da língua yathê entre os Tuxá, a palavra Duá se assemelha a duas palavras que se referem a Deus nesse idioma:

a) ê-dya-dwa lhá ( Boudin 1952: 75) que quer dizer:

ê – aquele

dya – erra

dwa – que não

lhá - sagrado

Pinto transcreve essa mesma palavra do idioma yathê, com o mesmo significado como ãdyadwá (Pinto 1956: 173).

b) Itlo lê-duá ( Boudin 1952: 69 ) o nome do deus do clã Walê-da-to ( Porco do Mato )

Abaixo de Deus, Deus Tupã, Deus Duá, Jesus Cristo e Virgem Maria, se encontram 4 entidades espirituais, a saber: “mestres”, “gentio”, “santos” e “caboclos”. Todas essas entidades juntas constituem o universo simbólico Tuxá.

### **“Mestres encantados” e os “Mestres”**

Os “mestres” são tanto espíritos de índios que “trabalhavam no regime dos índios”, e que foram grandes curandeiros e pajés, como os índios vivos, que são os que comandam o ritual e recebem as orientações dos espíritos de outros “mestres” durante as práticas mágico-religiosas. Para distinguir no texto as duas categorias de “mestres”, vou usar a palavra “mestre encantado” para me referir aos mestres espíritos, e somente a palavra “mestre” para os que estão vivos.

Os “mestres encantados” retornam ao mundo dos índios vivos para auxiliar, trazer orientações, predizer acontecimentos futuros, realizar e recitar fórmulas de cura e para retirar feitiços, trabalhos de esquerda. Esses “mestres encantados” são índios que habitaram no passado a região do São Francisco considerada pelos Tuxá como seu antigo território, e que foram enterrados nos antigos cemitérios encontrados nas ilhas e aldeias dessa região. Para os Tuxá “os mestres encantados” que baixam nos rituais são seus ancestrais, que podem ser tanto de índios bravios, de tempos remotos, como de “mestres” mais recentes como Mestra Pequena ou Mestre Otaviano, que foram importantes na reorganização dos Tuxá nas primeiras décadas do século XX. Desse modo, se diferenciam dos “mestres” do

“culto da jurema” e da umbanda nordestina, que seriam de espíritos de curandeiros descendentes tanto de escravos africanos, de mestiços brasileiros como de índios que conheciam e praticavam a “ciência das ervas” ( Assunção 2006 ), e que não tem relação de ancestralidade com os praticantes do culto. Os “mestres encantados”, para os Tuxá, são somente os indígenas que habitavam as terras consideradas ancestrais, e que alcançaram em vida um grande conhecimento mágico-religioso, e que depois de mortos se encantaram e agora retornam para orientar os seus descendentes vivos, como explica o Cacique Bidu:

*“Tem um dizer que eu não concordo, fulano baixa caboclo, não é para ser caboclo, fulano recebe a força daquele que faleceu que tava vivendo ali, que trabalhava ali, naquele centro, que mantinha a sua religião, sua crença, seus costumes, que faleceu, e que frequenta a quem está vivo, na hora que faz o seu trabalho aqui. Não é caboclo, é o espírito do índio que vivia ali. Aquele que não vivia, não frequenta ali, que não tinha aquele costume. O que se recebe ali, é a segurança daquele que vivia ali. Faleceu, seu espírito vem para manifestar em qualquer um daqueles que estão ali.”*

Assim, diferente do universo mais amplo do “culto da jurema” nordestino, os “mestres encantados” do ritual Tuxá são seus ancestrais e são exclusivos do seu universo religioso. E são esses “mestres encantados” junto com caboclos, santos e o gentio, que habitam o “reino dos encantados” dos índios Tuxá. Todo o desejo do índio Tuxá que segue o “regime dos índios”, é se juntar após a morte, com esses “mestres encantados”, e um dia ter o merecimento de se encantar, e retornar ao mundo dos vivos para curar e orientar os outros índios. Um índio chegou a dizer que não tinha razão dele ir para a igreja, uma vez que já sabia para onde ele ia quando morresse, se referindo ao reino dos encantados. Causou muita perplexidade e surpresa, quando tiveram notícias que um mestre encantado “A” que recebem em seu ritual, tinha baixado num terreiro na cidade de Salgueiro. A explicação dada na hora, é que existia caboclo por todo o Brasil, uma vez que habitavam todo o território nacional, e por essa razão, sendo invocados, e sendo a vontade dos “mestres encantados”, poderiam aparecer em qualquer outro lugar.

Os “mestres encantados” tem nomes diversos como Curador, Viajante, Caipora, como podem ter nomes próprios ou nome de árvores da mata, geralmente as que tem uso medicinal. Entre eles, o que se destaca é chamado de Mestre Velho Cá Nenem, conhecido

também pelo nome do santo São João Batista. Essa é a única entidade espiritual dos Tuxá que é santo e um “mestre encantado” ao mesmo tempo, sendo para esses índios uma entidade fundadora do povo Tuxá de Rodelas. Mais uma vez, como os filhos de índios e não índios que são incorporados dentro do grupo, as palavras portuguesas e indígenas que são consideradas todas fazendo parte do idioma indígena Tuxá, o seu mito fundador é constituído tanto pelo caráter indígena, como do colonizador, na figura do mestre Velho Cá Nenem que também é o São João Batista. Todos esses elementos são apropriados de uma forma específica, sendo reelaborados e resignificados dentro de um universo simbólico cultural próprio do povo Tuxá. Ninguém sabe explicar como descobriram que o São João Batista também era o Mestre Cá Nenem, mas todos comentavam, inclusive os não índios, e me mostraram, sobre a aparência indígena da imagem de bloco de pedra maciço desse santo que inspirou a criação do mito, e que foi provavelmente trazida pelos missionários. Todos os índios Tuxá explicam que esse é um saber e uma tradição que vem de “caboclos muito antigos”, e contam a história de como os índios o encontraram no rio São Francisco, como relata o Pajé Armando:

*“São João é índio. São João é o dono da aldeia. Isso eu digo porque eu vi caboclo mais sabido do que eu, que eu não sei de nada. Caboclo antigo, dizer que São João era o dono da aldeia. Então é isso que nós acredita nos santos. E ele é santo, e foi encontrado pelos índios, ninguém desacredita, nós acreditamos nos santos. Isso eu não sei, e nunca vi ninguém explicar porque é ou não ... Quando eles viram aquele menino em cima da pedra, eles chamavam Cá Nenem. Se fosse hoje, a gente chamava, o menino, vem cá menino, mas não eles disseram, Cá-nenem. Porque? Porque ele vem dos encantados, e quando eles, foram dois que acharam, foram avisar a comunidade, que chegaram, aí eles tiraram um canto com ele. E para ele ficar, lá aonde ele estava ali, lá no rodela velho, eles botaram aqui, antes disso, eles diziam que ainda não tinha a igreja né, fizeram uma casinha e colocaram ele dentro. Quando eles chegaram bem cedo, ele estava no mesmo lugarzinho na pedra lá, pegaram de novo e colocaram de novo na casa. Quando chegaram bem cedo, estava no mesmo lugar. Aí um foi, pelas experiências e disse:*

*- ‘olha, ele não aceita ficar dentro de casa’.*

*- ‘e o que é que nós vamos fazer?’*

- *‘vamos fazer aqui um grajural, na frente, e bota ele em cima, de frente para cima.’*

*Aí fizeram, e botaram. Ai ele ficou. Ai quando fizeram a igreja, a capela, aí por cima da porta, por dentro da parede, eles fizeram um local, e colocaram ele por cima da parede da igreja, coberto com uma vidraça com a espessura mais ou menos de um dedo.”*

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” ( capítulo 2 ), podendo ser uma evidência de uma forma antiga de nomeação dos índios, uma vez que esse nome vem “dos muitos antigos”, da “velha tradição”. A imagem em bloco maciço de pedra do São João Batista, que também é o padroeiro da cidade de Rodelas, é adorada e disputada por índios e não índios. Não existe nenhum registro oficial indicando como e quando essa imagem chegou no antigo povoado ou aldeamento de Rodelas, mas como já foi visto no primeiro capítulo, o primeiro registro oficial indicando São João Batista como padroeiro da missão de Rodelas data do século XVIII. Os *morenos* da cidade contam a história do descobrimento da imagem, de forma curta, mas enfatizam também o fato dos índios terem encontrado a imagem em tempos remotos. Já os *brancos* entrevistados, num primeiro momento, contam que a imagem foi encontrada no rio e trazida para o altar, mas sempre tentam minimizar ou mesmo ocultar, o fato dos índios a terem encontrado, e ainda acrescentam o fato de dois padres terem ido buscar a imagem. Fonseca relata essa história, que de certa forma, pode ser considerada a versão dos *brancos* sobre como a imagem foi trazida para Rodelas.

*“Reza a tradição que foi aparecido na cachoeira de Rodelas, pouco acima da aldeia, descoberto pelos índios canoeiros. Avisados do aparecimento, os padres foram vê-lo. Em seguida organizaram uma procissão fluvial, muitas canoas, trazendo-o para a igreja, onde foi posto no altar. Dia seguinte havia desaparecido. Voltara para seu lugar no rio. A procissão se repetiu e pela segunda vez o santo retornou ao seu pedestal, na cachoeira, olhar voltado para as nascentes. Alguém teve a idéia de colocá-lo à frente da igreja. Para isso abriu-se um nicho na parede e lá ficou o santo a cavalheiro das águas do seu rio, vendo-as descer no sentido do mar. Essa história, não mais que uma lenda , vinha*

*contada de geração para geração e alcançou meu tempo de menino, não sei se ainda vive.” (Fonseca 1996: 178 )*

O santo São João Batista também é o padroeiro da cidade de Rodelas, sendo cultuado e reverenciado por todos os moradores dessa cidade. A sua imagem, talvez a mais antiga de todas as imagens de santo que existem em Rodelas ficava num nicho na parede frontal da Igreja de Rodelas, de frente para a aldeia, como na antiga Rodelas, por exigência dos índios Tuxá. Sobre a imagem do São João Batista, Fonseca escreve:

*“A igreja de Rodelas não era mais que uma capela, cujo frontispício , muito pobre, sem torre, sem florais, sem beleza, subia dos laterais em ângulo agudo. Único destaque , o São João Batista da Porta de Igreja, no seu nicho. No altarzinho muito modesto, um outro São João Batista. ... Em um nicho cortado na parede frontal estava o São João Batista de Rodelas – dizia-se São João Batista da Porta da Igreja, para distinguir do São João Batista do Altar, este, uma imagem de madeira. O da porta da Igreja, trabalhado em um bloco maciço de pedra, cara larga, à feição do índio, hoje posto no alto de um pequeno mastro à frente da igreja da nova cidade, havia quem doutrinasse, era, na verdade, São Evangelista.” ( Fonseca 1996: 177 )*

O “mestres encantados” apesar de só se manifestarem e serem vistos durante o “ritual dos oculto” ou o “particular”, estão presentes em todo o momento na vida dos Tuxá. Enquanto se comenta sobre os santos com mais desenvoltura e liberdade, sempre que se trata da questão dos “mestres encantados”, o tom da conversa é de muita parcimônia, cuidado, e se evita inclusive, de pronunciar os nomes dos “mestres encantados”. É como se os “mestres encantados” estivessem sempre presente, junto deles, observando tudo que ocorre, escutando todas as palavras ditas, guiando, orientando e protegendo, mas ao mesmo tempo, podendo ser a causa de algum infortúnio sofrido por alguém, devido alguma falta que essa pessoa possa ter cometido.

Os “mestres encantados” e antigos caboclos e caboclas da aldeia podem também aparecer durante os sonhos para dar alguma orientação ou realizar curas. O índio João de Deus estava muito doente no hospital após um derrame. A sobrinha de sua esposa, de 40 anos e que não frequenta os trabalhos, sonhou com a Cabocla Alice, que era da “ciência” e



mais três caboclas que não conseguiu identificar, dizendo que estavam cuidando de João de Deus. No dia seguinte, João de Deus acordou melhor da saúde.

Os “mestres encantados” também tem o poder de chamar e enviar sinais para indicar e convocar os índios que teriam vocação para aprender a “ciência”, como no caso de um jovem de 18 anos, que chamarei aqui de “A”, caçula de 5 irmãos, que já nasceu na Nova Rodelas, e não conheceu a ilha da Viúva. Seus pais, mãe índia e pai *branco*, preferiram morar fora da aldeia na mudança para a nova cidade em 1988. Cresceu fora do aldeamento e distante do convívio de outros índios aldeados, mas se tornou o único dos 5 filhos que se envolveu diretamente com os assuntos da aldeia, e com o ritual. Ele quando era adolescente, começou a receber sinais considerados como chamados para participar do ritual dos Tuxá, entre eles sonhos com antigos caboclos como seu avô, conhecido por Mestre Eduardo, como ele próprio relata:

*“Eu na realidade quando era criança, eu não tinha assim muito vínculo, muita amizade com os meus parentes indígenas, eu sempre vinha aqui, eu não tinha amizade nenhuma. Às vezes eles até ficavam com piadinha comigo, ai tinha aquela rixa com meus primos do meu próprio sangue, e foram acontecendo às coisas comigo e teve um tempo que as minhas divindades me chamaram, meu avo me chamou para perto dele. Porque meu avo na antiga Rodela, ele era como se fosse o pajé da aldeia, porque naquele tempo não tinha titulo para pajé, ele era a cabeceira do nosso centro, lá da nossa divindade. E ele faleceu e ele tinha as forças da nossa divindade e as forças foram espalhadas para as suas ramas, que no caso eu também sou uma e nessa espalhada de forças, ele me puxou para perto dele e foi daí que eu comecei a criar um vínculo de amizade, de família, de afeto com os meus parentes da aldeia. E hoje pra mim são pessoas que são minha mãe, meus pais, meus irmãos, meus primos, tudo. São as pessoas que eu gosto, que eu amo de verdade, que prezo e admiro e mato e morro, são as pessoas de lá, meus parentes.*

*Aconteceram algumas coisas comigo e que eu precisei me tratar e quando eu fui me tratar me cheguei mais aos meus amigos, na realidade foi tipo uma acaso.. eu fui uma vez, eu certa vez eu fui eu não sabia de nada da minha religião. Certa vez eu fui para Pedra Branca, a gente foi dançar um toré lá, eu não dancei, eu fiquei de fora. A primeira vez eu peguei um cachimbo, fumei e tal e eu não sabia que tinha uma tia minha que ela tinha um cantinho de oração e quanto eu voltei de Pedra Branca, eu fui nesse canto de*

*oração e fui soltando as minhas fumaças, chamando, tal, fui rezando e daí começou aquele amor, aquela coisa. Só que antes disso eu sempre tinha sonho assim, eu sonhava com um maracá balançando na minha cabeça. Certas vezes antes disso, eu acordava a noite já era chamado, eu acordava a noite com o canto da aldeia que eu conhecia, só que eu não participava e nem sabia. Eu acordava com aquele chiado do maracá e as cantigas.*

*Eu acordava a noite, muitas vezes eu acordei, sonhava com parentes meus de lá que já haviam morrido e daí eu fui chegando e daí eu fui ficando e estou lá até hoje, e estou lá para o resto da vida.*

*Foi natural assim, eles foram me chamando, foram puxando meu pé, foram eles que me chamaram, os encantados inclusive cantaram. Eles me chamaram e eu sempre tive isso, que eu sei hoje, é que eles me dizem, que tive isso de nascença, que é a questão da minha corrente com eles, que sempre tive isso de pequeno, desde que eu nasci. Então quando chegou a época eles foram me puxando.”*

Os “mestres encantados” também criam um vínculo identitário entre as famílias Tuxá, como no caso da família desse jovem. Apesar de seus outros quatro irmãos não se envolverem com assuntos da aldeia, todos tem creêm e reverenciam os “mestres encantados” :

*“eu sou índio, sou índio e tenho minha família branca que considero também, pra mim eu não sei, cada um está no seu lugar. Minha família é essa, só que na questão da religião e do lado espiritual eu estou com meus parentes lá, da minha etnia Tuxá, eu estou lá. Quanta a questão branca é normal, meus parentes eu considero todos eles, vise-versa... Essa é a questão quando se é filho de índio e não índio. Uns puxam mais o lado do não índio, outros, como é o meu caso, puxam mais o lado do índio. Mas todos os cinco tem fé, fazem promessa, pedem proteção e oram pelo Mestre Eduardo, tanto quanto por qualquer santo.”*

Ser índio dessa maneira, é participar do ritual e trabalhar com os próprios ancestrais, como o Mestre Eduardo, que se torna uma referência comum a todos os índios e uma entidade espiritual que articula e estabelece laços de solidariedade e identitários entre seus descendentes. Mesmo os Tuxá que não participam do “particular”, reverenciam e fazem

orações, promessas, para os “mestres encantados” que se apresentam em seu ritual, criando uma crença compartilhada numa ancestralidade comum.

