



DE CABOÇLOS DA ASSUNÇÃO A ÍNDIOS TRUKÁ



MÉRCIA REJANE RANGEL BATISTA

MÉRCIA REJANE RANGEL BATISTA

**DE CABOCLOS DA
ASSUNÇÃO A ÍNDIOS TRUKÁ:
ESTUDOS SOBRE A EMERGÊNCIA
DA IDENTIDADE ÉTNICA TURKÁ**



CAMPINA GRANDE - PB

2024

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – EDUFPG
atendimento@editora.ufcg.edu.br

Prof. Dr. Antônio Fernandes Filho
Reitor

Prof. Dr. Mario Eduardo Rangel Moreira Cavalcanti Mata
Vice-Reitor

Prof. Dr. Bruno Medeiros Roldão de Araújo
Diretor EDUFPG

Haissa de Farias Vitoriano Pereira
Revisão

João Vitor Pereira da Silva
Projeto Gráfico

CONSELHO EDITORIAL

Erivaldo Moreira Barbosa (CCJS)
Janiro Costa Rego (CTRN)
José Wanderley Alves de Sousa (CFP)
Marcelo Bezerra Grilo (CCT)
Mário de Sousa Araújo Filho (CEEI)
Marisa de Oliveira Apolinário (CES)
Naelza de Araújo Wanderley (CSTR)
Andréa Maria Brandão Mendes de Oliveira (CCTA)
Rogério Humberto Zeferino Nascimento (CH)
Saulo Rios Mariz (CCBS)
Valéria Andrade (CDSA)

B333d Batista, Mércia Rejane Rangel.
De caboclos da Assunção a Índios Truká: estudo sobre a emergência da identidade étnica turká [recurso eletrônico] / Mércia Rejane Rangel Batista. – Campina Grande: EDUFPG, 2024.
255 p. : il. color.

E-book (PDF)
ISBN 978-85-8001-301-6

1. Antropologia – Índios Truká – Brasil. 2. Identidade Étnica Turká.
3. Etnografia. 4. Território e Ritual – Índios Truká – Ilha da Assunção – Cabrobó-PE. I. Título.

CDU 39(=1-82-81)

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECÁRIA SEVERINA SUELI DA SILVA OLIVEIRA CRB-15/225

PREFÁCIO

O trabalho de dissertação de mestrado, intitulado De aldeados da Assunção a Índios Truká, que foi defendido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, em abril de 1992, e que agora está sendo publicado, permite-nos refletir sobre as mudanças que foram sendo constituídas ao longo das últimas três décadas. No processo de construção desse trabalho, contamos com a orientação cuidadosa do professor João Pacheco de Oliveira e também com a interlocução eficaz dos professores Giralda Seyferth e Sílvio Coelho dos Santos (ambos de saudosa memória) na banca de conclusão do trabalho.

Hoje, podemos reconhecer, tanto no plano das políticas públicas e movimentos indígenas, como também na reflexão construída a partir do campo da antropologia, que esse campo de estudos passou por profundas transformações.

Ao nos debruçarmos sobre o estado de Pernambuco e circunscrevendo a primeira metade do século xx, apenas os Fulni-ô pareciam merecedores da atenção mais aprofundada de pesquisadores, provavelmente por serem vistos enquanto possuidores da língua materna. Podemos, aqui, recuperar Mello (1929), Oliveira (1931), Pompeu Sobrinho (1935) e Pinto (1956). Os demais grupos indígenas contemporâneos no Nordeste foram escassamente estudados no referido período.

Apenas em 1950 o pesquisador norte-americano Donald Pierson (1972) coordenou equipe que realizou uma extensa pesquisa na região do vale do São Francisco, que incluiu comunidades indígenas que se localizavam na área definida por esse empreendimento. Dentre os membros da equipe, podemos destacar os trabalhos do etnólogo norte-americano Hohenthal, publicados em 1954 e 1960, retratando a presença, o processo histórico e a situação contemporânea dos diversos grupos indígenas. A sua atenção recaiu sobre os Xucurú da Serra do Ororubá. E contamos também com o estudo realizado por Estevão Pinto, que publicou uma monografia sobre os Fulni-ô de Águas Belas. Ambos os grupos indígenas localizados no estado de Pernambuco.

O interesse sobre essa temática e região reapareceu apenas na década de 1970, com a pesquisa e publicação de trabalhos monográficos. Temos o trabalho de Maria de Lurdes Bandeira, sobre os Kariri de Mirandela, na Bahia, em 1972. O trabalho de Paulo Marcos de Amorim, sobre os Potiguara da Baía da Traição, na Paraíba, em 1971, e o trabalho de Clóvis Antunes, sobre os Xukuru-Cariri, em Alagoas, em 1973. Além do trabalho de Maria Rosário de Carvalho, sobre os Pataxó de Barra Velha, na Bahia, em 1977.

É importante destacar que é também a partir da década de 1970, com as mudanças ocorridas no plano político – o rompimento do regime democrático e a instauração de uma ditadura militar –, que os povos indígenas respondem articulando o movimento indígena, que luta de modo consistente contra as armadilhas postas pelo governo ditatorial, como a ameaça de emancipar os povos e indivíduos indígenas que questionassem as ações propostas e/ou implementadas. O governo atravessa o campo indigenista de forma intensamente disruptivo, especialmente após a extinção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a criação da Fundação

Nacional do Índio (FUNAI), que se propunha a cuidar dos grupos indígenas a partir do paradigma integracionista.

Em meio a tantas lutas, os investimentos da antropologia construída no Brasil, tendo por foco os então chamados grupos indígenas, se fizeram em algumas direções. Manteve-se o interesse nas populações indígenas que sofriam os efeitos da ideologia desenvolvimentista, que avançava de forma impiedosa sobre os territórios e condições de vida. Também se manteve a dedicação ao estudo das línguas nativas e as características do mundo interno (cosmologia e sistema de parentesco). As populações indígenas localizadas na região Nordeste permaneceram como uma fonte escassa de interesse, pois eram percebidas como estando em vias de integração, especialmente pela FUNAI.