Os “mestres encantados” são também considerados os autores de todas as linhas de toré, ou toadas, que cantam. Nunca se atribui a autoria da linha de toré a uma pessoa, ao invés disso, usam o termo “tirar”, “fulano tirou aquela linha” ou “fulano recebeu ( dos mestres encantados) aquela linha”. Isso quer dizer que essa pessoa “teve a licença”, de entrar em contato com os “mestres encantados”, que lhe ensinaram a toada.

A palavra “guia” muitas vezes usada entre os Tuxá, e citada por Sampaio, parece não se referir à mais uma entidade no panteão do mundo espiritual Tuxá, mas sim aos “mestres” e “caboclos” que são recebidos ou que orientam especificamente uma pessoa. O “guia” de fulano, o “guia” de ciclano, assim como os “mestres encantados”, são espíritos específicos que auxiliam, protegem e orientam uma determinada pessoa ou toda a comunidade, como relata o Cacique Doutor:

*“Os mestres físicos são os que recebem. Não tem medo. São os meios pelos quais os guias e mestres vêem, falam e se comunicam. São os que tem capacidade de resolver os problemas. Guias e Mestres Espirituais são quase a mesma coisa, que vem para dar orientações, falar sobre os caminhos.”*

\*\*\*

Os “mestres” também são os índios Tuxá vivos que conhecem os segredos do “mundo dos encantos” e da ciência das ervas e plantas, que entram em contato com os “mestres encantados” e “caboclos”, estabelecendo a comunicação entre os vivos e os mortos . São os “mestres” que abrem e fecham todos os trabalhos na “Casa de Oração”, local onde se realiza o “ritual dos ocultos”, ou o “particular”. Os “caboclos” e “mestres encantados” podem se manifestar durante o ritual, em outra pessoa que não sejam os “mestres”, chamada de discípulo ou iniciado, no entanto, esse não terá a compreensão e o conhecimento necessário para trabalhar com os espíritos que recebeu, e precisa da presença do mestre, para orientação, proteção e identificação do espírito , e para saber fazer o que for necessário de acordo com a situação. Dona Dora, considerada uma “mãe de terreiro”, explica o papel do mestre nos trabalhos:

*“Eles dizem que nós temos parte com o demo. Mas nossas músicas só falam de coisa boa, de Deus. Nós canta e reverencia os antepassados. Os mestres guiam, fazem a cruz da jurema, para ver o que está acontecendo, e passa a noite orando e cantando. E as vezes os mestres recebem, tem licença de receber uma mensagem, uma orientação. Os mestres são espíritos dos nossos mais antigos, que já conhecem muitas coisas. Faz a cruz só os homens e os mestres, eles são que abrem e fecham os trabalhos. Fazem a cruz, olham a situação, falam e depois cantam uma música da jurema para poder bebê-la. Todos recebem mas o mestre é que guia.”*

Existem três características específicas para um índio Tuxá poder se tornar um mestre. Primeiramente trata-se de um “dom” específico da pessoa, que teria nascido determinado para aquele destino. Esse conceito aparece marcado na frase “*mestre é para quem é, não para quem quer ser*”. O cacique Doutor destaca a questão do aprendizado e da especificidade do papel do mestre:

*“Não é todo mundo que pode ser mestre. É um processo lento. A pessoa vai sentindo aquela força, mas quanto mais, vai sendo ensinado, até o momento em que os guias falam com elas.”*

João de Deus, sobrinho do Mestre Roque, relata como seu tio se tornou mestre, também ressaltando a questão do dom:

*“Aquilo é como eu disse para você, é para quem é e não para quem quer. Ele começou menino, novo garoto, começou a brincar a fazer cachimbinho de barro, cachimbinho de pau, e ai foi ... daqui foi começando a ver os caboclo mais velho brincar, dançar toré e ai ele foi se enfiando no meio ... foi indo ... foi indo .... até que se tornou um mestre. A gente nunca nasce aprendido de nada sempre tem como aprender, né e ai ele se habituou no meio daqueles mais velho, se habituando a fazer cachimbo, brincando como se fosse um caboclo velho, fazendo centro de brincadeira, fazendo toré para as meninas brincar mais ele, e aquilo foi indo e ele se tornou um mestre, mestre Filicio, Mestre Roque. Porque já vem de nascença, quando você tem que ser você pode correr, com medo daquilo, mas tem um momento que você chegue, sem querer você vai obedecer, entendeu, você corre não quer nada com o caboclo, mas quando chega o tempo certo você vai obedecer,*

*entendeu? Você vai para o trabalho, você vai para o segredo, vai diretamente lá você, lá você bole, lá você canta e daí em diante é. Tem gente que às vezes vai pros ocultos, que chama, com aquela fé todo dia, até que fica velho e nunca pega irradiação. E outros não, no meio da rua pega. Você está no meio da rua e de repente está radiado. Aí chega ali e diz o caboclo está pegado. No tempo, no tempo mesmo que eles ( os “mestres encantados” ) estão querendo que aquela pessoa ali pegue a irradiação. Eu fico invocado porque dizem que quem pega a irradiação dizem que é uma coisa linda demais, coisas de outro mundo né.”*

Outra é dedicação ao ritual e tabus existentes para o desenvolvimento espiritual da pessoa. A terceira é pureza de corpo, alma e espírito para poder ter contato com os “mestres encantados”, como explicita o Cacique Bidu:

*“Quem vê , vê, quem não vê recebe orientação, ilumina na cabeça. Você está assim atordoado, e pensa alguma coisa, e pede, clareia e encaminha e põe na mente para fazer aquilo, e você vai, e dá certo. De acordo com seu pensamento, você está ali, invocado, pensando, em conflito, ilumine, clareia o caminho. Aquilo vem, ilumina e diz ‘vai em frente!’ Se você estiver com uma intenção ruim, não vem nada. Implora, implora mas não vem nada. Você tem que ser limpo de corpo e alma. Quando chega a esse tempo de receber as orientações. Receber essa luz. É consciência, é corpo e alma limpa. Pensamento positivo , e não vacila seu pensamento.”*

Todos os Tuxá que se tornaram “mestres” em Rodelas, contam que passaram por um período, que varia de 4 a 6 meses, meio “amalucados”, desorientados. Dizem que é o momento em que os encantos começam a entrar em contato mais profundo com a pessoa. Nesse período a pessoa fica praticamente isolada, concentrada e começa a aprender com os encantos a trabalhar no mundo espiritual. Só depois que passam por esse período, é que se tornam “mestres”. Relatos da capacidade de adivinhação e previsão de acontecimentos futuros dos antigos “mestres” Tuxá, são contados com admiração como o da Cabocla Pequena, contada pelo Pajé Armando:

*“Se chamava Pequena. Cabocla Pequena. Mãe de Maria pequena. Quando ela morreu, aí a Maria Pequena ficou cuidando. Mas não era leal mesmo como a velha.*

*Curava também, mas a velha era mais... o que ela fazia, fazia mesmo, o que ela dizia era batatal. Até uma época mesmo, tinha um branco aí, ele era guarda. Ele trabalhava em Paulo Afonso nesse tempo. Aí tinha uma casa no meio da estrada que ele dormia nessa casa. Se ele vinha para cá, ele dormia aí, se descia de cá para lá, dormia lá nessa casa. Aí ele me contando, disse que um dia chegou... tinha uma criancinha, um menino né, que toda a vez que ele chegava, o bichinho corria pronto a ele, ficava abraçando as pernas dele e tudo. Aí quando foi um dia ele chegou, e não viu o menino, né. Aí ele foi e procurou o pai, o dono da casa:*

*- ‘Cadê a criança?’*

*Aí ele disse:*

*- ‘Rapaz, ele está aí, está quase para morrer.’*

*- ‘É nada, rapaz.’*

*- ‘É, está para morrer!’*

*Aí ele entrou no quarto estava o bichinho de olho fechado. Aí ele ali dormiu, quando veio para ir embora para cá, ele disse:*

*- ‘Me dê uma roupinha do menino para eu levar. Lá tem uma cabocla que é muito entendida. Vou levar para ver se ela diz alguma coisa.’*

*Aí trouxe. Aí disse que quando chegou na casa dele, desarrapiou do burro, amarrou lá e subiu para casa dele. Aí quando chegou lá disse:*

*- ‘Minha tia, vê se você repara aqui na roupa dessa criança.’*

*Ela pegou a roupa, levou para dentro do quarto, e disse:*

*- “Meu filho esse aqui não tem mais jeito não. Na hora que você saiu de lá ele morreu.”*

*Aí nesse tempo ele diz que não acreditava nessas coisas. Aí passou uns 8 dias ele voltou.*

*Ele chegou lá, procurou o pai do menino. Aí ele disse:*

*- ‘não, na hora que o senhor saiu, não deu meia hora ele morreu.’*

*Ela era positiva mesmo. Se ela dissesse vai acontecer isso, o cabra podia saber que era na certeza. Se ela mandasse a pessoa fazer qualquer negócio, qualquer coisa, podia fazer sem medo que o cabra encontrava a verdade.”*

Outros casos de curas realizados são relatados com orgulho, principalmente por se tratarem de curas realizadas em não-índios, marcando para os Tuxá, o poder e força de sua ‘ciência’:

*“Outro caso que ela fez de gente de fora, foi de Salgueiro mesmo. Ele chamava até Sebastião. Tinha lá um colega dele, que tinha uma mulher desse colega dele, estava doente há muitos anos. E era um homem que tinha um recurso bom, né, e já tava sem nada, já tinha gastado tudo. Tudo que ele tinha já tinha gastado, tava sem nada mais. Aí um padrinho meu, ele era cabo, ele morava em Belém, que o pai daquele Antonio de Euclides. E ele também era amigo desse cabo. Aí um dia ele lá, ali em Pernambuco, abaixo de Salgueiro um pouco, aí eles conversando sentado numa mesa, contou a situação dele, o homem, o marido da mulher.*

- *‘Mas rapaz, você está dessa maneira?’*

- *‘É. Não tenho mais nada, o que tinha eu já gastei tudo com a mulher, e eu não sei o que vou fazer, porque o doutor não dá a saúde a ela não.’*

*E esse cabo já era introsado com os índios aqui, já trabalhava com os índios. Aí ele foi e disse:*

- *‘Você vá lá na sua casa , e me traga uma roupa dela. Eu assisto acolá numa aldeia, e lá tem uma índia muito sabida, pode ser que ela descubra um meio de recuperar a vida dela.’*

*Aí o homem trouxe a roupa a ele. Ele toda a vida, quando era no dia das obrigações dos índios ele vinha. Era branco, mas ele vivia no meio dos índios, por que ele trabalhava a favor dos índios. Aí ele chegou, entregou a roupa a ela, aí ela fez um trabalho sério. Aí esse Sebastião veio. Veio o Sebastião e veio outro colega com o Sebastião, e veio outra velha, para ela fazer trabalho para a mulher. Aí ela fez o trabalho, aí fez o remédio, deu a ele:*

- *‘leva esse remédio para ela beber. Quando ela ficar boa, aí vocês tragam ela aqui.’*

*Aí ela disse a Sebastião, isso eu vi ele contando um dia lá na barca:*

- *‘Olhe, quando você chegar na casa dela, não tem ninguém, só tem ela sozinha. E ela é quem vem abrir a porta.’*

*Aí o Sebastião disse que ficou até assim meio, porque ela para se levantar era até o povo que pegava ela para ela ir de um canto para outro.*

- *‘Aí daquele jeito, quando eu chegar lá eu chamar, para ela ir abrir a porta?’*

*Não disse nada a ela, mas não ficou bem acreditando né. Aí foi embora. Nesse tempo o carro era uma coisa muito difícil aqui. Era um caso quando passava carro no Tarrachil. Aí ela disse:*

*- ‘olha, quando você chegar a Tarrachil, com pouco tempo vai vir um carro, vocês não vão nesse carro não.’*

*Chegou lá em Tarrachil, estava ele e mais um companheiro. Esperaram, esperaram, esperaram, aí daqui a pouco zoou o carro. Aí o outro disse:*

*- ‘Olha Sebastian, chegou o carro’*

*Eles saíram lá para o ponto, quando passou eles deram com a mão e o carro parou: - ‘Dá para levar nós?’*

*O outro:*

*- ‘Dá’.*

*Aí foi uma força, quando pegou na grade do carro aí lembrou do que ela tinha dito. Aí ele disse:*

*- ‘Fulano não vamo pega esse não.’*

*Pegaram outro. Tinha uma fazenda, se chamava Ruanice, quando eles foram chegando lá, o carro que eles iam primeiro só tava o bagaço. O carro deu uma virada que matou o povo que ia, só estava o bagaço mesmo. Aí ele foi e falou para o outro colega:*

*- ‘Olha aí, tá vendo. Se nós vem nesse carro aí nós tinha morrido’*

*Aí nessa hora ele ficou acreditando mesmo no que ela dizia. Quando chegaram em casa, lá em Salgueiro. Na casa da mulher. Não tinha ninguém mesmo não, só tinha ela. Aí quando chamaram, ela disse:*

*- ‘Per aí, espera aí, que eu vou já.’*

*Aí foi, levantou, abriu a porta, eles entraram. Aí ele disse que redobrou a acreditar na mulher, né. Tomou o remédio que ele levou. Aí ficou boa a mulher. Quando ela tava boa, aí eles trouxeram. Trouxeram ela aí na aldeia. Aí ela acabou de fazer a curação nela, ficou a mulher boa. Aí na nossa aldeia aconteceu muitos casos assim, feito por ela.”*

Segundo a história oral, Cabocla Pequena desfazia feitiços também, e realizava trabalhos para melhorar a vida de pessoas:



*“Aqui mesmo na barra mesmo, tinha um senhor, era o dono de um hotel. Ele era de Salgueiro. O que ele tinha acabou tudo, ele não tinha mais nada. Aí ele pensou no acabou-se e disse:*

*- ‘Eu vou lá aonde está a cabocla. Vou ver minha vida como é que está.’*

*Aí veio. Aí chegou aí, falou com ela. Ela botou o trabalho, e disse:*

*- ‘Olha, lá no Salgueiro encontra assim assim...não tem uma casa fechada, uma casa que é casa de negócio não está fechada?’*

*Aí ele disse:*

*- ‘Está!’*

*- ‘Apois você vá, chegue lá, pode comprar os trens, botar dentro da casa, e daí você vai alevantar sua vida.’*

*Aí ele dizendo, logo disse que era num lugar ruim, num ponto ruim.*

*- ‘Mas logo ali num lugar tão ruim!’*

*Mas como ela está dizendo eu vou. Aí foi, abriu logo lá, botou os trens dentro da casa, aí disse que daí para frente a vida dele foi melhorando. Eu sei que ficou bom, e tudo aqui que ele tinha perdido recuperou, tudo. E ela fez muito, muitas coisas que o pessoal da minha idade sabe.”*

De acordo com a dedicação e pureza de espírito, e a vontade dos “mestres encantados”, um mestre pode entrar em contato tão próximo e claro com esses espíritos ancestrais, que pode inclusive, aprender línguas indígenas faladas por eles, como o caso do Mestre Roque:

*“Roque, falava com índio de qualquer país do mundo. Ele entendia a fala de todos os índios, compreendia tudo. Ele chegava em Brasília, aqueles índios lá do Mato Grosso, da Amazônia, tudo falando na linguagem e ele “tinha um queixo”. Aí ela disse que ficava assim parada, de boca aberta, a mulher de Roque. Ele aprendeu dentro da ciência. Não teve mestre, ou alguém na terra que ensinasse não, foi dentro da ciência, que ele aprendeu.” (Pajé Armando )*

O índio João de Deus, sobrinho de mestre Roque, conta também sobre esse saber do seu tio:

*“Tio Roque era da corrente da aldeia tuxá, ele trabalhava não sei quantos idiomas, uns trinta ou trinta e cinco espécie de idioma, ele pregava. Tio Roque era caboclo sabido não se criou aqui quase...é porque nós somos uma família , os tuxá mais velhos eram tudo perseguidos, os chefes de povo eram perseguidos... ele falava a linguagem quando incorporava, ele falava a linguagem para você e falava quando dizia mesmo e falava de onde era que estava falando. Ele falava a linguagem pra você e quando terminava dizia isso é isso, explicava tudo pra você. Meu sobrinho, minha família todinha radiava, mãe, tia, pai.”*

De um modo geral ser mestre ou “mestre encantado”, e entrar em contato com o “reino dos encantados”, para os Tuxá, está relacionado a um estado de pureza de espírito e um dom, que é só possível sendo indígena, ou tendo “sangue” indígena. Esse é um privilégio e um segredo, segundo os Tuxá, que Deus deixou exclusivamente para os índios, o qual chamam de “ciência dos índios”. Portanto, participar do seu ritual, e manter contato com os “mestres encantados” não é uma técnica específica que se aprende, mas uma questão de “sangue” e de ancestralidade, e de dom que vem de nascença. Para os Tuxá, desse modo, preservar e praticar a tradição religiosa, que ao mesmo tempo está intimamente articulada com sua identidade étnica, aumenta a auto-estima e o faz sentir-se especial , valorizado, diante de um mundo que de diversas formas lhe discrimina.