Emergem, contudo, situações na arena política, a partir dos anos 1980 - em que se começa a encaminhar um longo processo de retorno ao regime democrático - onde alguns povos indígenas questionam a visão cristalizada na sociedade brasileira, na qual os referentes demarcadores do direito à identidade indígena se conectam à flagrante distintividade. Quão mais próximos da visão cristalizada da sociedade envolvente, menos se pode apelar para a condição indígena. Fomos então, enquanto sociedade brasileira, desafiados pelos chamados grupos indígenas, que questionam a ação, ou a falta, por parte do órgão estatal encarregado da gestão dos povos indígenas (FUNAI), como também pelo fenômeno que passa a ser identificado como emergência indígena. Trata-se do aparecimento de comunidades que se dizem descendentes de povos indígenas, chamados de remanescentes a partir de certo momento, e que reivindicam o reconhecimento identitário e, conseqüentemente, o direito ao território e acesso aos recursos oriundos de políticas específicas. E essa situação se mostra fortemente

representada no âmbito das regiões cujo processo de ocupação e colonização responde aos períodos mais antigos.

No início da década de 1980, quando nos debruçamos sobre o estado de Pernambuco, localizamos o levantamento realizado pela Agência Estadual de Planejamento e Pesquisa de Pernambuco (CONDEPE), que retrata a difícil situação vivida pelos povos indígenas aí localizados.

É nesse contexto que começam a surgir pesquisas e publicações que se voltam para o estudo dos chamados grupos indígenas “emergentes” no Nordeste. Vão ser fontes importantes de informação e circulação de questões os relatórios produzidos no âmbito dos grupos de trabalhos da FUNAI. Podemos aqui destacar o Relatório sobre os Truká de Cabrobó, escrito por Magalhães, em 1980. Passamos a ter um processo de pesquisa e produção de textos que buscam refletir sobre o fenômeno da emergência a partir da problemática enquanto uma forma de organização política.

Ao mesmo tempo, a década de 1970 é atravessada por processos de mobilização dos grupos indígenas, buscando instaurar na prática os seus direitos enquanto indígenas. O cenário local é confrontado com a presença de sujeitos que foram sendo paulatinamente enquadrados como pobres, não possuidores de nenhum traço ou característica que autorizasse a condição de possuidor de uma identidade etnicamente diferenciada. Ao contrário, os índios eram uma realidade própria ao passado da região ou da presença em outra região (preferencialmente na distante região Norte). Da mesma maneira, ao assistirem a demanda de sujeitos que se dizem parte de comunidades cuja nomenclatura não encontra ressonância em registros históricos e/ou etnológicos, também serão questionados. Podemos aqui recuperar os Kapinawá, em Pernambuco, ou os Tapeba, no Ceará. Todo esse processo gera um senti-

mento de negação, de surpresa e/ou de desconfiança com relação ao grau de autenticidade sobre essas coletividades e o direito a portar tais identidades.

A Funai, enquanto órgão estatal encarregado de gerir a interação entre os povos indígenas e a sociedade nacional, passa a ser inquirida e muitas vezes vai reagir de forma policialesca, gerando embates e se confrontando com respostas incisivas por parte das comunidades indígenas.

É claro que não se trata aqui de um fenômeno restrito à região Nordeste. Porém, ao também acontecer nessa região, provoca um questionamento sobre o pequeno investimento de estudos antropológicos sobre esses povos e os processos pelos quais vinham experimentando a longa relação com os órgãos públicos/estatais, tanto locais, como nacional, além de um visível desinteresse sobre a temática, pois eram avaliados como possuidores de uma baixa atratividade etnográfica.

Assim, a dissertação que agora é dada à publicação recupera um momento no qual se mostra muito relevante investir na construção de pesquisa que permitisse apresentar os fatores locais (econômicos, históricos, religiosos, dentre outros) que se relacionassem com o fenômeno da afirmação étnica; como também, ao utilizar os autores e seus textos oriundos da antropologia política, destacar a importância dos mecanismos acionados para a construção da identidade étnica enquanto instrumento capaz de gerar uma ação política.

Após mais de 3 (três) séculos de contato com europeus – num intenso encontro colonial –, já tendo desaparecida a língua nativa (exceção dos Fulni-ô) e quase indistinguíveis da população regional em termos fenotípicos, puderam ser destacados, através das pesquisas realizadas, como construtores de características que

são simbolicamente acionadas como demarcadoras de fronteiras étnicas. Aqui, tanto a história como a esfera ritual, com o Toré sendo acionado com o atestado da condição indígena individual e coletiva, permitiu-lhes iniciar e garantir a jornada, que se mostrou vitoriosa e de se fazerem ver enquanto unidades sociais e etnicamente diferenciadas.

Quando iniciamos o curso de mestrado em antropologia social, no Museu Nacional/UFRJ, em 1987, não tínhamos nenhum conhecimento prévio sobre a situação dos povos indígenas, especialmente os localizados na região Nordeste. Vivíamos o processo de eleição para uma nova legislatura no congresso nacional, que seria também responsável por escrever e aprovar uma nova Constituição Federal, como um dos passos na consolidação do retorno ao regime democrático. Éramos todos atravessados por múltiplas mensagens nos diferentes meios de comunicação e, dentre eles, a pauta indígena, do reconhecimento constitucional dos seus direitos originários se fazia bastante presente. Porém, no repertório de imagens que compõem o acervo colonial, a presença de povos indígenas está sempre sujeita ao pressuposto do distanciamento geográfico. Ao espaço das nossas relações cotidianas, destinamos a presença legítima dos que são tomados como compartilhantes dos mesmos códigos culturais. Indígenas são parte integrante dos espaços distanciados da ocupação e do processo de civilização.

No entanto, quando fui avançando nas disciplinas do curso, fui confrontada com algo que me era particularmente excitante, pois sendo nascida na cidade do Recife e tendo experimentado o processo de migração familiar para o estado do Rio de Janeiro, mantinha uma relação de férias, de afetos familiares com o meu estado de origem. E não encontrava nenhuma referência aos povos indígenas no presente do estado. Por isso, ao me defrontar com as questões

levantadas enquanto hipóteses sobre o fenômeno da emergência étnica, especialmente dirigida aos dois estados que estavam sendo investigados – Ceará e Pernambuco –, fizemos, juntamente com Angela Torresan¹, o exercício de mapeamento da situação indígena em Pernambuco. Ademais, pudemos levantar a possibilidade de os povos visitados (Atikum, Truká e Xukuru) e de os povos contatados (Kambiwá e Pankararu) receberem investigadores interessados em desenvolver pesquisas no âmbito da Antropologia².

Fizemos o percurso de levantamento e interlocução com os diferentes participantes do campo indigenista e, mesmo quando nos dirigimos à administração da Funai em Recife, percebemos que não havia muito interesse na situação experimentada pelos povos indígenas sob essa jurisdição. Ao contrário, escutamos muitas vezes comparações com os ‘índios verdadeiros’, que vivem na região Norte.

Visitá-los, mesmo que por poucos dias, permitiu-nos perceber os grandes desafios que eles experimentavam, enfrentando diversas dificuldades para a manutenção do cotidiano na condição coletiva. Comprimidos territorialmente, rejeitados nas suas demandas enquanto possuidores de uma identidade diferenciada e extremamente receosos quanto ao olhar dos pesquisadores, pois já tinham experimentado em situações anteriores a confrontação por não serem mais índios ‘puros’, fizeram-nos desejar realizar a pesquisa com eles, considerando o que efetivamente estava sendo construído, mantido, manejado nas situações de interação.

[1]. Amiga e parceira de pesquisa neste momento, e que será apresentada na introdução.

[2]. Contamos com o apoio da CAPES que concedeu uma bolsa de estudos de 30 (trinta) meses, durante o período de realização do curso. Agradeço à Fundação FORD, que, através do Convênio com o PPGAS, concedeu-me 2 (dois) auxílios financeiros que me permitiram a execução de parte do trabalho de campo. Como também ao PPGAS pela concessão da bolsa de 12 (doze) meses como auxílio à redação final do trabalho de dissertação.

Dessa maneira, a dissertação que construímos resultou de uma pesquisa de campo, realizada durante os anos de 1988-1991. Estudamos o povo indígena Truká, que se localizava na Área Indígena Assunção, localizada no município de Cabrobó, sertão de Pernambuco. Tratou-se da primeira investigação etnográfica realizada com esses indígenas, com o objetivo maior de se proceder a uma investigação do processo de formação e manipulação da identidade étnica, através da constituição deste grupo enquanto uma comunidade.

Demos atenção às reivindicações de acesso e garantia da terra identificada enquanto o território deste povo indígena. Foi possível, através da análise da esfera mágico-religiosa, detectar um dos processos de construção e manutenção da identidade coletiva Truká, como também do processo de incorporação e exclusão individual e familiar, que se revela através do uso dos sinais diacríticos.

Desta maneira, procedemos a uma rápida investigação histórica, focando nos registros disponíveis sobre a região na qual o grupo se localiza hoje. Na sequência, tentamos, partindo do material etnográfico, executar uma descrição analítica, com vistas ao objetivo colocado e, ao mesmo tempo, compreender o fenômeno étnico, através da análise de um estudo de caso.

Efetivamente, podemos destacar que, na conjuntura da realização da pesquisa, da escrita e da defesa da dissertação, os Truká experimentaram um sentimento de reconhecimento e legitimação, pois se viram valorizados enquanto sujeitos da própria história. Por outro lado, a década de 1990 apresenta-se como um momento de articulação e expansão do movimento indígena, quando diversos povos indígenas irrompem na cena nacional, construindo pautas e demandando respostas por parte dos agentes estatais. Refletindo sobre o cenário indígena em Pernambuco, vamos nos

defrontar com a longa, custosa, dolorosa e vitoriosa história Xucuru, que recuperou o direito ao território e ao protagonismo indígena. Na nossa primeira visita, toda a terra que se vinculava ao direito Xucuru era a terra na qual se encontrava o prédio do Posto Indígena. E a Serra do Ororubá era ocupada pelos fazendeiros, que transformavam os indígenas em sem-terra e trabalhadores baratos das plantações de tomate, voltadas para o mercado.

Os Truká conseguiram experimentar o retorno de muitas das famílias indígenas que estavam vivendo espalhadas pela periferia da cidade de Cabrobó, pelas cidades próximas, chegando até Petrolina, como é o caso também daqueles que tinham migrado para São Paulo. O retorno de muitos permitiu construir pautas de recuperação de partes do território, o que é chamado pelos próprios de “Retomadas”, até que, em 2000, fizeram a retomada de toda a Ilha da Assunção e do seu arquipélago.

O caminho não se fez sem muitas tensões, disputas, divergências, conflitos, cisões. Como também pelo direito inquestionável de se verem e reivindicarem o direito de serem tratados enquanto um Povo Indígena chamado (agora) de Truká, incorporando as pautas de uma educação diferenciada, intercultural, o acesso ao subsistema de saúde indígena. Projetos de recuperação cultural, produção de matérias videográficas, projetos de uma agricultura orgânica, dentre tantas ações que são experimentadas.