## **SANTOS**

Os santos para os Tuxá são forças protetoras, e a elas se rogam dois tipos de pedido e promessas, como proteção e sorte em empreendimentos, viagens, curas de doenças e assuntos da vida cotidiana. Para os Tuxá, a reverência aos santos é considerada um sentimento muito antigo, que vem desde o tempo “dos mais velhos” e por isso deve ser respeitado e cultuado. Sua importância começa pelo Mestre São João Batista ou Mestre Cá Nenem, única entidade espiritual que é denominada com esses dois termos que pertencem a categorias religiosas distintas, constituir o mito fundador da aldeia de Rodelas. Sobre a relação dos Tuxá com os santos, o Pajé Armando explica:

*“São João é índio. São João é o dono da aldeia. Isso eu digo porque eu vi caboclo mais sabido do que eu, que eu não sei de nada. Caboclo antigo, dizer que São João era o dono da aldeia. Então é isso que nós acredita nos santos. E ele é santo, e foi encontrado pelos índios, ninguém desacredita, nós acreditamos nos santos.”*

Acreditar nos santos é um tradição que vem dos caboclos antigos. Apesar de terem rezas e orações específicas para os santos que cultuam, de fazerem linhas de toré específicas para essas entidades e terem fé pelo atendimento de seus pedidos, os santos não aparecem e nem são vistos nos trabalhos espirituais, diferentemente dos “mestres encantados”. Outra distinção importante é que os santos não são seus antepassados, como os “mestres encantados”, sendo somente forças protetoras e benignas. E sempre que possível citam alguma passagem da bíblia, contando sobre a história de uma santo específico, mostrando seu caráter bondoso e caridoso. Talvez sejam essas as duas características que mais marcam os santos para os Tuxá: caridade e bondade.

*“Todos tem uma importância só. Agora dentro da ciência, o santo tem toda a importância dele. Agora o santo, pode fazer uma promessa a ele, pode pedir alguma coisa a ele. Esse outro ( os “mestres encantados”) já está presente né. Vem, desce e diz, o que você pediu, o que você quer, o que possa fazer ou o que não possa. E o santo a gente alcança aquela caridade, mas não é como se chegasse a você e diz “vi”, porque nós estamos vendo assim e diz “olha é assim, assim, assim. Faça assim, assim , assim”. O santo nós sabe que tem um milagre para nos ajudar, mas não se fala assim olhando de um para outro. E daí a gente sabe que vem a verdade, como vem também do santo, mas aí é uma verdade mais positiva.” ( Pajé Armando)*

O culto dos Tuxá aos santos está relacionado, em primeiro lugar, ao São João Batista ou Mestre Cá Nenem, que é mito fundador da aldeia de Rodelas, em segundo lugar a outras imagens que eram trazidas ou pelos missionários, ou mesmo pelos próprios índios que iam até a cidade de Salvador para trazer imagens de santos nos próprios ombros. Ou seja , cada imagem dessa que chegava até a aldeia era incorporada ao universo simbólico religioso Tuxá, dentro do seu próprio ritual. O pajé Armando conta como isso acontecia:

*“Sobre isso é uma coisa só. Sabe porque? Porque, vamos dizer, isso é dos mais velhos. A metade desses santos que tem aí na igreja, é nosso, é nosso. São dos nossos mais velhos, porque quando eles chegaram aqui, que já estavam manso, que eles viajavam para Salvador, isso eu vi muitas e muitas vezes meu avô contando, e outros caboclos contando. Eles iam para Salvador, chegando lá, chegavam lá, aí os padre, os Frei, davam os santos a eles, para eles botaram aqui na capela deles. Aí eles faziam, na nossa língua é “charola”<sup>22</sup>, na língua deles é “andô”<sup>23</sup>. Aí botava o santo dentro, pegavam quatro índios e trazia para aqui, para aldeia. Para a capelinha da Aldeia, que era dos índios. Nesse tempo não tinha nada de branco. Era só os índios puros. Chegava colocava ali na capela. Já vem do nossos antepassados, tendo essa religião e “creditação” nos santos. E mais que esse santo que está aí na frente é nosso também, que é o São João Batista, que foi os índios que encontraram... E é por isso que eu digo que não tem diferença nenhuma, porque o nosso povo já vem, como se diz, acreditando nos santos desde dos mais velhos. E dentro da nossa religião. É pro santo.”*

A crença nos santos não é considerado algo contraditório com sua identidade indígena, e também não é interpretado como algo que veio de fora, da igreja católica. Os santos para os Tuxá, são uma crença que se compreende e é aceita por que vem dos “caboclos mais velhos”, e está estritamente relacionada com as imagens de santos que foram trazidas no passado, fazendo parte de sua história e de seu universo simbólico religioso. Pajé Armando conta como criavam as linhas de toré para os santos:

*“Nós temos cantos aqui na aldeia, que foi tirado na chegada das imagens, quando os índios chegavam de Salvador, para botar na capela. Os índios iam para Salvador, e lá os frei, os padres davam aquelas imagens a eles, para eles trazerem aqui para aldeia, para a capela da aldeia. Então quando os índios vinham chegando na aldeia, aí aqueles outros índios que estavam na aldeia, ia encontrar e tirava o canto, na chegada daquela imagem, que vinha para capela, né. Como tem o canto da Nossa Senhora do Rosário:*

---

<sup>22</sup> Segundo o dicionário Aurélio, “charola” quer dizer: S.F. 1. Andor 2. corredor semicircular em igrejas 3. Nicho. Levar em Charola – Levar (alguém) carregado por ocasião de uma manifestação de apreço.

<sup>23</sup> Segundo o dicionário Aurélio “andor” quer dizer: S.m. Padiola portátil e ornamentada, sobre a qual se conduzem imagens nas procissões; charola, andas.

*Quem é aquela Senhora que vem na charola  
è a Virgem Senhora que vem para nossa Glória.  
A na ei ei na rá ei na rôa,  
Á na ei ei rôa*

*E assim muitos e muitos santos. Quando eles iam encontrar, aí tirava aquele canto para aquele santo que vinha para a aldeia. Tem muito canto.”*

Apesar de todos terem conhecimento de que esses santos fazem parte da igreja católica, a fé dos Tuxá é direcionada especificamente para as imagens de santos que existem na igreja de Rodelas, reverenciadas e trazidas pelos índios antigo. Essas imagens de santos são “seus santos”, e reclamam que foram roubados deles, ainda mais hoje na Nova Rodelas, que a igreja ficou distante da aldeia. Dessa forma não prestam culto a um “santo genérico” que faz parte do culto católico, mas aos santos , ou as imagens de santos, que eram cultuadas pelos índios mais velhos. Assim, como no caso dos “mestres encantados”, a veneração aos santos se trata também de uma reverência a um passado indígena, aos seus ancestrais, que buscam dar continuidade e prosseguimento, como conta o pajé Armando:.

*“Os santos que a gente trabalha lá, primeiramente, é São João mesmo. Como se diz, na cabeça da gente e no pensamento. Mas os outros santos que também foi trazido pelo nosso povo, a gente tem a mesma reverência. Nossa Senhora do Rosário, que é nossa. São Francisco que é nosso. Senhor São “Bastos”, é nosso. Senhora “Luz da Conceição”, é nossa. Até uma época aí, ninguém sabia, que tinha sido o nosso primeiro santo. Tinha sido a padroeira daqui. Mas eu sabia. Mas um dia, na primeira noite, faz 3 ou 4 anos, eu perguntei lá na hora. Quem tinha sido o primeiro santo, padroeiro aqui de Rodelas. Ninguém respondeu, porque ninguém sabia. Primeiro Santo que foi padroeiro aqui na aldeia, foi Nossa senhora da Conceição. E hoje essa santa, os brancos desapareceram com ela. Ela era uma santa desse tamanho. Tá na casa de um branco aí, não sei não. Carregaram. Mas ela é nossa. Primeira, no tempo do brabio ainda. Antes do São João. Eu sabia disso, e fiquei acreditando que era verdade sabe por quê? Porque uma vez eu vi, eu vi uma pessoa com um livro e contando a mesma história ... Ele ( São João Batista ) não é*

*mais importante que nossa Senhora. A importância que ele está tendo muito mais é porque ele está presente a nós. E Nossa Senhora da Conceição desapareceram com ela. Se ela estivesse presente a nós, ainda era a mesma coisa. Mas a mesma fé que a gente tem em São João, nós tem a ela, porque a gente sabe que ela vem de lá do começo, ela vem do começo do brabio ainda. E a gente tem a mesma reverência, a mesma importância com ela. Ainda não tá vendo ela, mas ela tem a mesma importância. Ele tá presente, a gente vai aqui lá, faz obrigações com ele.”*

## **GENTIO**

No dicionário Houaiss, aparecem três significados para a palavra gentio:

\* adjetivo e substantivo masculino

- 1 que ou aquele que professa o paganismo; idólatra
- 2 que ou aquele que não é civilizado; selvagem
- 3 entre os hebreus, que ou aquele que é estrangeiro ou não professa a religião judaica

Gentio também foi uma palavra usada desde o início da colonização, para designar as populações indígenas. Os Tuxá tem receio em conversar sobre os gentio, e gostam de manter segredo em torno dele. Essa é uma “entidade espiritual” que existe somente no ritual dos Tuxá, não sendo encontrada menção sobre ela em nenhuma outra bibliografia sobre o “culto da jurema”. Os gentio, são sempre referidos com palavras como “luz” e “força” e estão sempre presentes na vida e no ritual dos Tuxá. No entanto, não é visto e nem se conversa igual como se vê e se conversa com os “mestres encantados”. Algumas vezes usam gentio, da mesma forma que os “mestres encantados”, outras dizem que os “mestres encantados” pertencem ao “reino dos gentio”, ao invés do “reino dos encantados”. Essa é uma entidade espiritual fundamental usada para afastar coisas ruins e correntes negativas do pensamento e da aldeia, e para se pedir “iluminação” acerca de um assunto que possa estar confuso. Diferentemente dos “mestres encantados” e dos santos, não se fazem promessas para os gentios, embora se possa pedir algum auxílio ou orientação. O Cacique Bidu comenta sobre os gentio:

*“Visão. Volta e vê. Aquela luz, gentio, é só do pensamento. Só consegue pensar no que é bom. Nós temos nossa fortaleza aqui na aldeia. São de todos os índios, depende dele querer, depende dele se dedicar, você recebe força, tem a corrente deles, aquela força, a fortaleza!”*

## **CABOCLOS**

Os caboclos assim como os “mestres encantados” e o gentio, são entidades espirituais consideradas pelos Tuxá, como seus antepassados. Os caboclos são índios ou tribos inteiras que habitavam a região que abrange o que consideram suas terras imemoriais, e assim como os “mestres encantados”, são vistos e se conversam com eles durante o ritual. Apesar dos caboclos também trazerem fórmulas para curas, são menos sábios e tem menos poder e conhecimento da “ciência dos índios” do que os “mestres encantados”. Na crença dos índios Tuxá, podem baixar caboclos que chegam cheio de sofrimentos, desorientados, devido à perseguições que sofreram no passado, sendo que alguns teriam sido mortos de maneira bárbara. Quando isso acontece, os Tuxá, procuram consolar esses espíritos indígenas e doutriná-los, ou amansá-los, junto com seus “mestres” e “mestres encantados”. Sendo assim, os Tuxá tanto recebem apoio e força de espíritos indígenas que seriam seus ancestrais, como também auxiliam, junto com os gentio e os “mestres encantados” espíritos indígenas que possam estar sofrendo no “mundo espiritual”. Os caboclos dependendo do processo de doutrinação e de amansamento, podem se tornar “mestres encantados” no futuro.

## CAPÍTULO 4 - A BARRAGEM DE ITAPARICA: “ENFRAQUECIMENTO DA FORÇA TUXÁ” E O MOVIMENTO DE RESISTÊNCIA INDÍGENA

A partir de 1980 começam as negociações e a transferência das famílias Tuxá da velha Rodelas, para a nova cidade, devido a construção da hidrelétrica de Itaparica, pela Companhia Hidroelétrica do São Francisco – CHESF – e que desencadearam uma série de transformações sócio-culturais e econômicas desse povo indígena. As negociações envolveram do lado do aparelho estatal a CHESF, e a FUNAI - Fundação Nacional do Índio. A construção da Usina Hidroelétrica de Itaparica iniciou-se em 1977 com o objetivo de adicionar ao sistema de geração hidroelétrica da região nordeste 2.500 MW, com uma produção anual de 8 milhões de KWh, buscando resolver o problema de fornecimento de energia elétrica nessa região( Melo 1988: 236 ).<sup>24</sup>

A inundação causada pela barragem da hidrelétrica de Itaparica, atingiu três municípios no estado da Bahia: Chorrochó, Rodelas e Glória; e quatro em Pernambuco: Belém do São Francisco, Floresta, Petrolândia e Itacuruba. Desses municípios atingidos foram inteiramente alagados os núcleos urbanos de Petrolândia e Itacuruba no território pernambucano; e de Rodelas e Glória no território baiano. Além disso inundou diversas localidades, povoados e ilhas, onde se encontravam as terras férteis do sertão semi-árido nordestino, que desde o início da colonização eram utilizados para a atividade agrícola e pastoril. Ao longo dos 100 km de margem do rio São Francisco atingidos, e da inundação de cerca de 834 m<sup>2</sup>, foram deslocadas cerca de 7.000 mil famílias, com uma população aproximada de 40.000 pessoas, entre elas cerca de 200 famílias Tuxá, constituídas por aproximadamente 1.200 índios, que perderam sua aldeia em terra firme, e a ilha da Viúva, onde desenvolviam suas atividades agrícolas e pastoril. O deslocamento foi extremamente difícil para os índios mais velhos, sendo que vários deles morreram, não suportando o impacto de ver a ilha da Viúva e aldeia sendo completamente inundadas, como conta o pajé Armando:

*“Muitos morreram de desgosto, por cauda dessas coisas assim, daqueles objetos que foi criado pelos avôs, pelos avôs, pelos pais deles, e vê se acabar assim, e chegar*

---

<sup>24</sup> Os funcionários da CHESF durante os quatro meses de pesquisa, embora sempre me atendessem de forma cordial e gentil, evitaram de todas as formas o acesso a documentos da companhia sobre os Tuxá, assim como seus diretores evitaram conceder entrevistas sobre o caso.



*nunca mais ver. Aquela terra que vivia toda hora, toda hora você pisava em cima dela, na terra que nasceu ali, que se criou ali, e era dos avós e dos pais e tudo. Aquela amizade grande que tinham na ilha, uma passava para lá, outros passavam para cá, um dizia uma coisa com um, outro dizia uma coisa com outro. Então isso, muito das pessoas mais velhas, pensavam isso, e daquilo ali, foram indo, foram indo. Foi chegando outras coisas. Aí chegou a hora de morrer. Mas por causa daquilo, isso acontecia. Sentiram muito.”*

Foram tomados alguns procedimentos irregulares, como Brasileiro ( 2000 ) observa, no processo de deslocamento do povo indígena Tuxá, como a ausência de um decreto presidencial e da identificação de um território, que segundo a legislação vigente que trata da questão da remoção dos povos indígenas de suas terras, teria que ter sido anteriormente definido. Nas primeiras reuniões se cogitou a transferência para fora de Rodelas, pois os terrenos que ficariam disponíveis no município não eram apropriados para a agricultura. Em primeiro lugar se cogitou a transferência para a Ilha do Bananal, que logo foi desconsiderada, e em seguida o deslocamento para uma área no Projeto Massangano, no município de Petrolina, em Pernambuco. A CODEVASF, responsável pelo projeto, privilegiou em detrimento dos Tuxá o assentamento dos médios e grandes proprietários de terra da região.

A indefinição e demora na escolha do novo território, abriu espaços para despertar interesses diversos entre as lideranças Tuxá. Políticos locais, segundo Brasileiro ( 2000), exerceram pressão em algumas dessas lideranças para permanecerem em Rodelas. 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. Além da aldeia, tomariam posse de um terreno à beira do futuro lago, conhecido por “Riacho do Bento”, cerca de 20 km a oeste da nova Rodelas. O “Riacho do Bento” se caracterizava como caatinga, de solo pedregoso e vegetação rala, e entre seus 4.000 hectares, continha uma faixa de terra fértil com cerca de 100 hectares ( Melo 1988: 237 ). De uma maneira geral, reproduziam o mesmo tipo de ocupação da antiga Rodelas. Um núcleo que seria uma extensão da cidade, e um terreno distante onde pudessem trabalhar na agricultura e com a atividade pastoril.

Outro grupo questionava a qualidade e produtividade dessas terras, formadas por terreno de “tabuleiro”, e reivindicou terras preservadas localizadas na margem do rio São Francisco, sendo assentados nas fazendas “Morrinhos” e “Oiteiros”, próximos à cidade de Ibotirama, no estado da Bahia. Um terceiro grupo, bem menor do que os outros dois, e que residiam em Itacuruba, que se instalaram provisoriamente no município de Inajá, decidiram continuar nesse mesmo município e esperar a CHESF adquirir uma terra para assenta-los.

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. Na versão dos Tuxá de Rodelas, contada pelo cacique Bidu, a decisão de continuar em Rodelas foi devido à sua ligação afetiva, emocional e histórica com o antigo território:

*“Fizeram questão para todo mundo sair daqui. Fizeram questão de pessoas incentivarem de ir embora daqui. Nós tivemos balançado para ir embora daqui. Fomos em dois municípios procurar local. Não agradou. Ficava uma coisa por trás, dizendo para gente, não faça isso. Na outra viagem, o pajé veio e disse:*

*- ‘sabe de uma coisa, vamos ficar lá mesmo. Terra ali é memorada’, como dizia uma cabocla velha que tinha ali.*

*- ‘a lei não é morada. Lá está o que é nosso, os brancos é que vão usufruir, e nós é que vamos ficar jogados. Não, isso não está certo. Isso não está certo, nós vamos é ficar.’*

*Ficamos aqui. Vieram uns sertanistas, mandado pela FUNAI, e inclusive pela CHESF, para nos tirar daqui.*

*- ‘Não! Estamos decididos.’*

*Antes disso, eu e mais o pajé, já tínhamos procurado um presidente da FUNAI, se nós tínhamos o direito de opinar para ficar aqui. Ele disse:*

*- ‘Toda a assistência tem. Não muda nada.’*

*- ‘Então vamos ficar em Rodelas, que vai ter toda a assistência. Vamos nos aquietar.’*

*O povo fez aquele reboleço, foi embora para aqui, para lá, para acolá. Eu disse:*

*- ‘Eu não vou não.’*

*‘Ah! Vai se acabar porque ficou tudo debaixo d’água’*

*Aí ficaram incentivando uns aos outros. Veio os próprios políticos no meio da gente. E família contra família. Família que ia , ia viver. Quem ficava era para morrer. É que eles iam viver, nós íamos morrer. Se um dia chegasse lá não tinha apoio. Porque não quis acompanhá-lo.”*

Devido essas trocas de acusações, o povo que se estabeleceu na Nova Rodelas, resolveu também não aceitar qualquer índio que quisesse retornar, no futuro, para a nova aldeia nesse município. Com alguns anos, até meses, famílias que não se adaptaram viver em Ibotirama, retornaram para Nova Rodelas, e não foram aceitas dentro da aldeia. A desavença foi tão séria, que o cacique Bidu não aceitou o retorno para aldeia nem da própria irmã. O universo mágico-religioso também está presente nesse conflito. O Conselheiro da aldeia, Seu Antonio Vieira, que foi quem mais exigiu e organizou a transferência da imagem de pedra do São João Batista ou Mestre Velho Cá Nenem da “velha” para a “nova” cidade, sonhou com essa entidade espiritual partindo da aldeia:

*“Quando nos íamos, foi a mudança do povo de Ibotirama, Manoel Novaes que não quer mais que chame ele de Manoel Vermelho, queria levar todo o índio daqui, foi uma bagunça, aquela briga, aquela coisa. Nós ficamos com 80 aqui, todos cadastrados. Ele pegou o povo do Coité, uma rama de nego lá, pegou outra do Belém , e vai subindo, deu cento e tanto lá. Ele queria levar todo mundo, e com aquela briga, quando foi tirado no meio de março no dia 20, eu peguei o carro aí, um carro ‘muca’, para subir a vara para pegar ele ( a imagem de São João Batista ou Mestre Velho Cá Nenem ), para abraçar ele com uma corrente, e levantar para puxar. Aí eu sonhei, ele passando por mim, disse:*

*- ‘Vieira eu vou me embora, que todo mundo está indo embora, eu vou embora.’*

*Um menino, um garotinho, bonitinho assim, ficava bonzinho, era ‘cacoladozinho’, um meninozinho bem assim. Aí saiu de parte assim comigo:*

*- ‘ não vai não seu João!*

*- ‘Eu vou. Todo mundo quer ir embora eu vou, eu não vou ficar aqui só.’*

*Repara como é! Aí na frente tinha um paredão, uma cerca toda coberta com de véu branco que era melão ‘taitano’, só podia ser toda coberta, aqui nessa parte terminava a cerca, tinha uma porteira, a porteira tinha essa rama verde cortada uma parte. Aí ele 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 papagaio amarelo'.... ele cantava*

*'meu papagaio amarelo  
como vem tão bonitinho,  
saltando em galho em galho,  
comendo sua frutinha  
éréréré rà rá rá  
meu papagaio 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? quando eles trouxeram o soldado, o São João Evangelista que é aquele dos filhotinhos de Salvador. Eles se cansavam ao meio dia, posava debaixo do umbuzeiro, o umbuzeiro era cheio de umbu, pousaram para comer quando estava no chão, e os papagaios conversando um com os outros, aí eles estão entendendo o que estão falando.*

*Ali eles tiraram essa música, esse toré dos papagaios cantando lá, tiraram! ( canta novamente a música)*

*Tiraram essa música, lá eles rimaram e fizeram essa musica, tão bonito que o João Batista indo se embora pediu, voltou, cantando esta musica, os caboclos cantando essa música.”*

Num convênio estabelecido ente a FUNAI e a CHESF, consta das obrigações da companhia o reassentamento das famílias até o dia 30/12/87. E distingue o acordo para os dois grupos:

*“2.1 - No município de Ibotirama:*

*Aproximadamente 2.050 ha ( dois mil e cinquenta hectares ) das Fazendas “Morrinhos” e Oiteiros, situadas a cerca de 15 ( quinze ) quilômetros ao norte da sede municipal, já adquiridos pela CHESF, conforme escrituras públicas de compra e venda lavradas em 18 de fevereiro de 1986 e registradas no ofício imobiliário da respectiva Comarca e destinadas ao reassentamento de 96 famílias.*

*2.2 – No município de Rodelas para reassentamento das 82 famílias restantes:*

*a) aproximadamente 4.000 ha ( quatro mil hectares ) destinados à Reserva Indígena, situados no lugar Riacho do Bento, 20 Km a montante da nova sede municipal;*

*b) quadras 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46 e 47 do Ploano Urbanístico da nova cidade de Rodelas, compreendendo uma área aproximada de 78.660 m<sup>2</sup> ( setenta e oito mil, seiscentos e sessenta metros quadrados ) destinados à Aldeia, e mais 30 ( trinta ) hectares de áreas adjacentes.”*

Numa cláusula seguinte, a CHESF garantia a construção de:

*a) “Na Reserva Indígena de Ibotirama:*

*Posto de saúde*

*Escola Rural*

*Casa de Religião*

*Cemitério*

*Poço Artesiano*

*Casa de Farinha*

b) *Na Aldeia ou Reserva ou Reserva Indígena de Rodelas:*

*Posto Indígena*

*Posto de Saúde*

*Casa de Religião*

*Casa de farinha*

*Prédio para beneficiamento de arroz*

*Cemitério”*

Na implementação dos projetos agrícolas, a CHESF , assegurava a “*construção de estrada de acesso; infra-estrutura de energia elétrica; captação, adutora e distribuição de água para irrigação e consumo humano; implementação das áreas de cultivo mediante a limpeza e deslocamento, de acordo com a orientação técnica a ser indicada pelos projetos em elaboração; infra-estrutura necessária à irrigação, canais, valetas, bombas, equipamentos, etc.. de acordo com o que for definido nos projetos; Elaborar e implementar projeto integrado de pecuária e pesca para a comunidade de Rodelas.*”

À FUNAI seriam ainda destinados “*recursos para assegurar a continuidade dos projetos de irrigação, compreendendo a orientação técnica, de acordo com o programa a ser apresentado pela FUNAI e aprovado pela CHESF, necessários à consolidação do reassentamento da comunidade, pelo prazo de 5 ( cinco ) anos, a partir da implantação dos projetos agropecuários.*” Às “*famílias reassentadas*” que já estavam com terras garantidas para o cultivo irrigado, ficou destinado um salário mínimo até nove meses após a implantação do projeto de irrigação definitivo. Para as “*famílias não reassentadas*” que ficaram na nova Rodelas, seriam destinados 2 ½ salários mínimos, a partir da data de sua transferência, também com o limite de até nove meses após a implantação do projeto de irrigação definitivo.

O reassentamento do povo Tuxá foi concluído em 1988, e até agora, 19 anos depois, a CHESF não viabilizou os 4.000 ha estabelecidos no convênio de 1987. Após quase vinte anos do deslocamento para a nova aldeia na nova cidade de Rodelas o povo Tuxá encontra-

se em condições de produção e reprodução social em patamares inferiores à encontrada antes da construção da barragem de Itaparica, sobrevivendo exclusivamente da V.M.T. – Verba de Manutenção Temporária - que recebem dessa empresa estatal. O valor da V.M.T. era inicialmente, como já fora dito, de dois salários mínimos e meio e posteriormente passou a ser de um salário e meio. Alguns Tuxá aplicaram o dinheiro das indenizações dos seus roçados e benfeitorias comprando imóveis na área urbana de Rodelas, ajudando com o aluguel desses imóveis o orçamento doméstico, mas a grande maioria gastou o recurso das indenizações com bens de consumo doméstico como eletrodomésticos, ou com aquisição de motos e automóveis. Há uma grande “ociosidade” entre os Tuxá, devido a falta de terra para desenvolverem a atividade agrícola, e a falta de oferta de empregos que atinge todo o município de Rodelas, que vive basicamente dos recursos pagos pela CHESF como indenização pela inundação de seu território. A nova aldeia dos Tuxá, tem uma área de aproximadamente 50 hectares.

È fácil constatar que o projeto de reassentamento do povo Tuxá não atendeu aos objetivos de promover uma melhoria das condições de vida e nem atendeu as exigências de políticas e normativas do agente financiador BIRD – Banco Mundial de que *“se o deslocamento compulsório é inevitável, a política do Banco exige formulação e o financiamento de um plano de reassentamento, para assegurar as pessoas reassentadas tenham oportunidades de desenvolvimento que melhorem, ou pelo menos restaurem, os níveis de vida que tiveram antes do projeto”*(OD. 4.30/1990). O precário andamento da implementação do plano de reassentamento gerou altos custos sociais, econômicos e culturais entre os Tuxá, como por exemplo, a ociosidade devido a falta de condições de trabalho, tendo como consequência o crescimento do alcoolismo e o aparecimento de diversas doenças antes inexistentes, como hipertensão e diabetes.

A CHESF não se preocupou e nem mesmo se articulou para tentar recompor as condições sociais e econômicas de produção e reprodução dos índios Tuxá de Rodelas. Nesse caso parece ter ocorrido uma omissão tanto da CHESF e da Eletrobrás como responsáveis e executoras das obras, como do BIRD – Banco Mundial, agente financiador do projeto, que não monitorou e nem supervisionou a implementação dos reassentamentos, para exigir que fossem atendidas sua políticas de reassentamento e trato com populações deslocadas compulsoriamente pela barragem.

A comunidade Tuxá de Rodelas que antes estava acostumada a resolver seus problemas pela FUNAI, não participou das primeiras negociações e acordos firmados entre esse órgão governamental e a CHESF, sobre seu reassentamento. Além disso passou anos descrendo que seu território fosse inundado, como relata Dona Dora:

*“Quando a gente estava na velha cidade, isso eu me lembro, muitos anos atrás, a gente ouvia falar numa barragem de Itaparica. E para nós não era verdade, era uma lenda. Isso nunca ia acontecer. Quando falava a gente ficava preocupado e ao mesmo tempo a gente ‘nada, isso não vai acontecer não.’ Com o longo tempo, a história foi expandindo, foi expandindo até o ponto de acontecer. Essa barragem trouxe muita perda para gente.”*

Nesse sentido a comunidade Tuxá se encontrou despreparada para enfrentar e negociar seu deslocamento, que foi realizado com muitas promessas por parte da CHESF, de criar condições para sua reprodução social e econômica como relata o Cacique Doutor:

*“A questão da CHESF é assim, quando começou a dizer que ia fazer a barragem ai sempre ia iludir a gente da Viúva. Vinha aquele helicóptero, parava, aí conseguia conversar com a gente, se unia lá e ficava conversando. Ai disse:*

*- ‘olha, vocês tem que sair daqui porque é o governo que está mandando, porque essa barragem vai servir pra vocês mesmo e vocês não vão sofrer nada.’*

*E daí ficou levando nós no papo, está muito bom:*

*- ‘Quando for com seis meses vocês não vão sentir nada, com seis meses vocês vão chegar, trabalhar, vão deixar tudo pronto, esta bom.’*

*- ‘Aí, quando vai sair?’*

*- ‘Não, vai sair logo.’*

*Aí quando nós estávamos trabalhando porque naquele tempo ficou demorando, nesse tempo o helicóptero pousava. Quando chegou um tempo ele disse:*

*- ‘Agora chegou o tempo que vocês tem que parar de plantar, ai vocês tem que parar agora de trabalhar.’*

*Paramos de trabalhar, aí eu fiquei esperando, aí passou um tempo, ai disse:*

*- ‘agora é o seguinte, não podia mais trabalhar, aí disse, agora é o seguinte, quando vocês chegarem lá vocês não vão sofrer nada, porque vocês vão ter a ração de*



*suas cabras, se vocês tem seus gados, suas cabras, todos esses bichos que vocês tiverem nós vamos dar ração. Está bom.'*

*Não recebemos ração, tudo que nós trouxemos morreu, tudo, tudo que nós trouxemos só foi de água a baixo e hoje esperamos. O que era pra ser mesmo, não aconteceu nada. Agora a pergunta, quando foi um belo tempo chegou:*

*- 'ah porque não pode dar mais a terra ao índio, a terra é do governo, porque que não pode dar terra ao índio, só pode agora dar dinheiro.'*

*Os civilizados lá pra baixo conseguiram receber terra. Ai ficou a questão, dinheiro, terra, dinheiro, terra."*

O pajé Armando conta uma história semelhante, em que funcionários da CHESF prometiam que em seis meses estariam novamente bem instalados e com terras para produzir suas atividades econômicas:

*"Muitas vezes, sobre o problema da mudança da CHESF, Muitas vezes eu estava na ilha da viúva trabalhando, chegava quatro, cinco ( funcionários ) me rodeavam assim:*

*- 'Eh você vai sair daqui, porque você vai para uma nova terra, terra que está descansada, terra boa, vai ter outra produção, coisa e tal. Ninguém vai sofrer nada. O que acontecer a CHESF está de frente para resolver.'*

*Aí eu parava e dizia:*

*- 'É assim?'*

*Todas as semanas eles iam para ilha da Viúva, era um magote, 13 homens, 15 homens. E os caboclos tudo lá né, trabalhando, aí uns ficavam com uns, outros ficavam com outros, aí diziam:*

*- 'Olha! Nós garante! A CHESF garante que com 6 meses a CHESF dá terra irrigada para vocês trabalharem.'*

*Até um dia a gente estava numa reunião, tinha um povo da CHESF, tinha um doutor, e lá de baixo de uma mangueira estava cheio, estrelado de manga, rama de manga assim, e a cabocla velha chorando, a dona da mangueira chorando:*

*- 'Meu Deus, por piedade, defende meu pezinho de mangueira, é tão bom que faz meu trocadinho, quando eu estou com fome pego uma, duas ou três e como. Mata a fome.'*

*Dr. Elídio, acho até que era engenheiro:*

*- 'Não minha cabocla, se for por isso não, se for necessário a gente arranca esse pé de mangueira e a gente planta lá na terra!'*

*Aí é como se diz, a gente não tinha por onde empatar mesmo, era obra do governo. Agora eles só não fizeram o que estava no estatuto. Tiraram nós de lá e jogaram por aqui, e a terra até hoje nada. Eles diziam que as criações a gente podia levar que eles iam ajudar a criar, chegou morreu tudo, cabra, morreu não sei quantas vacas."*

São inúmeros os relatos das criações trazidas da ilha da Viúva morrendo na “nova aldeia” devido a falta de ração que por obrigação teria que ter sido fornecida pela CHESF, como também por causa de atropelamentos na estrada, ou mesmo porque eram roubadas pelos funcionários e operários contratados pela companhia para construção da “nova cidade de Rodelas” para o seu consumo. O longo processo de negociações sem terminar num acordo após a mudança, veio desencadear entre os Tuxá de Rodelas conflitos gerados pela descrença e desconfiança em suas autoridades políticas, desestabilizando o “equilíbrio social” entre os diferentes grupos ali estabelecidos.