Acreditamos que trazer para o acesso livre, especialmente dos próprios Truká, o trabalho que realizamos no início da década de 1990 é uma maneira de reconhecer que essa dissertação compartilhou e, talvez, fez parte dessa caminhada que tem sido realizada e que é marcada por conquistas e muitos projetos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

I - SITUAÇÃO GERAL DOS TURKÁ.....	17
II - OBJETIVOS DO TRABALHO	27
III - CONDIÇÕES GERAIS DE PESQUISA.....	31

CAPÍTULO 1 – ALGUMAS INFORMAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE OS TURKÁ DA ILHA DA ASSUNÇÃO

1.1 FINALIDADE GERAL.....	41
1.2 DIVERSIDADE DAS CONCEITUAÇÕES SOBRE A REGIÃO.....	42
1.3 BALANÇO CRÍTICO DAS FONTES UTILIZADAS	47
1.4 A PRÁTICA DA COROA PORTUGUESA	53
1.4.1 OS DOIS AGENTES CONSTITUTIVOS DOS CONFLITOS PRESENTES NO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO: OS CURRALEIROS E OS MISSIONÁRIOS	49
1.4.1.1 OS CURRALEIROS	59
1.4.1.2 OS MISSIONÁRIOS	69
1.5 SOBRE O ALDEAMENTO DA ASSUNÇÃO.....	81

CAPÍTULO 2 - A TRAJETÓRIA DE ACILON CIRIACO DA LUZ

2.1 SITUAÇÃO ANTERIOR: A QUESTÃO DA TERRA	91
2.2 OS DIFERENTES RELATOS SOBRE ACILON CIRIACO DA LUZ	103
2.2.1 DEODATO: DE HERDEIRO DO CAPITÃO À CACIQUE DEPOSTO	109
2.2.2 MARIA DE LURDES: DA FILHA A PRETENDENTE AO CARGO DE LIDERANÇA.....	113
2.2.3. OS BAIANOS E OS DE ANTONIO CIRILO: TRAJETÓRIAS DIVERGENTES E RESULTADOS COMUNS	120
2.3 A BUSCA POR RONDON E A MISSÃO PIERSON	138
2.4 BREVE RELATO SOBRE OS TUXÁ DE NOVA RODELAS	145

CAPÍTULO 3 – O PROCESSO SUCESSÓRIO ENTRE OS TURKÁ	
3.1 INTRODUÇÃO	153
3.2 DE BERNARDINO À ACILON: A CONSTRUÇÃO DE UM PADRÃO POLÍTICO	155
3.3 DE ACILON À HERMENEGILDO: O ESQUEMA EM FUNCIONAMENTO	167
3.4 ANTONIO CIRILO: CONSTRUÇÃO E MANIPULAÇÃO DE ALIADOS	172
CAPÍTULO 4 – PEQUENA ETNOGRAFIA SOBRE O RITUAL	
4.1 TORÉ	185
4.2 O PARTICULAR.....	198
4.3 ALGUNS CASOS DE FEITIÇARIA	253
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	223
REFERÊNCIAS.....	257
LISTA DE MAPAS, DIAGRAMAS E QUADROS.....	251
LISTA DE FOTOGRAFIAS.....	253

INTRODUÇÃO

I - Situação Geral dos Turká¹

Os Turká se localizam prioritariamente na Ilha da Assunção, município de Cabrobó, estado de Pernambuco. A ilha tem uma área total de 6.000 ha, aproximadamente, sendo a maior ilha do rio São Francisco (ver mapas de localização 1 e 2). A população total dos Turká é estimada pela FUNAI em 900 índios, embora, no decorrer do nosso trabalho, tenhamos feito uma estimativa diferente. Pensando nos Turká residentes dentro da área identificada, nós taríamos um número de não mais de 400 índios. E claro que teríamos que incluir aí os que vivem do outro lado do rio, em terras do estado da Bahia, o que elevaria o número para 500, e somamos aos que moram hoje na cidade de Cabrobó, o que elevaria o número para 600. Mesmo assim, fica uma diferença entre as duas informações (ver fotografias de número 1, 2, 3, 4, 5 e 6).

A área identificada como sendo de ocupação imemorial é de 1.650 ha, estando ocupada parcialmente por posseiros. Como atividades econômicas principais temos a agricultura, com plantações de arroz, feijão, legumes e frutas, com vistas à produção de

[1]. Utilizamos a identificação Turká como reconhecimento da enuniação dos sujeitos dessa pesquisa. Ao longo da pesquisa de campo sempre os ouvi dizerem-se Turká. Porém, tanto na documentação oficial como também no reconhecimento do tão desejado Posto Indígena, vamos nos deparar com o uso de Truká. Algo que me pareceu terminaria prevalecendo. Porém, avalei que era algo importante de deixar inscrito no corpo dessa pesquisa.

um excedente comercializável e que serve para o abastecimento do mercado das cidades mais próximas, como Cabrobó, Orocó, Belém de São Francisco. Os Turká que não dispõem de terras, ou não conseguem capital para o início das atividades agrícolas, trabalham com a parceria de proprietários residentes fora da área. Esta possibilidade responde por uma parte da produção agrícola em área, em torno de 1/3 (um terço), sendo que o grupo vem re-discutindo tais práticas, no sentido de se realizar um contrato de trabalho mais claro e seguro, onde sejam resguardados os direitos dos índios. Os que não fazem parceria e não plantam se empregam como diaristas, tanto em roças na área indígena, como em outras, na própria ilha. A caça e a pesca deixaram de ser atividades importantes, pois o desmatamento provocado pela última companhia (SEMEMPE) que teve a propriedade deste trecho implicou o quase desaparecimento da atividade de caça. A pesca encontra-se muito reduzida por dois fatores: o primeiro prende-se às mudanças ocorridas ao longo deste trecho do rio São Francisco, com a construção das barragens de Sobradinho e Itaparica, o que provocou muitas modificações na quantidade e qualidade dos peixes que até então eram conhecidos. Por outro lado, muito dos que pescavam aproveitavam as noites para fazerem tal prática, o que hoje em dia encontra-se proibido, pois muitas das pequenas ilhotas existentes próximas à ilha grande (Ilha da Assunção) são utilizadas por pessoas que plantam ilegalmente maconha (*Cannabis sativa*), o que implica riscos para qualquer pessoa que seja vista e que desta maneira possa informar – no limite, à polícia – a existência de tais plantações. Da mesma forma, neste processo que vem se estabelecendo ao longo dos últimos cinco anos, entre a Polícia Estadual, a Federal e os policiais Norte-Americanos, especialistas no com-

bate ao narcotráfico, é comum se requisitar canoas e respectivos proprietários para ‘batidas’ ao longo do rio; de maneira que, hoje em dia, os Turká estão se tornando moradores de ilha que evitam possuir qualquer canoa e praticar qualquer outra coisa dentro do rio. Até mesmo o banho, atividade tão apreciada, vem sendo feita com extremo cuidado, após uma certa hora.

MAPA 01 – LOCALIZAÇÃO ESTADO DE PERNAMBUCO, MUNICÍPIO DE CABROBÓ.



Fonte: Nossa autoria.

FOTOGRAFIA 01 – POSTO INDÍGENA TRUKÁ



Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 02 – MORADIAS E PLANTAÇÃO DE ARROZ



Fonte: Registro da Autora.

É importante esclarecer que, em toda a documentação por nós pesquisada, vamos nos defrontar com duas situações. A primeira, que podemos circunscrever até o final da década de 1950, quando se encontra qualquer registro sobre o grupo por nós estudado, a referência é sempre por uma denominação geográfica. Isto significa que se identifica os moradores pelo nome da ilha, isto é, são os “aldeados da Assunção”, os “índios da Assunção” ou ainda os “caboclos da Assunção”. Em determinados documentos encontramos registros com o termo “cariris” ou “tuxá”, embora não tenhamos encontrado nenhuma outra informação para tal. Com a publicação do trabalho do antropólogo norte-americano W. D. Hohenthal (1960), entramos na segunda situação, onde o grupo passa a ser identificado enquanto Truká. Esta é a forma adotada pela FUNAI. Nós nos espantamos, quando, no início do trabalho de campo, não só durante as conversas, mas também enquanto gravamos os toantes do *toré* e do *particular*, o termo utilizado por todos foi Turká. Sem querer dar maior importância para este ponto, mas, ao mesmo tempo por uma questão de fidelidade e respeito ao próprio grupo, decidimos adotar o nome pelo qual eles se identificam. Desta maneira, só usaremos Truká quando estivermos diante de outros tipos de registro, e aí buscaremos manter a fidelidade ao contexto.

Os Turká iniciaram um processo de reivindicação de acesso à terra desde meados da década de 1940, junto ao SPI. Este momento foi marcado por muitas tensões e perseguições que resultaram num processo de perseguições e perdas, culminando numa aparente derrota, diante da morte do principal líder – Acilon Ciriaco da Luz – e da não obtenção do direito à terra. Na realidade, este processo jurídico constitui-se numa Ação de Nulidade de Venda e Reintegração de Posse que tramitou primeiro em Cabrobó e pos-

teriormente em Recife, tendo chegado até Brasília, como última instância. Durante este processo, dois eventos se conjugaram, fornecendo a impressão de que a demanda jurídica teria fracassado. O primeiro evento foi a venda de um trecho da área sob litígio (que neste primeiro momento abrangia toda a ilha da Assunção) para a C.R.C. (Companhia de Revenda e Colonização), órgão encarregado pelo governo de Pernambuco de promover o assentamento de trabalhadores rurais. Esta companhia se instalou em 1965 com um projeto de fornecer terra para os moradores da região, através do financiamento de um projeto de produção agrícola, contando-se, para isso, com um prazo de carência de 5 (cinco) anos, quando se contaria com o apoio financeiro e técnico de um escritório central. Desta maneira, fez-se submergir uma demanda definida no meio de um processo diferente. Por outro lado, o SPI viveu uma crise no decorrer da década de 1960, que culminou na sua extinção. Desta maneira, para os Turká, esta história se encerrou com a sua derrota.

FOTOGRAFIA 03 – CASAS NO TRECHO IDENTIFICADO COMO SEDE E QUE FORAM CONSTRUÍDAS NO PERÍODO DA PRESENÇA DA CRC.



Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 04 – VISTA DAS CASAS NA SEDE.



Fonte: Registro da Autora.

Apenas com a mudança da companhia, com o fracasso da C.R.C. e a passagem do espólio para uma outra empresa estadual, SEMEMPE (Companhia de Produção de Mudas e Sementes Seleccionadas do Estado de Pernambuco), é que o quadro voltou a mudar, criando uma situação de extrema compressão, de maneira que os moradores da Ilha voltaram a se mobilizar numa luta que garantisse o acesso à terra, que vinha sendo dificultado por esta segunda companhia.

FOTOGRAFIA 05 – RESERVATÓRIO DE ÁGUA DA ÉPOCA DA CRC.



Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 06 – VISTA DA CASA DE UM POSSEIRO QUE ESTÁ NA ILHA DA ASSUNÇÃO DESDE A PRESENÇA DA CRC.