Em 1997 a CHESF cria diante da possibilidade de sua privatização, o GERPI , Grupo Executivo para Conclusão do Projeto de Reassentamento das Populações da Usina Hidrelétrica de Itaparica, subordinado à Câmara de Políticas de Infra-Estrutura da Presidência da República, com o objetivo de solucionar os problemas gerados pela companhia no reassentamento das famílias atingidas pela construção da barragem de Itaparica. Nesse período, dez anos após a remoção dessas famílias, somente 35% dos projetos de irrigação estavam concluídos ( Brasileiro 2000). O GERPI começa a propor o pagamento de indenizações às famílias removidas, ao invés de continuar o financiamento da implementação dos projetos de reassentamento irrigados.

A partir do envolvimento do Ministério Público Federal em 1991, acionado por denúncias feitas pela FUNAI sobre o não cumprimento das metas e prazos estabelecidos no acordo firmado com a CHESF em 20/11/87, foram realizadas diversas reuniões entre a procuradoria e companhia, onde firmam um novo acordo em 25/05/94. Esse seria o terceiro acordo firmado, os dois anteriores foram realizados em 25/07/1986 e em 20/11/87, e o único realizado com a participação da comunidade ( Brasileiro 2000). Como previsto no

convênio a CHESF destina recursos para a FUNAI formar um corpo técnico para reelaborar o Programa Tuxá de Rodelas e o Programa Tuxá de Ibotirama. Nesse mesmo ano é descartada a aquisição das terras no “Riacho do Bento”, tanto pela sua distância da aldeia Tuxá, cerca de 25 Km, que inviabilizaria sua visitação diária, como pela má qualidade do solo para o desenvolvimento da atividade agrícola. No ano de 1997 os consultores apresentam um novo estudo propondo novamente a posse dessas mesmas terras, desde que fossem tomados diversos procedimentos técnicos para solucionar o problema da infertilidade do solo para produção agrícola. As datas para a identificação e delimitação da área, bem como da elaboração do Programa Tuxá de Rodelas terminam sendo prorrogadas e adiadas. Cria-se a T.A.C. - Termo de Ajustamento de Conduta procurando solucionar assuntos pendentes do acordo entre a CHESF e o povo indígena Tuxá. Em agosto de 1998, o Grupo Técnico responsável pela identificação e delimitação do “Riacho do Bento”, apresenta além da identificação da terra o montante equivalente a Terra Indígena Tuxá de Rodelas, de acordo com os critérios da Portaria 14 de 09.01.1996, entregando a FUNAI, para o parecer do seu presidente, um relatório final delimitando uma área rural com 6.998 hectares e uma área urbana com 152 hectares ( Brasileiro 2000). Somente em janeiro de 1999, desrespeitando o prazo de 15 dias estabelecido pelo Decreto nº 1775, de 8 de janeiro de 1996, que trata do processo de regularização das terras indígenas, o relatório da Terra Indígena Tuxá de Rodelas é aprovado e encaminhado à CHESF.

Em março de 1999 a equipe técnica contratada para a elaboração do Programa Tuxá de Rodelas, da Fundação Apolônio Salles de Desenvolvimento Educacional – FADURPE -, encaminha à CHESF e à FUNAI uma “Proposta Técnico-Econômica para Elaboração do Programa de Gestão Territorial Tuxá-Rodelas”. A morosidade e os sucessivos adiamentos dos procedimentos necessários por parte do GERPI, CHESF e FUNAI para solucionar o problema do reassentamento dos índios Tuxá de Rodelas, e incentivado pelo “*GERPI em conversas de bastidor, fermentava no seio da comunidade tuxá de Rodelas a ‘opção’ do recebimento em espécie, em detrimento do projeto de irrigação*”(Brasileiro 2000). Com o descrédito em suas autoridades tradicionais, devido ao longo processo de negociação, parte da população dos índios Tuxá de Rodelas resolvem pela “opção” de receber em espécie, ao invés da implementação do projeto. 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, 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. Em 2001 após Ministério Público Federal entrar com uma Ação Civil Pública contra a CHESF, que resistiu de todas as maneiras possíveis, os índios Tuxá conseguem o direito de estender o pagamento da V.M.T. às novas famílias Tuxá constituídas.

As negociações sobre o reassentamento Tuxá foram se prolongando até o ano de 2006, durante a minha pesquisa de campo. No final do mês de agosto desse ano, realizou-se uma reunião das três comunidades Tuxá: Rodelas, Ibotirama e de Inajá, com a CHESF e a Procuradoria Geral da República, onde foi definido 1.418.000 reais para serem aplicados nos reassentamentos Tuxá. Desse valor 4.982.000 reais seriam destinados a questão da aquisição de terras; 43.714.000 reais para obras de implementação do projeto de irrigação; e 12.722.000 reais para serem aplicados após a implementação do projeto sendo 9.041.000 reais para Operação e Manutenção do projeto e 3.681.000 para contratação de assistência técnica. No final das negociações resolveram que a CHESF não implementaria o projeto e dividiria os recursos entre todas as 442 famílias Tuxá dando uma média de 110.000 reais por família. Esse montante seria pago em três anos pela CHESF, e a V.M.T. só seria cortada após dois anos de ser efetuado o pagamento da última parcela. Os recursos destinados a aquisição de terras no valor de 4.982.000 reais continuariam destinados para o seu objetivo original.

No final do ano de 2006, a CHESF surpreendendo a comunidade Tuxá pagou duas parcelas do estabelecido ao invés de uma, no entanto firmou um acordo que se não for resolvido a questão fundiário em dois anos, data limite para o pagamento da última parcela, ela continua a disponibilizar os recursos no valor de 4.982.000 reais para aquisição de terras, mas repassa toda a responsabilidade para a FUNAI. Os Tuxá de Rodelas entraram através da Procuradoria com uma liminar protestando contra esse acordo, e afirmando que

só vão receber a última parcela do acordo firmado depois que a CHESF adquirir as terras prometidas há quase vinte anos.

\*\*\*

O lago de 843 m<sup>2</sup> alterou profundamente todos os aspectos da vida social e cultural dos índios Tuxá. Em primeiro lugar até poucos anos integrantes dos dois grupos Tuxá, os de Ibotirama e os de Rodela não travavam nenhum tipo de contato, devido as brigas e discussões anteriores. Muitos laços familiares e de compadrio se cortaram e se transformaram em inimizades nesse período. Ocorreu também divisões internas tanto em Ibotirama quanto em Rodelas, devido ao difícil processo de negociação com a CHESF. Ainda há conflitos entre as famílias que estão desaldeadas e aquelas aldeadas em Rodelas. Essas famílias desaldeadas na cidade de Rodelas tem duas procedências: umas são famílias de não índios casados com índias que na época do deslocamento preferiram ganhar uma indenização maior, ganhar uma casa fora da aldeia, e abrir mão de participar de um projeto coletivo Tuxá de reassentamento; as outras são famílias que não se adaptaram a vida em Ibotirama e resolveram retornar para Rodelas, e que não foram aceitas dentro da nova aldeia. Esses diferentes grupos familiares apresentam distintos interesses e objetivos, entrando muitas vezes em conflito. Essa divisão aparece em diversas falas dos diversos grupos familiares Tuxá, sempre criando uma oposição entre a vida simples e pobre porém unida do passado, com a vida “rica” mas desunida dos dias de hoje, como conta a Dona Dora, da família Cruz:

*“Era unida, era muito mais unida. Ninguém conhecia o lado do luxo, o outro lado da vida. Cada um de nós conhecia o nosso dia a dia, a nossa vida que nós estávamos vivendo. Só pensando em trabalhar para o pão cada dia, pensando no que ia comer amanhã. Vamos arranjar alguma coisa para comer amanhã. Então a luta era essa. A luta era o que, pensar no pão de cada dia, pensar em trabalhar na roça para ela ficar boa, para você arrumar um tostão. E pensar de dar comida para seus filhos, que era muito aperreado para dar.”*

Dona Lurdes, da família Libana, também fez a mesma observação sobre sua aldeia:

*“Não era melhor ( do que hoje ) porque a gente vivia tudo aperreado. Mas não tinha medo nenhum. Mas vivi na ilha da Viúva, graças a Deus ninguém morria de fome, tinha a caça, tinha o peixe, tinha tudo. E agente vivia lá, plantando mandioca, ralando, pra fazer a mistura, a batata, tinha de tudo pra comer. De fome ninguém morria. Agora dinheiro ninguém tinha, e nem riqueza ninguém tinha. Hoje está ai essa riqueza por causa dessa mudança da CHESF, ai sumiu a nossa aldeia, a ilha da Viúva, aí a CHESF está dando salário a nós. Mas vai cortar e nego vai voltar ao tempo ruim, enquanto tem um ‘salariozinho’ está tudo bem, tem o que comer, tendo com o que fazer as compras, agora quando cortar ai, ai, ninguém sabe, Deus é quem sabe.*

*Eu acho que era tudo melhor, porque nesse tempo existia união, quando ia lá para o obrigação a coisa era mesmo que uma reunião, ali era pra modo dizer... Olhe, hoje teve o trabalho, hoje dia de sábado, quando for sábado vai ter o toré, no outro sábado vai ter outra obrigação. Então todos se combinavam, ali se combinavam as coisas e era uma união, e se um tivesse uma coisa o outro irmão não ficava com fome, todos tinham pra comer, mais hoje está muito diferente, hoje não tem mais união, a união está muito pouquinho, comia tudo junto, comia tudo junto. Botava uma panela no fogo, uma panela de peixe e comia tudo junto... quando nós viemos da cidade velha pra aqui, essa praça foi feita e foi reservada pra fazer o toré ai tudo junto. Depois botaram esse santo cruzeiro para dançar tudo junto. No entanto ninguém quer dançar, repartido no dia do índio, é repartido o toré em três grupos um faz dentro dos muros, outro faz lá pra dentro dos paus, e outro fica aqui, como é que pode ter união. Antigamente que era união, era tudo num corpo só, quando balançava o maracá no terreiro, todos chegavam pra perto, todos naquele bolãozinho ali, todos iam dançar e hoje é tudo despedaçado. Como é, olha, ajunte cem varas verdes, encolhe ele e amarre, e sente no pé e veja se o senhor quebra. Agora, ‘desbandaie’ ela uma por uma que quebra uma por uma, é como está à vila, entendeu, por isso que não tem toré.”*

Outro fato que é comentado por todos os Tuxá, que representa para eles a falta de união atual na aldeia, está relacionado ao dia 15 de junho, primeiro dia das Festas Juninas de Rodelas, em homenagem ao São João Batista ou Mestre Velho Cá Nenem, que também é padroeiro da cidade. Os Tuxá abrem as festividades com um evento que chamam de

alvorada. No amanhecer do dia 15 de junho, fazem uma procissão pela cidade de Rodelas ao som de uma banda de pífano, até chegarem na Igreja. Então o padre reza uma missa específica para os índios, onde os índios vestidos de “farda completa” colocam frutas e raízes ao pé do altar. A noite é celebrada outra missa em homenagem aos índios, sendo que no final os índios dançam um toré na igreja, e dançando vão até a imagem do São João Batista. Dizem os moradores de Rodelas, que essa é uma tradição da cidade que acontece desde da primeira vez que celebraram a festa de São João na cidade. Nesse dia, soltam fogos de artifício durante a Alvorada, ao meio dia, e após a missa à noite. Os Tuxá mais antigos contam, que mesmo mais pobres que hoje, todos contribuíam especialmente para esse dia, principalmente para comprar fogos de artifício. Como já tinha observado Cabral Nasser (1975), essa é uma festa muito importante para os Tuxá:

*“O mesmo caráter simbólico que adquire a roupa aos domingos, nos vamos encontrar em Junho na festa de São João, onde todos querem envergar vestimenta nova. Todos os esforços são dirigidos nesse sentido; se a agricultura não deu rendimento, trabalham alugado, mas o importante é estar na hora da novena vestindo um traje digno da data. Nesse dia em que homenageiam São João Batista, o patrocínio é dos Tuxá e eles aproveitam-no para se imporem perante os não-índios. O brilhantismo da festa inclui fogos de artifício, tocadores de zabumba e pífano, e roupa nova.” ( Cabral Nasser 1975: 95 )*

Competiam com os *morenos* fazendo questão de soltarem mais fogos de artifício do que eles, que também tinham um dia da novena celebrado em sua homenagem. Nos últimos anos, contam os índios mais velhos, mesmo em condições econômicas melhores do que antes, ganhando a V.M.T. da CHESF, se tornou muito difícil juntar contribuições financeiras para realizarem a festa do dia 15 de junho.

Durante as discussões no final dos anos 1990, sobre a forma que iriam ser indenizados pela CHESF, os Tuxá de Rodelas começaram a criar apelidos para as principais famílias residentes na aldeia. Hoje na verdade, os Tuxá de Rodelas estão todos ligados por laços de parentesco, não sendo à toa que se veem como uma grande família. Fortalecendo esse laço familiar os Tuxá não distinguem “Tio-avô” do “Tio”, e ambos são considerados tios. Da mesma forma, embora tenham a noção da diferença entre primo de 1º grau e de 2º grau ambos são chamados e tratados como igualmente como primos.

Basicamente predominam 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.

A família Cruz e Vieira conhecida pelo apelido de “tuíque”, considerados como os que tem pé pequeno, são basicamente os descendentes do José Luiz Cruz Cá Arfer e Francelina Vieira, pais do Mestre Eduardo. Misturados à família Cruz estão também a família Umbá, descendentes do Manoel Umbá Cunca Aribá, conhecido como o Velho Umbá. A família Gomes, que são os descendentes do João Gomes Apaco Caramuru, é também chamada de “pé grande”. O chefe da família, o pajé João Gomes é casado com a irmã do Cacique Bidu, e filha do Mestre Eduardo. A família Santos, são os descendentes da Isabela Maria Madalena da Conceição, ou Dona Betinha e o ex cacique João Honorório, e são conhecidos também pelo apelido “piaú”. Dona Betinha é prima do Mestre Eduardo. A família Libana são constituídos por um grupo menor de descendentes da Maria Libana, e por não terem nenhum laço de parentesco com os grupos predominantes Cruz, Vieira, Gomes e Santos, são considerados por alguns desses como um grupo “*que não é originalmente da aldeia*”. Atualmente somente as famílias Cruz, Gomes, Vieira e Santos, tem seu próprio “quartinho”, como dizem, usado para realização de práticas rituais.