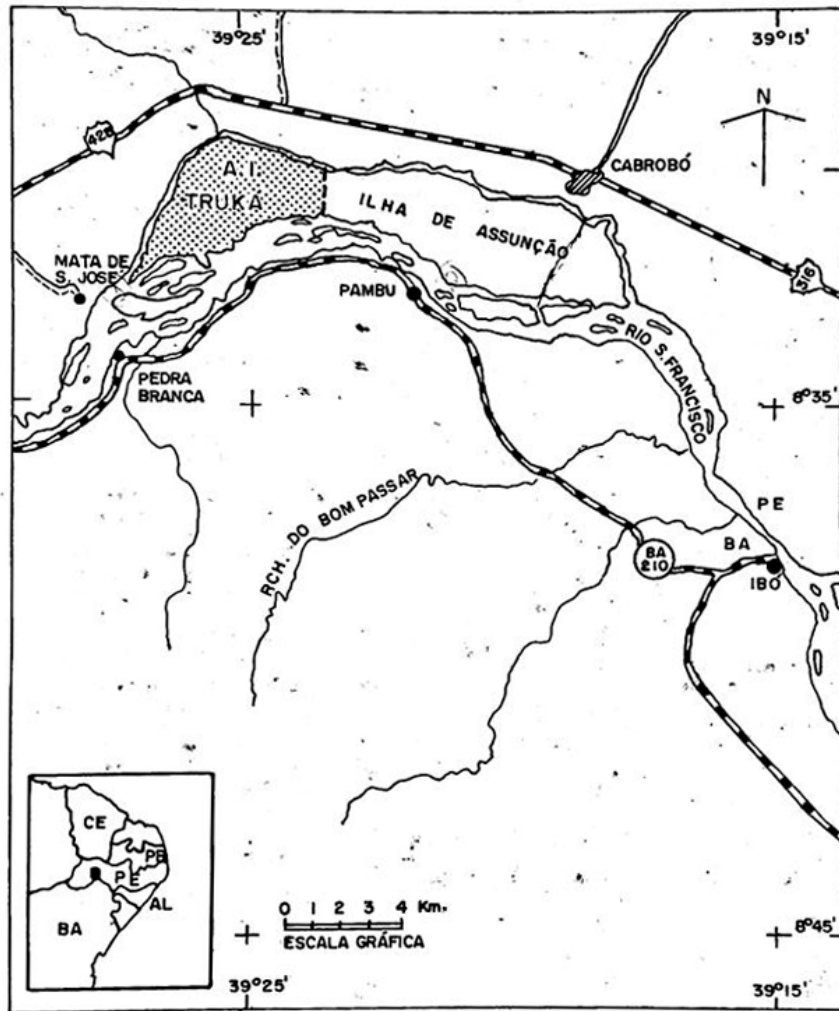


Fonte: Registro da Autora.

Em 1976, a FUNAI finalmente entrou na Ilha da Assunção, mediante o envio de uma subequipe de trabalho, com o objetivo de identificar os remanescentes indígenas, contatá-los e avaliar a situação fundiária. Este momento foi duramente obtido, através das denúncias que vinham aparecendo na imprensa, por intermédio de missionários do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) que mantinham contato com membros do grupo indígena. Após muitos conflitos vividos entre os Turká e os empregados da SEMEMPE, com mediações tanto do CIMI como da FUNAI, é feito um acordo entre o Estado de Pernambuco e o Governo Federal, onde a empresa entregaria o trecho da Ilha da Assunção sob seu poder, e os índios poderiam viver neste trecho.

Em 1984, a FUNAI, após a identificação do grupo, inicia a delimitação da Área Indígena Nossa Senhora da Assunção, o que culmina com a entrega de lotes de terra, num total de 350 ha. Em 1987, é instalado um Posto Indígena, que começa efetivamente a funcionar em 1988. Nesse momento, os Turká invadem² um trecho que vinha sendo pretendido pela FUNAI, embora não estivesse ainda liberado, de 150 ha, que é incorporado ao que já estava liberado, totalizando os 500 ha, nos quais vivem hoje os Turká, moradores na Ilha da Assunção.

[2]. Considerando que o trabalho de pesquisa e escrita da dissertação se fez entre o final da década de 1980 e os primeiros anos da década de 1990, busquei manter os termos que eram de uso mais corrente. Por isso, o termo invasão. O que poderia implicar um questionamento ao direito de se recuperar a posse da terra. Rapidamente se vai incorporar, ainda nos anos 1990 e início dos 2000, o termo ocupação, por meio do qual se explicita a recuperação do que é historicamente legítimo e politicamente buscado: o direito ao território/terra indígena.



Fonte: PETI/ Museu Nacional (1993).

II - Objetivos do Trabalho

O objetivo deste trabalho é o de compreender o grupo Turká em dois planos. No primeiro, detivemo-nos aos dados obtidos a partir do trabalho de campo. E é claro que estes só foram possíveis a partir de um determinado recorte, propiciado por uma visão da realidade. Nesse sentido, encontramos-nos no segundo plano, que é a operacionalização de uma determinada visão teórica. O que desejamos dizer é que fomos ao trabalho de campo dispostas a percebermos o grupo indígena dentro de uma certa articulação. É importante enfatizar que não desejávamos ver um grupo pelo que ele não possui. Isto significa que não acreditamos ser possível ou interessante a análise de uma falsa unidade.

O que chamamos aqui de falsa unidade é a caracterização do grupo indígena como sendo radicalmente diferente, se está em contato ou não. É parte da problemática levantada pela teoria do contato (Cardoso de Oliveira, 1970), pois, no limite, este grupo, quando em contato, tem que necessariamente ser percebido e compreendido pelas perdas por que passa. Teríamos como tarefa a realização do inventário das perdas: cultural, religiosa, econômica, política.

A nossa busca partiu da premissa de que estamos diante de uma unidade concreta, que, para ser compreendida, deve realmente ser “vista”. Da mesma maneira, lidamos com uma construção, qual seja, a do grupo de remanescentes indígenas, que efetivamente passa por um processo de construção de uma unidade. Esta problemática, com desdobramentos nos trabalhos realizados (por exemplo, Nagata, 1980; Wolf, 1970), produziu algumas investigações extremamente criativas e promissoras, porque abriram

perspectivas de compreensão sobre o fenômeno étnico enquanto algo a ser efetivamente investigado e explicado.

A partir daí, destacamos, como foco de análise, os elementos presentes na dinâmica do grupo, como, por exemplo, a criação e manutenção de fronteiras, ao invés de se investir em questões de estoque cultural. O objetivo é então o do exercício etnográfico sobre um grupo que se constrói a partir de elementos e cuja prática passa pela reivindicação do acesso à terra.

Esta dissertação subdivide-se em cinco capítulos. No primeiro capítulo, através de um levantamento histórico, tentamos compreender os diferentes agentes presentes na região do médio São Francisco. Destacamos os diferentes tipos de relatos que se encontram disponíveis para este tipo de trabalho, dedicando uma atenção maior aos missionários e aos curraleiros, que executaram políticas diferenciadas com relação aos contingentes humanos que aí se encontravam ou para aí foram levados, ao longo dos séculos XVIII e XIX. Não tivemos a pretensão de reconstruir a história Turká, ou mesmo a história da região de Cabrobó. O nosso objetivo, muito mais modesto e, principalmente, delimitado, foi o de se compreender e analisar os diferentes registros que foram por nós localizados. Deste capítulo, podemos destacar a correspondência localizada no IAHGPE, do Mayoral da Aldeia de Assunção, em 1857, onde se registra a queixa contra o processo de esbulho, com relação ao patrimônio da aldeia, praticado pelas autoridades da Comarca de Cabrobó.

No segundo capítulo, detivemo-nos à análise dos diferentes discursos que são feitos em torno do “fundador” ou do “descobridor” da Aldeia. Através dos relatos sobre a vida de Acilon Ciriaco da Luz, tentamos compreender os elementos que foram e são destacados pelos diferentes Turká. Através deste tipo de recorte por nós

operado, tornou-se possível compreender o processo de emergência do grupo e dos elementos que foram sendo destacados dentro deste mesmo processo. Da mesma maneira, abriu-se para nossa análise as linhas de filiação que se fizeram presente no grupo, no momento anterior, e os elementos que são destacados hoje em dia para categorizar os que são identificados como sendo Turká. Um outro ponto que desenvolvemos num capítulo à parte é o espaço ritual com os elementos do *toré* e do *particular*. Vale destacar que neste capítulo, através da utilização do material basicamente coletado nas viagens de campo, pudemos perceber que uma comunidade, foi capaz de se organizar sob critérios étnicos, e, neste caso, mostrou-se uma forma eficiente para o controle do território. O que significou para nosso trabalho que uma comunidade étnica é uma forma de organização política que criou, neste caso, um sentimento coletivo específico, orientado por um (suposto) parentesco de sangue e uma descendência mítica comum (Weber, 1977).

No terceiro capítulo, estudamos o processo sucessório entre os Turká, de maneira a identificar o padrão político presente dentro deste grupo. Nosso interesse se configurou a partir da tentativa de compreensão da história relatada pelos informantes sobre o próprio grupo. Desta maneira, alguns elementos foram analisados, como, por exemplo, o modo como o grupo passou pelas diferentes situações que compõem a história recente (o último século). O nosso objetivo foi guiado por questões colocadas anteriormente, como a persistência, a manutenção das fronteiras étnicas, apesar da existência de mobilidade entre indivíduos. Como coloca Barth (1976), somente através de uma investigação empírica torna-se possível compreender este processo, pois as distinções étnicas categoriais não dependem de uma ausência de mobilidade, contato ou informação; antes disso, implica processos sociais de

exclusão e incorporação pelos quais são conservadas categorias discretas, apesar das mudanças de participação e filiação no curso das histórias individuais. O que se pode destacar então neste capítulo é como os Turká têm lidado com os diferentes problemas, em termos de continuidade grupal, que vêm surgindo, e a capacidade de se adaptar as mudanças. O que torna o campo político extremamente fértil para este tipo de observação.

No quarto e último capítulo, buscamos, através de uma pequena etnografia, compreender como no campo do ritual, as questões que já vinham sendo abordadas, se apresentam. De tal maneira, não destacamos o *toré* e o *particular* como sendo algo completamente distintos de qualquer outro aspecto da vida desta comunidade; pelo contrário, estes rituais foram analisados a partir da perspectiva maior deste trabalho, que é a da etnicidade. A etnicidade é pensada enquanto um certo tipo de linguagem (Cunha, 1986) porque remete para fora e, também, porque permite a comunicação. Ela é uma forma de organização política que só existe em um meio mais amplo, que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. Através da cultura, o grupo étnico seleciona o que é operativo para servir ao contraste, embora não se possa definir o grupo étnico a partir de sua cultura, pois esta não é uma quantidade fixa de algo; pelo contrário, a cultura é passível de ser investida de novos significados, e é isto que confere à produção cultural uma dinâmica por meio da qual se faz uso de símbolos e signos dados para promover-se significações novas ou não oficiais.

Desta maneira, tentamos compreender tanto o *toré* como o *particular*, sem partilhar de preocupações do tipo rituais que estão descaracterizados ou reminiscências de um passado mais puro. Pelo contrário, buscamos perceber o quanto, através destes rituais o grupo é capaz de produzir marcas distintivas para o processo de

interação e, principalmente, funcionar como limites de pertencimento. Desta maneira, os elementos presentes no campo ritual – *toré*, *particular*, *jurema*, *feitiço* – podem ser vistos enquanto signos diacríticos presentes na linguagem étnica.

Finalmente, na elaboração das considerações finais, optamos por trazer um breve balanço sobre o trabalho, por meio do qual também recuperamos o percurso metodológico adotado na pesquisa.

III - Condições Gerais de Pesquisa

O presente trabalho constitui, na realidade, um *survey* vinculado a um desdobramento de um projeto específico³, quando, na companhia de Angela Torresan, nos encarregamos de um levantamento geral sobre a situação atual dos grupos indígenas localizados no estado de Pernambuco. A proposta inicial foi de realizar um *survey*, pois o tempo disponível e as condições em termos de infraestrutura limitaram a abrangência do trabalho. O que conseguimos fazer, ao longo de 40 dias (janeiro/fevereiro de 1989), consistiu em um mapeamento de pessoas e instituições⁴, que, de alguma forma, estavam articulados com o nosso foco de interesse, que se configurou a partir da temática abordada no curso “Dimensões do Conhecimento Etnológico”, que discutiu a formação

[3]. O projeto a que nos referimos é “Fronteiras Étnicas, Território e Tradição Cultural”, coordenado por João Pacheco de Oliveira Filho, situado dentro do Convênio FINEP/PPGAS, para o qual realizamos dois relatórios, um de viagem e outro etnográfico.

[4]. Como exemplo, contactamos pesquisadores/funcionários ou responsáveis de setores da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco (IAHGPE), da Fundação Joaquim Nabuco, da OXFAM, além da FUNAI.

do Estado-Nação e a configuração de grupos minoritários, com a literatura referenciada ao problema dos grupos étnicos.