Assim como na velha Rodelas, a aldeia dos Tuxá se localiza na extremidade oeste da nova cidade, tendo como única distinção, os muros na entrada com placas indicando que é o início de uma área indígena. Os índios Tuxá também construíram suas casas seguindo o mesmo padrão da antiga aldeia, ou seja, concentração dos membros de uma mesma família em grupos de vizinhança. Assim como a permanência da autoridade do “chefe de família”, essa estrutura de construção das casas constitui uma evidência, como sugere Cabral Nasser (1975), de que os Tuxá no passado se organizavam em famílias extensas. Nos dias de hoje, os Tuxá se encontram agrupados em famílias nucleares, formados por marido mulher e



filhos, e em alguns casos estão agregados às unidades domésticas sogra, tios, primos, netos, sobrinho, ou enteados.

As alterações do meio ambiente após a formação do lago de Itaparica modificou também profundamente todos os costumes sócio-culturais e econômicos do povo Tuxá, como relata o cacique Bidu:

*“ É uma calamidade para o povo Tuxá, porque os jovens que vieram criança, não tem mais aquele amor a pesca, a caça, a terra. Porque lá nós tinha tudo. Porque a pesca, nós sabia como lidar, como pescar, a hora do peixe, como atrair o peixe, várias maneiras a gente tem de atrair o peixe na água corrente, nas cachoeiras, na noite, de dia, tudo a gente sabia a hora de pegar o peixe. Hoje ninguém sabe, mudou tudo. A caça nas ilhas pequenas, nos ilhotes, a gente sabia como caçar, capivara, camaleão, jacaré, saracura, e outras caças pequenas. Não ia para o mato não, era nas ilhas pequenas. Na dormida, nas ilhas pequenas, e tudo a gente ia e a gente encontrava. Trazia para casa. Hoje a mudança é tão grande, que nós vivemos no supermercado comprando um quilo de alimento na hora que falta dentro de casa, porque não tem para onde apelar. Não tem mais caça, não sabemos mais pescar em águas paradas porque é muito perigoso, nós sabia sim na água corrente, que nós nascemos conhecendo aquilo ali.”*

A transformação do meio ambiente também é comentada pelo cacique Doutor:

*“Ai foi quando teve essa mudança, aí quando veio a mudança nós descíamos aqui pra baixo não tinha mais nem a moita, ia catar na beira do chão só via a bichinha morta, encontrando uma que estava viva e nós matava. Aqui agora desapareceram tudo, se você quiser encontrar uma planta pra fazer remédio não encontra mais. Tem uma parte pra acolá mais é muito pouco, lá no Pajeú. As capivaras morreram de fome, não acharam mais comida porque só tinha tabuleiro e elas gostavam de ficar era nas moitas e tinha de tudo lá né, tinha o capim, elas comiam muito capim. E quando chegou aqui não tinha nada, o que tinha, só o cascalho, aí chegaram a morrer,) lá pra cima tem água corrente, ainda tem, mas aqui mesmo acabou... Ficou mais difícil agora. Hoje você só pega um peixe se você for pescar de rede, e se pegar de anzol é tucunaré e a pescada, outro peixe você não pode pegar de anzol, só pega se for de rede e lá você pescava de tudo.*

*Tinha um período aí que tinha muito peixe, mas como esse peixe hoje pra você pescar de tarrafa você não pode pescar na tarrafa, naquele tempo nós pescava dentro do rio, no remanso, e hoje não pode fazer mais isso, você só pega de rede, e a rede se você tiver pouca você não pega é obrigado a ter de mil metros para frente. E naquele tempo você com cem metros, duzentos metros você pegava peixe, ficava aí pra comer a semana toda e vender. Tinha jacaré aí de montão, hoje procura aí não tem mais jacaré, tudo com rio limpo, aí você toma banho em toda parte do rio e não faz nada.*

O pajé Armando comenta também sobre o desaparecimento das plantas medicinais tradicionais, utilizadas pelos Tuxá para cura de diversas doenças:

*“... depois da barragem, foi uma coisa que a gente nunca esperou né. Porque muitas coisas a gente acha que nós perdemos, nessa nossa mudança. Primeiro que nós vivia numa ilha, que só era nós. Uma ilha que o branco ou o negro só ia, se nós a negócio levasse. Não sabia de nada, não sabiam da nossa religião. Nessa época eles não sabiam. Sabiam mas não como hoje, que todo mundo está sabendo. E por outro lado, nós perdemos muito, eu já falei, o terreno, e sobre outras coisas. Vamos dizer assim na parte de curar, de atender uma pessoa. Perdemos muita coisa. Naquela ilha, devido a gente ter aquela fé, aquela confiança, tudo que a gente fazia, a gente via na hora. Tudo que a gente pedia, a gente via, porque? Porque só era o índio que andava por aí. Não pisava outro rastro, a não ser do índio... Essas árvores aí, tudo era umas árvores, que o cabra chegava com uma dor de barriga, com um negócio, com uma coisa ruim, chegava tirava uma casca, uma folha fazia um chá, aquilo ali desaparecia na hora. O cabra não sentia mais nada. Eu digo nós perdemos isso tudo, e outras coisas também que ... erva que se tirava lá do rio, dentro d'água, nas pedras, nos carreiros, esse rio todo era cheio de carreira, cheio de pedra nesse rio aí. Às vezes para curar o povo, eles iam buscar lá. Aquele serrote mesmo, embaixo no pé dele, tinha assim um bolo de terra, virado para lá, um bolo de terra que eles tiravam também as ervas, para curar o povo. Fazer remédio para curar o povo e os índios mesmo, para quando o índio precisava. Isso tudo nós perdemos por causa da barragem. Aqui na mata, onde tem todo o remédio, que a Pequena curava o povo, perdido também. Nesses lugares, foi aonde fizeram os projetos, pronto acabou com o remédio. Saia aí no mato atrás de um remédio, não encontrei, porque? Porque no lugar aonde tinha as ervas, foi*

*onde fizeram os plantios. Plantaram coqueiro, plantaram mangueira, plantaram isso, plantaram aquilo. Isso tudo nós perdemos. Hoje para encontrar um remédio aqui para fazer para uma pessoa, a gente roda, a pessoa roda para fazer um remédio. Porque não tem mais. Tem que a CHESF dá a nossa terra, para ver se isso ainda vai um dia se criar.”*

Tanto as atividades de pesca como as de caça ou mesmo a produção de farinha eram feitas coletivamente. O povo Tuxá que era conhecido pela sua autonomia e dedicação ao trabalho agrícola, qualidades que os mais velhos sempre falam com orgulho, após a mudança ficaram sem terra para desenvolver suas atividades agrícolas. Toda essa desestruturação de antigas práticas econômicas dos Tuxá, que ocorre hoje, antes eram práticas articuladas a um sistema de educação informal, onde os *índios jovens* começam a acompanhar os pais desde de criança, como escreve Cabral Nasser (1975):

*“Os meninos com oito ou nove anos de idade já colaboram com os adultos, acompanhando-os à roça e imitando-lhes todas as técnicas de trabalho. Muitas vezes com menos idade, os pais leva-os para a roça a fim de espantarem os passarinhos da plantação de arroz, o que fazem batendo em uma lata, por essa razão 69 % dos estudantes estavam na faixa etária dos 14 aos 24 anos a concentração é no primário”* (Cabral Nasser 1975: 97).

Acompanhando seus pais desde de meninos, aprendiam não só as técnicas referentes às atividades econômicas como pesca, caça e agricultura, mas também conhecimentos tradicionais da aldeia como as histórias sobre o povo Tuxá, conhecimentos específicos sobre o rio e de sua relação mágico-religiosa com a natureza de uma maneira geral. Enfim, nesse processo eram transmitidos conhecimentos específicos que os distinguiam enquanto um grupo étnico diferenciado, e que estavam relacionados com a identidade Tuxá. A importância da educação informal na sociedade Tuxá, e da oralidade na transmissão dos conhecimentos, está presente em relatos dos mais jovens, como da liderança jovem Sandro Manoel Cruz Santos, quando conta sobre sua infância na ilha da Viúva:

*“Lá na ilha, apesar de ter energia elétrica, era só para a eletrobomba para a irrigação, ninguém tinha televisão essas coisas. A maioria das casas era na fogueira, no candeeiro. Só tinha uma casa com energia elétrica, lá na ponta da ilha. Mas o repasse da*

*tradição oral era muito bom, porque as crianças, a noite, não tinha com o que brincar, o que fazer, então pelo menos na ilha, era ouvir as histórias dos mais velhos. Então a gente passava a noite toda ouvindo as histórias dos mais velhos, contando sobre a questão dos nossos antepassados, contando as coisas das lendas do nosso povo, contando como fundou a aldeia, e também contando o que é o significado da cultura do nosso povo. Eu lembro, eu pequeno, tentando entrar no segmento da aldeia, que é o ritual dos oculto, que a gente chama, e por eu ser muito pequeno, não tinha permissão, não me deixavam entrar. Não era permitido levar criança, então a gente ficava na frente do segmento, da casinha, vendo os mais velhos trabalhar.... Era muito frequente as práticas. Eu aprendia de pequenininho qual era o significado de cada coisa, aprendia desde pequenininho qual era a importância da nossa mãe terra, do que era a nossa água, do que era as forças poderosas dos encantados. Também como a gente deveria cuidar do nosso rio, da nossa natureza, e tal... É coisa passada. Por exemplo eu lembro dos mais velhos quando falavam, que não podia fazer xixi na beira do rio, se não a Mãe D'Água chorava. Agora depois que a gente veio descobrir, se todo mundo, já pensou se toda a urina, todas as fezes fossem para dentro do rio, o que nós ia beber, né? Quer dizer os índios já tinham aquela mística de cuidar, você estava no rio, você remava até a ilhota, para fazer as necessidades e voltar. Havia aquela preocupação com o meio.”*

Essa ruptura com antigas práticas e conhecimentos tradicionais Tuxá, afetou a auto estima do grupo, e criou conflito também entre as diferentes gerações Tuxá. Esse conflito aparece por exemplo na questão da profunda relação com a terra que os mais antigos tem, diferente dos Tuxá mais novos, que cresceram sem poder trabalhar na agricultura ou na atividade pastoril. Essa relação com a terra não é constituída somente pelo caráter utilitário e econômico, mas envolve relações psico-afetivas e mítico-simbólicas, como relata o cacique Bidu:

*“A minha indignação, minha e de meus companheiros, com a mudança , todo mundo sobrevivia dali. E dali nós estávamos dando continuidade dos nossos filhos. A cuidar da terra, a lidar com a terra, a ter amor a terra, ter amor a produção. Que ali nós tínhamos produção para comer, jogar, dar, tudo com fartura. Porque era uma terra Santa. Terra que não se cansava de produzir. Uma ilha, uma terra, que quanto mais o povo*

*crescia, mas a produção aumentava. Uma coisa terminada por Deus, e por nosso protetor. Com as mudanças da barragem, nossos filhos, perderam amor do convívio, da natureza. De nossa terra, perderam a vocação para trabalhar. Eu conto da minha casa, meu penúltimo filho, tinha 12 anos, já vivia lidando com a terra, ajudando na produção de arroz. Mudando arroz. Tirando o arroz da roça para o ponto da colheita, para limpar o arroz. Plantava cebola. E eu cavava cova, e ele colocava a sementinha ali na cova, passava o pé e cobria. Hoje é pai de dois filhos e não teve mais contato com a terra. Perdeu o amor. Tudo isso foi danos causado por essa empresa.”*

Pajé Armando comenta sobre a relação mágico-religiosa que os Tuxá tinham com o rio São Francisco:

*“Era uma vida sadia. Colocava a esteira na porta da casa, e ficava olhando as estrelas. Porque as águas são vivas até a meia noite. Meia noite em ponto ela dorme. Quando dá 12<sup>25</sup> horas da noite, aí você vê as cachoeiras tornar a começar a chiar. Aí quando chegava meia noite em ponto, você via ficar silêncio, não via zoadá de cachoeira nenhuma. Mas quando dava 12 horas da noite, da madrugada, você via começar aqueles estrondo, aquelas coisas...Era bonito demais, rapaz. Meia noite é meia noite em ponto. Na hora que se diz, ‘o que está bom está parado, e o que é ruim começa’. Aí quando é madrugada, a primeira cantada do galo, que já é outro dia, aí o mal se arretira, e o bem chega. Aí nesse rio, a gente via muita coisa, muita coisa aí nesse rio, que era da gente né, dos antepassados. Já hoje não tem mais, ninguém encontra mais. Porque aquele lugar que eles viviam, terminaram tudo. Por isso às vezes eu fico pensando, está existindo uma fraqueza assim, em certas coisas no meio da gente por causa disso aí. Porque acabou-se. 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 destruído, né. Isso tudo é fraqueza para gente hoje em dia.”*

---

<sup>25</sup> 12 horas para o Pajé, quer dizer a hora que do primeiro canto do galo na madrugada, e quando as águas do rio São Francisco “voltavam a chiar” na cachoeira, portanto deve ser por volta de umas 3 horas da manhã.

Essa relação entre a terra, sua crença religiosa e sua força originária dos ancestrais que habitavam o lugar, e como consequência o “enfraquecimento” da identidade cultural Tuxá está sempre presente nos depoimentos como o do cacique Bidu:

*“Tudo isso foi prejuízo para o Povo Tuxá. A ciência oculta se enfraqueceu. Por consequência da barragem de Itaparica. A cultura, a ciência e a religião, hoje não são mais como eram. Por consequência da barragem de Itaparica. Com seus pertences que viviam lá entocados, foram retirados da terra, e outros, ficaram submersos debaixo da água, ficaram sem força. O que foi tirado não se encontra aqui dentro da sua área, na nova aldeia. Tiraram para os museus, perdeu a força. Isso foi um prejuízo enorme para o povo Tuxá, a sua crença e tradição, os seus conhecimentos, de religião. Disse em reuniões passadas que isso foi, isso faz parte dos danos que ela causou. Que deveria ser compensado, muito bem compensado, pelos danos morais que ela causou, não foram só danos pessoais, danos morais aonde envolve a religião do nosso povo. O morro mestre aonde era o reinado, está submerso. Acredito que não saíram de lá, porque ele não desapareceu todo, está pela metade. Mas os pertences que eram dos antigos, os restos mortais que eram dos antigos que estavam ali, que eles frequentavam, os espíritos mortais que frequentavam, os restos mortais que estavam ali, os seus pertences que estavam ali. Que quando o índio morria os seus pertences eram todos enterrados, que ele usava. A sua sabedoria, sua crença, a sua religião. E foi retirado a parte que não se encontra mais aqui, está no museu por aí, e o que não foi encontrado ficou submerso por debaixo das águas, aí enfraqueceu a religião. Mas o que resta ainda, a gente está preservando, tá continuando, e estamos fazendo para dar continuidade ao futuro desses jovens, essa religião.”*

As relações psico-afetivas e mítico-simbólicas dos Tuxá com o local que habitavam, e que estão intimamente relacionadas com seu modo de ser e de viver, foram completamente desconsideradas pela CHESF. Além do econômico, esses fatores também foram negligenciados no momento de elaborar os estudos dos impactos das mudanças geológicas e suas implicações nos domínios socio-culturais e econômicos do deslocamento do povo Tuxá, que focavam somente os aspectos práticos dessa mudança, orientados por uma lógica específica da sociedade empresarial capitalista. A falta de

oportunidades de emprego no município de Rodelas, e uma certa acomodação gerada pelo recebimento da V.M.T., gerou na aldeia uma situação considerada de grande ociosidade. Muitos Tuxá, seguindo o mesmo movimento das décadas anteriores, foram buscar empregos e melhores condições de vida em outras regiões. Essa desestruturação interna dos aspectos sociais, econômicos e culturais, articulados com uma maior aproximação da vida urbana de Rodelas, causou um afastamento dos jovens Tuxá das práticas de seus rituais, como relata o pajé Armando:

*“Quando nós vivia na cidade velha, o povo não tinha a diversão que tem hoje. Hoje existe muita diversão aí na cidade. Naquele tempo não existia, a diversão que a gente tinha era quando a gente ia fazer as obrigações da gente, ou se não, toré. Eram esses os divertimentos que haviam na aldeia. Mas depois dessa mudança, tem havido mesmo, o povo se afastou um pouco. Por causa também da diversão que há, e por causa da televisão, e muitas coisas que tem né. Então tem pessoas que deixam de ir para as obrigações para ir para uma seresta, para uma cantoria de um cantor, uma coisa assim né. Mas o povo mesmo, que se sente toda uma vida, continuou naquela obrigação, não se afastou não. A gente ainda hoje cuida da obrigação que a gente cuidava antigamente.”*

Dona do Carmo associa à “ vaidade”, que seria consequência do contato com o branco como causa do afastamento dos jovens das práticas rituais do povo Tuxá:

*“E mesmo de primeiro não tinha a vaidade que tem hoje. De primeiro não tinha discoteca, não tinha televisão, não tinha nada. Quando era um toré, para a gente dá, era mesmo que uma festa. Era tudo ansioso, dançando e tudo. Mas hoje em dia, meu bem, chega de noite toma um banho vão para discoteca, outros vão para aqui, outros vão para acolá, aí pronto.”*

O cacique Bidu também comenta sobre o aumento de casamentos entre índios e não índios, como um fator desagregador da união dos índios Tuxá, e do “seu amor” a sua cultura:

*“Começou depois daqui, depois da convivência com o branco, da ligação desses jovens índios, com jovens brancos, jovens brancas, com namorados brancos tanto do índio, como da índia. Na hora que tem um toré, elas vem por aí, se acanham, de mostrar o que*

*ele é. E lá não tinha isso. Lá todo o casamento era mais de índio , com índio. Lá tinha o preconceito ainda, quando chegou aqui acabou o preconceito porque, tomando o conhecimento que o índio ia ser beneficiado, corria o casamento aqui de todo o lado. Todo mundo louco para casar. Tanto o branco, como branca. E que vinha para fazer isso. E nunca mais fez isso. É difícil casar um índio com uma índia. É sempre um branco com uma índia, ou o índio com uma branca. Vem sempre assim. Depois disso, se acostumaram, meu amigo branco lá, e foram perdendo aquele costume. Mais aconteceu devido a divisão da aldeia, aonde o grupo A, não vai no grupo B, não vai no grupo C. Mesmo com grupos nós somos um grupo só. E lá quando começava o toré mesmo, todo mundo entrava e pisava mesmo.”*

Através do levantamento que realizei durante o trabalho de campo, e do levantamento realizado na década de 70 por Cabral Nasser (1975), se constata que casamentos exogâmicos já vinham acontecendo em números significativos há muitas gerações no povo Tuxá, mas somente após a construção da barragem de Itaparica, quando começam a ter uma vida social mais próxima dos não-índios, como a ser percebido por eles como um impacto social . Esse sentimento de uma maior “mistura” dos Tuxá com não-índios após a construção da Hidrelétrica é também corroborada pelos habitantes antigos da velha Rodelas. É importante destacar que apesar dos casamentos exogâmicos, tanto as lideranças mais velhas como as lideranças jovens são formados por casais endogâmicos. Na minha opinião, essa impressão de ambos os grupos, *índios* e *não índios*, se dá principalmente por dois motivos:

- Após a barragem os não-índios que casaram com índios tem na sua maioria famílias residentes na cidade, ao contrário de antes, em que a maioria tinha família estabelecida em outro município ou povoado.

- Os Tuxá antigamente, diferentes de hoje, viviam uma vida mais isolada dos moradores da cidade, tanto por se restringirem conscientemente à convivência na ilha da Viúva e na aldeia, bem como também porque estavam sempre ocupados com as atividades econômicas, diferente de hoje, onde existe uma proximidade maior entre índios e não índios devido ao tempo ocioso.



A escola também é um local em que se estabelece laços de amizade entre índios e não índios. Segundo os Tuxá, as escolas existentes no município, não geram espaços e oportunidades para o índio expressar sua cultura. Não chegam a falar em preconceito ou discriminação, embora possa ser analisado como tal, mas destacam que não se sentem à vontade e não são estimulados a valorizar sua cultura dentro das escolas. Os Tuxá se sentem discriminados também na atuação da polícia da cidade, pois dizem que somente os índios são presos ou repreendidos quando bebem, independente da situação. Também dizem que há discriminação quando o índio melhora de condições de vida, e alguns moradores ficam “mangando”, dizendo que o índio deve estar “roubando”. A liderança jovem Tuxá, Sandro, comenta outras formas de discriminação, que estão relacionadas a manutenção do poder político dos *brancos* de Rodelas:

*“Ainda tem essa tal de discriminação, a prova disso são os empregos, as oportunidades que para os índios é praticamente inexistente, enquanto para o branco tem todas as condições. A prefeitura incentiva muito os brancos a fazer cursinho, pagam cursinho, dá bolsa, pessoas que estudam em Salvador pagas pela prefeitura, isso nunca aconteceu na história de um índio. Então os brancos conseguem cada vez mais se evoluir, conseguir ter condições, os ricos ficando mais ricos e os pobres ficando mais pobres.”*

Os Tuxá começaram a reagir a esse processo intensificado de “miscigenação” e apagamento das fronteiras étnicas do grupo de diversas formas. O pajé, e os “mestres” e “mestras” Tuxá não atendem mais pessoas não indígenas, a não ser que tenham uma relação de confiança e de amizade, para tratamentos terapêuticos pela prática de rituais mágico-religiosos. Apesar de existirem famílias Tuxá de índios e não-índios morando na aldeia, durante os quatro meses e meio que estive realizando o meu trabalho de campo, nunca presenciei uma família de não índios visitando seus parentes *indígenas* na aldeia, sem acompanhamento de um parente indígena, ocorrendo sempre o inverso. É importante citar novamente que o filho de qualquer índio Tuxá será considerado índio também. O acesso a aldeia é estritamente controlado e vistoriado pelas lideranças Tuxá.

Descontentes com as escolas existentes no município, conseguiram inaugurar uma escola indígena, em 2000, onde lecionam somente professores indígenas, atendendo crianças da 1ª série até a 4ª série, onde oferecem também cursos de alfabetização para

adultos. Devido terem muitos jovens formados no 3º grau, já estão com um projeto para estender o ensino até a 8ª série. Para os Tuxá essa escola foi uma grande conquista, sendo vista como um elemento fundamental da sua afirmação étnica, pois se sentem livres para transmitir às crianças suas tradições, e estimular seu interesse pelas manifestações culturais Tuxá.. No mesmo período, três casais jovens endogâmicos Tuxá, criaram a CIFCUT - Comissão Indígena de Fortalecimento Cultural Tuxá, com o objetivo de desenvolver projetos de cunho cultural na aldeia, e fortalecer o interesse dos mais jovens pela cultura indígena.

Os Tuxá não fazem questão de manifestar suas diferenças mediante o uso e exibição de sinais diacríticos externos, como pintura, colares ou cocares, mesmo porque não gostam de se expor aos “deboches” dos não índios. Ao contrário, os Tuxá são extremamente competitivos entre si e com os outros. Sempre se esforçam para fazer qualquer coisa melhor do que os outros, em diferentes áreas, e buscam atingir e ter tudo que os não índios possuem. Os Tuxá se diferenciam principalmente pelo compartilhamento de práticas religiosas específicas, na crença de um passado histórico e de uma ancestralidade comum, sendo sua responsabilidade manter viva essa memória e de um modo próprio de agir e ver o mundo. Os Tuxá são extremamente coesos diante de qualquer conflito externo que ameace o grupo, como a luta por seus direitos ou mesmo qualquer briga ou conflito com pessoas de fora da aldeia, apesar de sérios conflitos internos na aldeia que existem hoje. Sempre andam e ficam juntos quando estão fora da aldeia. Desse modo, esse constante enfrentamento entre valores internos e valores externos fortalece e preserva uma certa coesão social dos Tuxá de Rodelas e sua identidade como tal, pois problemas que aparentemente seriam resolvidos na esfera da família nuclear, se transformam numa questão de todo o grupo. Assim citando as palavras das lideranças Tuxá, o índio é aquele que “vive e se envolve com os assuntos da sua aldeia”, “que vive aldeado”, “que tem amor a sua cultura”, e “vive conforme o regime do seu povo”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A identidade dos índios Tuxá de Rodelas não é um fenômeno social circunscrito ao século XX e aos processos territoriais ocorridos no nordeste brasileiro durante esse período, mas sim um produto de quase 400 anos de relações interétnicas no sertão baiano. Desse modo essa população indígena, que num determinado contexto social, político e econômico no final do século XIX de reestruturação fundiária visando promover um desenvolvimento capitalista no país, começa a ser chamada de “caboclo” ou “remanescente indígena” pelo Estado, e em outro momento, num contexto social, político e econômico diferente no início do século XX, começa a se organizar e exigir ser chamada novamente de indígena e reclamar direitos de posse de terras antes adquiridos, para garantir o seu sustento e sobrevivência, se encontra num processo contínuo de resistência e reelaboração sócio-cultural. Essa construção permanente de alteridades com os outros não indígenas, envolve tanto disputas por bens simbólicos como materiais, que são atualizados na vida cotidiana, nas interações interétnicas, onde tanto modelos cognitivos como demandas políticas estão inter-relacionados. Desse modo como observa Oliveira (1993), o processo de construção da identidade étnica não pode ser reduzida e explicada somente através dos processos territoriais, uma vez que também:

*"as lutas comuns e os rituais partilhados podem ser suficientes para dar aquelas identidades uma grande importância normativa, afetiva e valorativa, criando condições de possibilidade para que surja em torno daqueles sujeitos históricos uma 'comunidade imaginada' (Anderson, 1983), isto é, um sentimento de unidade e destino comum como povo e nacionalidade".(1993: VII)*

A formação e definição da identidade étnica Tuxá, dessa maneira, não ocorre devido ao seu isolamento social, econômico ou cultural, ao invés disso, tal identidade é construída em meio as relações intersocietárias, e de relações sócio-culturais e econômicas entre grupos diferentes. Nesse processo de interação é que se estabelecem e se consolidam as fronteiras físicas e cognitivas das identidades, sendo legitimadas pelos diferentes grupos sociais envolvidos. Como observa O'Dwyer, a constituição de alteridades identitárias não são produto “de um sistema cultural exclusivo, mas de imagens construídas em um

*contexto de referências interculturais em que os envolvidos encontram-se em complexas relações de poder e resistência.*” ( 2002: 256) No final do século XIX e no decorrer do século XX, se verifica que o povo Tuxá sempre procurou estabelecer de diferentes formas um relativo isolamento, atualizando e preservando sua identidade frente aos outros grupos, construindo sua fronteira através da prática um “isolamento consciente” (O’Dwyer 1999). Como escreve O’Dwyer:

*“a naturalização das idéias de ‘isolado social’ e/ou ‘isolado cultural’, deixa de fora e às margens das descrições etnográficas, diferentes processos históricos e sociais que resultam na construção de um ‘isolamento consciente’, baseado na memória histórica e genealógica desses grupos. Deste modo, a interpretação etnográfica de que eles praticam um ‘isolamento consciente’(O’Dwyer 1999), não pode ser explicada por qualquer idéia de ‘isolado primitivo’ ou de isolamento geográfico, social e cultural, naturalizados assim face ao observador externo.”* (O’Dwyer 2000: 268)

Dessa forma, a identidade étnica Tuxá é constituída tanto por demandas políticas como pelo compartilhamento de valores religiosos e morais. E são esses valores internos e a capacidade de se atualizarem que, nos últimos 19 anos em que estão sem um território próprio, e que todas as esferas da sua vida foram alteradas, pelo desastroso impacto social, cultural, econômico e ambiental da construção da Hidroelétrica de Itaparica, possibilitaram a manutenção de uma certa coesão do grupo, mesmo com os muitos conflitos internos ocorridos, assim como a manutenção e reprodução da sua identidade étnica e de diferenciação frente a outros grupos. Como sugere Oliveira (2004: 33):

*“a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo reforça. É a resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.”*

Nesse sentido, diferentes dimensões estão imbricadas na construção e reprodução da identidade étnica Tuxá, além da política, como: a) a memória social do grupo (Halbwachs 1990), onde coletivamente constroem e atualizam símbolos e referenciais históricos que transmitem e consolidam sua identidade étnica, como a crença na origem de um lugar comum; b) História genealógica e laços familiares, através dos quais estabelecem com

orgulho sua descendência e “sangue” indígena, que segundo suas crenças, é o que lhe permite ter um contato especial e específico com o mundo sobrenatural e espiritual dos “mestres encantados”, seus antepassados indígenas. Os “mestres encantados”, segundo os Tuxá, tanto pela sua “pureza” como pela dedicação às práticas rituais alcançaram grande força e sabedoria espiritual, a após a morte retornam espiritualmente para orientar, curar e protegê-los c) Crenças religiosas, práticas e espaços rituais compartilhados, onde afirmam e reproduzem sua identidade étnica e sua diferenciação frente aos não índios, atualizando e estabelecendo uma união entre o passado e o presente, consolidando os laços de pertencimento e de solidariedade do grupo.

A construção da barragem de Itaparica gerou para o povo indígena Tuxá grandes mudanças sociais, culturais, econômicas e ambientais. Com a formação do lago os Tuxá tiveram seu território inundado, diversas atividades e conhecimentos específicos relacionados ao rio São Francisco, suas ilhas e margens, como o de plantas medicinais, navegação, caça e pesca, que faziam parte da constituição de sua identidade diferenciada, se tornaram impraticáveis, ao mesmo tempo que intensificou a sua interação e proximidade com não índios Talvez, nesse sentido, os mitos, crenças e práticas mágico-religiosas se tornaram tão importantes e valorizados hoje para os Tuxá, como sinais diacríticos de sua identidade étnica e de sua especificidade sócio-cultural. Sendo assim, as práticas rituais e os locais onde são praticados os rituais, se tornaram o principal momento e espaço, onde os Tuxá afirmam, atualizam e reproduzem sua identidade étnica. Esse aspecto da sua identidade é socialmente dinâmico e demonstra como práticas rituais podem também ser instrumentos de legitimação de saberes, práticas e discursos. Dessa forma os Tuxá se renovam e se atualizam frente as mudanças sociais, culturais e econômicas, tanto externas como internas, elaborando permanentemente seus valores morais, cognitivos e seu ethos, construindo suas próprias fronteiras étnicas. Desse modo se verifica, como sugerem Barth (2000a;2000b) e Cardoso de Oliveira ( 1960;2006), que processos identitários e culturais, ocorrem com uma certa autonomia um do outro, e embora estejam imbricados, não tem uma relação de causalidade.

Na minha opinião, os Tuxá não se diferem, e nem estão preocupados em se diferenciar, como uma identidade específica através da elaboração de sinais diacríticos

externos, para serem expostos em público e a um observador externo. Os valores que unem os Tuxá, que estabelecem sua identidade étnica e os fazem sentir pertencer ao grupo, são tanto cognitivos como políticos. E é o compartilhamento de valores religiosos, morais, afetivos e políticos, que conduzem e orientam suas ações na vida cotidiana, que tornam a identidade étnica Tuxá uma prática social efetiva, capaz de se reelaborar e se atualizar continuamente, frente às mudanças sociais, econômicas e culturais tanto internas como externas.

## **BIBLIOGRAFIA:**

**ALMEIDA**, Alfredo Wagner B. – ( 2002) *Os Quilombos e as Novas Etnias*, in Eliane Cantarino O’Dwyer ( org ). Quilombos: identidade e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV

**ALMEIDA**, Maria Regina Celestino ( 2003 ) *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

**ALVAREZ**, Sonia; **DAGNINO**, Evelina & **ESCOBAR**, Arturo – (2000) *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latinos –Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: Ed UFMG.

**ANDERSON**, Benedict (1989) *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo, Editora Ática S.A.

**ARAÚJO**, Maria Lia Corrêa de; **NETO**, Magda de Caldas; **LIMA**, Ana Eliza Vasconcelos **org.** ( 2000) *Sonhos submersos ou desenvolvimento? Impactos da barragem de Itaparica, Recife Pernambuco*, editora Massangana

**ARRUTI**, José Maurício Andion – ( 1996 ) *O reencatamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararú*. Dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

**ASSUNÇÃO**, Luiz Carvalho de ( 2006) *reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro , Pallas

**BANTON**, Michael ( ed ) – (1966) *The Social Anthropology of Complex Societies*. London. Tavistock Publications Limited

– (1977) *A Idéia de Raça*. Lisboa. Edições 70

**BARBALHO**, ( 1982 ) Nelson, *Cronologia Pernambucana*, Fundação de Desenvolvimento Municipal de Pernambuco, Recife

**BARTH**, Frederik - (1987) *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press

- (2000a). *“Os grupos étnicos e suas fronteiras”*. in: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas* / Rio de Janeiro:Contra Capa

- (2000b). “*A análise de cultura nas sociedades complexas*”. Em: O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas / Rio de Janeiro: Contra Capa

**BRASILEIRO**, Sheila ( 2000) O Processo de Reassentamento do Povo Tuxá

**BECKER**, Howard – (1993) *Observação social e estudos de caso sociais*, in Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais, São Paulo: Hucitec, p. 117 – 134

**BERGER**, Peter & **HUNTINGTON**, Samuel. – (2004) Muitas Globalizações. Diversidade Cultural no Mundo Contemporâneo. Record.

**BERREMAN**, Gerald – (1975) *Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia*, in Zaluar, Alba (org.), Desvendando Máscaras Sociais, Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 123-174.

**BLOCH**, Maurice – (1985) From Blessing to Violence. Cambridge: Cambridge University Press.

**BOUDIN**, Max H ( 1950 ) ‘*Aspectos da vida tribal dos Índios Fulni-ô*’

**BOURDIEU**, Pierre – (1980) *L’identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région*, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 35.

**CABRAL NASSER**, Elizabeth Mafra , ( 1975) Sociedade Tuxá , dissertação de mestrado apresentada á Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade federal da Bahia.

**CALMON**, Pedro ( 1983 ) História da Casa da Torre, 3 edição, Fundação Cultural do Estado da Bahia

**CARDOSO DE OLIVEIRA**, Roberto - ( 1960 ) O Processo de assimilação dos Terêna. Rio de Janeiro, Coleção Museu Nacional

– ( 1968 ) Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor

– ( 1964 ) O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo:DIFEL

- (1976). “*Identidade étnica, identificação e manipulação*”. in: Identidade, etnia e estrutura social / São Paulo: Pioneira Editora.

– ( 1978 ) A Sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro/Brasília, Tempo Brasileiro /Editora UnB



- (1984) “Plural Society” and Cultural Pluralism in Brazil, in Maybury-Lewis, David (ed). *The Prospects for Plural Societies: 1982 Proceedings of The American Ethnological Society*. Washington, American Ethnological Society

- (1996) *Etnicidade, eticidade e globalização*, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, nº 32, ano 11, out.

- ( 1998 ) *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever e A antropologia e a crise dos modelos explicativos* in *O trabalho do antropólogo*, Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, p. 17-36 e 53-72.

- (2006) *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo. Fundação Editora UNESP.

**CARDIM**, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo: EDUSC ( Coleção Reconquista do Brasil v. 13 )

**COHEN**, Abner – (1978) *O Homem bidimensional: A antropologia do poder e o Simbolismo em Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro. Zahar Editores

**CUNHA**, Manuela Carneiro da – (1986) *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, Editora da Universidade de São Paulo

- (1987) *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo. Editora Brasiliense.

- ( 1992 ) *Política Indigenista no século XIX* em Cunha, Manuela Carneiro da. (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras

**CRATO**, Fr, Agatângelo, (1992), *Notícias Históricas dos Capuchinhos no Brasil*, OFMcap, ESE Gráfica N. S. de Loreto, Salvador, Ba

**DANTAS**, Beatriz G; **SAMPAIO**, José Augusto L.; **CARVALHO** Maria Rosário G. de (1992) *Os povos indígenas do nordeste brasileiro, um esboço histórico*. em Cunha, Manuela Carneiro da. (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras

**DEBERT**, Guita – ( 1986 ) *Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral*, in Cardoso, Ruth (org), *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 141- 156

**EPSTEIN**, A. L. – (1978) *Ethnos and identity*. London: Tavistock

**ERIKSEN**, Thomas Hylland - (1993). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London – Chicago, Illinois; Pluto Press

**FISCHER**, Edward – (1999) *Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism*. In *Current Anthropology* 40 (4): 473 – 499

**FONSECA**, João Justiano (1996) *Rodelas: Curraleiros, Índios e Missionários história*. Microtextos Edições Gráficas, Salvador / BA

**FREIRE**, Felisbello, ( 1906 ) *História Territorial do Brazil*. Vol 1. Rio de Janeiro, Typ. Do “Jornal do Comércio” de Rodrigues & C.

**FRIEDMAN**, Jonathan - ( 1994 ) *The emergence of the culture concept in anthropology*”. In *Cultural Identity & Global Process*. London / Thousand Oaks / New Delhi: SAGE Publications.

- ( 1994 ) *History and the politics of identity*, in *Cultural Identity & Global Process*. London / Thousand Oaks / New Delhi: SAGE Publications.

**GALVÃO**, Eduardo – ( 1979 ) *Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1959*. in *Encontro de sociedades*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

**GANS**, Hebert J. – ( 1965 ) *Appendix: On the methods used in this study*, in *The Urban Villagers: group and class in the life of Italian-Americans*. New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited, p. 336-350

**GEERTZ**, Clifford – ( 1973 ) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

- ( 1997 ) “*Do ponto de vista dos nativos*”: *a natureza do entendimento antropológico*, in *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, Petrópolis: Vozes, p. 85 – 107

- (1959 ) *Form and variation in balinese village structure*. in *American Anthropologist*, v. 61. nº 6 , p. 991-1012

**GLUCKMAN**, Max – ( 1975 ) *O material etnográfico na antropologia social inglesa*, in Zaluar Alba ( org.), *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 63 -76

- ( 1987 ) *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*, in Feldman-Bianco ( org ), *Antropologia da Sociedade Contemporânea. Métodos*, São Paulo: Global, p. 227 – 344

**GUPTA**, Akhil & **FERGUSON**, James - (1992). “*Beyond ‘Culture’: Space, Identity and Politics of Difference*”. *Cultural Anthropology*. 7.

**HALBWACHS**, M – (1990) *A Memória Coletiva*. São Paulo. Biblioteca Vértice.

**HANNERZ**, Ulf - (1997 ). “*Fluxos. Fronteiras e Híbridos: Palavras-chaves da Antropologia transnacional*”. *Mana*. 3(1): Rio de Janeiro: Contra Capa

- (1989 ) *Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology*”. *Ethnos*, 54 (3-4): 200-216

**HERCKMANS**, Elias ( 1982) *Descrição geral da capitania da Paraíba*. João Pessoa, A União.

**HOBBSAWM**, Eric; **RANGER**, Terence – ( 1997 ) *A invenção das tradições*. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A

**HOHENTHAL Jr. , W. D. – ( 1952 ) – Relatório para o Serviço de proteção ao índio sobre as populações indígenas do nordeste sobre a jurisdição da 4ª Inspeção Regional.**

– ( 1954 ) ‘*As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco*’, em *Revista do Museu Paulista*, N. S. , vol XII, p. 37 – 86

**KAPFERER**, Bruce – ( 1983 ) *A Celebration of Demons*. Bloomington: Indiana University Press.

– ( 1988 ) *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

– ( 1989 ) *Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology*, in *Ethnos* , 54 (3-4): 161-199

**KUPER**, Adam - (1988) *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London, New York, Routledge

- (2002) *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru. SP. EDUSC 2002

**KYMLICKA**, Will – (1995) *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford, Clarendon Press

**LAHIRE**, Bernard – ( 2002 ) *Homem plural: os determinantes da ação*: Petrópolis: Vozes,

**LEITE**, Serafim, ( 1945 ) História da Companhia de Jesus no Brasil, S.I., Tomo V, da Bahia ao Nordeste, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, Livraria Portugália, Lisboa.

**LENOIR**, Remi. – ( 1998 ) *Objeto sociológico e problema social*. in Champagne, Patrick et alii, Iniciação à prática sociológica. Petrópolis: Vozes, p. 59-106.

**LÉVI-STRAUSS**, Claude - (1993). “*Raça e Cultura*”. in: O Olhar Distanciado. São Paulo: Martins Fontes

**LIMA**, Antonio Carlos de Souza – ( 1987 ) *Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade, considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil*. in Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora UFRJ / Marco Zero.

– ( 1992 ) *O governo dos índios sob a gestão do SPI*. in Cunha, Manoela Carneiro da (org): História dos Índios do Brasil, São paulo:Editora Schwarcz Ltda. P. 155 - 172

– ( 1998a ) *A identificação como categoria histórica*, in Oliveira Filho, João Pacheco ( org ), Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa. P. 171-220

– (1998b) *Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil*. in Oliveira Filho, João Pacheco ( org ), Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa. P. 221-268

**LINNEKIN**, J. – ( 1983 ) *Defining Tradition: variations on the Hawaiian Identity* in American Ethnologist, 10: 241 - 252

**MARCUS**, George – (1995) *Ethnography in / of the world system: the emergence of multi-sited ethnography*, Annual Review of Anthropology. 24: 95 - 117

**MAYBURY-LEWIS**, David – (1984) *Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State*, in Maybury-Lewis, David (ed). The Prospects for Plural Societies: 1982 Proceedings of The American Ethnological Society. Washington, American Ethnological Society

**MELO**, Rita Maria Costa ( 1988) *Índios e Barragens: O caso Tuxá em Itaparica* em Caderno de Estudos Sociais, 4n.2, p.235-244 jul/dez. Recife. Pernambuco

**MOREAU**, Pierre; **BARO**, Roulox ( 1979) História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos tapuias. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP

**MONTERO**, PAULA ( org) 2006 – Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo. Globo.

**MOTA**, Clarice Novaes; **ALBUQUERQUE**, Ulysses Paulino de. As muitas faces da Jurema; de espécie Botânica à divindade afro indígena. Recife, Bagaço

**MOTA**, Roberto da ( 1976 ) Jurema, Série folclore, nº 22. Recife: FNJ, 1976  
- (1977) *As variedades do espiritismo popular na área do Recife: ensaio de classificação*” em Boletim da Cidade do Recife. Recife, PMR/CMC, nº 2

**NASCIMENTO**, Marco Tromboni (1994 ) O Tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Salvador, UFBA, Dissertação de Mestrado em Sociologia .

**NANTES**, Frei Martinho de. ( 1979) Relação de uma Missão no Rio São Francisco, , tradução de Barbosa Lima Sobrinho, Companhia Editora Nacional, São Paulo

**NASSER**, Nássaro Antônio de Souza (1975 ) Economia Tuxá, dissertação de mestrado apresentada á Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade federal da Bahia.

**NIEUHOF**, Joan ( 1942 ) Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil. São Paulo: Martins.

**OLIVEIRA**, João Pacheco de - (1988) *“O nosso governo”*: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq Ensaio em antropologia histórica / UFRJ

- 1993 *“A viagem da volta”* in ATLAS das Terras Indígenas do Nordeste. (org) OLIVEIRA, João Pacheco e LEITE, Jurandir C. F, PETI/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, p. I-VIII.

- (1999b) *“A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação”*.in Ensaio em antropologia histórica / UFRJ

- (1999a) “*A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*”. Em: Ensaio em antropologia histórica / UFRJ

- ( 2004 ). “*Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. in: Oliveira, J. P. (org) *A Viagem de Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*; Rio de Janeiro, Contra Capa, LACED.

(org) - ( 2004 ) *A Viagem de Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*; Rio de Janeiro, Contra Capa, LACED.

**O'DWYER, C. Eliane** (1999) “*Remanescentes de Quilombos*” do Rio Erepecuru : O lugar da Memória na Construção da Própria História e de sua Identidade Étnica. Brasil : um país de negros? Rio de Janeiro: Ed. Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2ª Edição.

- ( 2002) “*Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá*” in Eliane Cantarino O'Dwyer ( org ). *Quilombos: identidade e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV

**OSORIO SILVA, Lúcia** ( 1996) *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Editora UNICAMP. Campinas, SP.

**PALITOT, Estevão Martins** ( 2003) - *Tamain chamou nosso Cacique: a morte do cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá*. Monografia de Conclusão de Curso. Bacharelado em Ciências Sociais – CCHLA/UFPB. João Pessoa

**PEIRANO, Mariza** ( org) 2002. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política UFRJ

**PERES, Sidnei** – ( 1992) *Arrendamento de terras indígenas: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960)*. Dissertação de Mestrado, PPGAS / Museu Nacional / UFRJ.

– ( 2004) *Terras Indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910 -67)* in Oliveira Filho, J. P. (org) *A Viagem de Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*; Rio de Janeiro, Contra Capa, LACED: p. 43 -92

**PERRONE-MOISÉS**, Beatriz, ( 1992) *Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da legislação indogenista do período colonial ( séculos XVI a XVIII)* em Carneiro da Cunha, Manuela. (org). História dos índios no Brasil, São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras

**PINTO**, Estevão - (1956). Etnologia Brasileira (Fulni-ô – Os últimos tapuias). São Paulo: Companhia Editora Nacional

- (1958). “*Dados Históricos e Etnológicos sobre os Pankararu de Tacaratu*” em Muxarabis e Balcões e outros ensaios. São Paulo: Companhia Editora Nacional

**POMPA**, Cristina 2003. Religião como tradução: missionários, Tupi e “tapuia” no Brasil colonial. Bauru, SP. EDUSC.

**PRANDI**, Reginaldo ( org ) 2004. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro. Pallas

**PUNTONI**, Pedro – (1998) A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo.

**REGNI**, Pietro Vittorino, (1988) O.F.M. Os capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a história da Igreja no Brasil . Salvador: Palotti, convento da Piedade, Bahia

**REVEL**, Jacques – (1989) A invenção da sociedade. Lisboa / Rio de Janeiro: DIFEL / Bertrand Brasil

**RIBEIRO**, Darcy – (1970) *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira

**RODRIGUES**, Arion Dall Igna ( 1948) ‘*Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri*’, em Revista do Museu Paulista vol 2 193 -205

**ROSA**, L. Pinguelli; **SIGAUD**, Lygia; **MIELNIK**, Otávio ( 1988 ) Impactos de grandes projetos hidrelétricos e nucleares. Aspectos econômicos e tecnológicos, sociais e ambientais. São Paulo , Marco Zero / CNPq

**SAHLINS**, Marshall – ( 1997 ) ‘*O Pessimismo Sentimental*’ e a *Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um ‘Objeto’ em Via de Extinção. Parte I.* in Mana. 3 (1): 41-73

**SAHLINS**, Marshall – ( 1997 ) ‘*O Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um ‘Objeto’ em Via de Extinção. Parte II.* in *Mana*. 3 (2): 103 – 150

**SILVA**, Edson.(2002). “*Nossa mãe Tamain’. Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE)*”. in BRANDÃO, Sylvana. (Org.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE vol 2 p.347-362 .

**SILVA**, orlando Sampaio ( 1997 ) *Tuxá: índios do Nordeste*, São Paulo, Annablume 1997.

**SIQUEIRA**, Baptista, ( 1978 ) *Os Cariris do Nordeste*, Livraria Editora Catédra, Rio de Janeiro, 1978

**SAMPAIO**, Patrícia Melo; **ERTHAL**, Regina de Carvalho (org) 2006. *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus / EDUA

**SOBRINHO**, Barbosa Lima – ( 1950) *Documentos do Arquivo*, vol IV e V, Arquivo Público do Recife, Recife.

**SÖKEFELD**, Martin – ( 1999 ) *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology*” in *Current Anthropology* . 40 (4): 417 – 447

**STOCKING Jr.**, George W. - (1982) *Race, culture and evolution*. New York. The Free Press

**TAYLOR**, Charles – ( 1985 ) *The Person*, in Carrithers, Michael; Collins, Steven; Lukes, Steven ( ed ), *The category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*; Cambridge: Cambridge University Press, p. 257 - 281

**TURNER**, Terence – (1991) *Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness*. In Stocking Jr. George W. (ed). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology*, V. 7. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

**TURNER**, Victor ( 1974) *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.



**VAN DER VEER**, Peter – ( 1994 ) Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India; London: Los Angeles: University of California Press

**VANDEZANDE**, René ( 1975 ) Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife: UFPE. Dissertação de Mestrado em Sociologia.

**VAN VELSEN**, J. – ( 1987 ) *A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado*, in Feldman-Bianco ( org ), Antropologia da Sociedade Contemporânea. Métodos, São Paulo: Global, p. 345 – 374

**WEBER**, Max - (1997). “*Comunidades Etnicas*”. in Economia y Sociedad / Fondo de Cultura Economica. Mexico

**WOLF**, Eric R. - (2003) Antropologia e Poder in Feldman-Bianco, Bela; Lins Ribeiro, Gustavo ( org ): São Paulo: UNB: Universidade Estadual de Campinas.