Durante o trabalho, tivemos a oportunidade de visitar rapidamente três áreas indígenas: os Xucuru de Pesqueira, os Atikum da Serra Umã e os Turká da Ilha da Assunção. Com relação ao primeiro grupo, utilizamo-nos dos contatos estabelecidos anteriormente pelo CIMI junto ao grupo, para conseguirmos uma via de acesso a eles. Ficamos durante 5 (cinco) dias na casa do atual cacique (Xicão) e foi possível estabelecer uma base para um trabalho futuro, em termos de uma etnografia⁵.

Tivemos também a oportunidade de contarmos um estudante da área de arqueologia que estava realizando o seu trabalho de campo na área em que se localiza o grupo Turká. Valter Goldmeier estava naquele momento se dirigindo, mais uma vez, para a Ilha da Assunção. Foi possível assim, estabelecermos um primeiro contato com os moradores da área indígena. É importante destacar que o projeto no qual Goldmeier estava inserido era vinculado à CHESF (Companhia Hidrelétrica do Vale do São Francisco), e era financiado através do convênio mantido com a UFPE. Desta maneira, foi possível saber que a CHESF estava interessada em informações mais detalhadas sobre determinados trechos da região, com vistas às futuras construções de barragens e projetos de maiores portes. Este dado nos deixou um tanto quanto apreensivas, pois poderia trazer prejuízos futuros à nossa imagem junto ao grupo Turká. Pois, caso a CHESF viesse efetivamente a implementar qualquer projeto, seria bastante difícil não estarmos vinculadas, a nível local, à companhia. Tal receio, felizmente não se tornou

[5]. Torresan apresentou projeto de dissertação tendo por foco o grupo indígena de Pesqueira. Grunewald já fez duas viagens aos Atikum e, finalmente, nosso trabalho é outro exemplo disto. Ver bibliografia ao final da dissertação.

realidade, pois, durante os três anos em que viemos realizando o nosso trabalho, não contamos mais com a presença de nenhuma pessoa vinculada à CHESF.

Neste primeiro contato ficamos na cidade mais próxima à Ilha da Assunção, isto é, Cabrobó, durante 9 (nove) dias, de maneira que fomos estabelecendo contatos diários com os moradores da área indígena. Fomos apresentadas às lideranças indígenas e discretamente seduzidas, através de convites, para ficarmos juntas ao grupo, de maneira a ajudá-los na luta pela demarcação de suas terras. Na volta ao Rio de Janeiro, estávamos bastante interessadas em levantar o máximo de informações, de maneira a viabilizar um estudo mais detalhado sobre os grupos, com os quais tínhamos feito contato. Desta maneira, e partindo de questões colocadas no estudo pioneiro de Barth (1969), qual seja, o problema dos grupos étnicos e sua persistência, decidimos utilizar os trabalhos produzidos dentro desta perspectiva para tentar analisar os Turká enquanto um grupo étnico.

Barth, nesse trabalho, discorda da perspectiva adotada por exemplo por Narrol (1964), em que um grupo étnico é percebido enquanto uma comunidade isolada das outras, portadora de uma cultura exclusiva. Desta maneira, deixa-se de lado questões extremamente interessantes e instigadoras, como a produção e manutenção de fronteiras étnicas e, principalmente, a construção de elementos distintivos, que permitam a auto atribuição e a atribuição por outro, de forma a se organizar a interação entre os indivíduos.

A partir deste quadro, e com a inserção dentro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no qual éramos aluna de mestrado, e com o apoio do nosso professor orientador, passamos por um primeiro momento, durante o qual discutimos parte

do material que tínhamos coletado durante a primeira viagem, ao mesmo tempo em que cursávamos as disciplinas pertinentes ao nosso objetivo, qual seja, a de nos instrumentalizarmos para a pesquisa de campo, que a partir desse momento, sabíamos que iríamos realizar de forma individual, o que veio a ocorrer.

Ao longo do ano de 1989, viemos a produzir um projeto de dissertação através do qual buscávamos mapear algumas questões percebidas no rápido trabalho realizado, e nos defrontávamos com outras, surgidas no seminário realizado no âmbito do PPGAS/MN e que versava sobre os grupos indígenas do Nordeste.

No projeto de dissertação colocamos algumas hipóteses que iriam guiar o nosso trabalho. Basicamente, nossa pretensão era a de, através de um estudo de caso, perceber como um grupo produz e utiliza uma autoidentificação indígena, de maneira a perceber a etnicidade enquanto um elemento capaz de propiciar elementos significativos para que uma população se constitua enquanto um grupo ou comunidade. Tais elementos podem ser modificados ou substituídos a partir da dinâmica do processo em foco. É partindo do fenômeno étnico que se constrói um grupo e dá-se sentido a um conjunto de elementos enquanto uma cultura, história e origem comum. Como já havia formulado no projeto de pesquisa:

A hipótese então que norteia o estudo é que os Turká podem ser estudados enquanto um grupo, que através da etnicidade constrói a sua história, na forma de um mito, na medida em que utiliza os elementos culturais como elementos diacríticos. Isto implica que a história passa a ser veículo de construção de uma identidade específica. Esta identidade é diferenciadora, excludente e exclusiva, embora possa ser modificada, portada em algumas situações e negada em outras. Desejávamos com-

preender, através, principalmente das diferentes narrativas que são construídas para darem conta da sua história e da enfatizada origem comum, como o projeto de um indivíduo – Acilon Ciriaco da Luz – que transformou suas ações e suas crenças em um fato social (a etnicidade Turká) foi capaz de congrega um conjunto disperso de pessoas. Diante de uma situação de extrema pressão para que se retirassem da Ilha da Assunção e passassem a agir como regionais, operando a partir do núcleo familiar e enquanto mão-de-obra barata, os Turká enfatizaram a identidade de *caboclos* ou *remanescentes* indígenas, avançando na configuração de um grupo, no caso étnico, por meio do qual adquiriram um nome e uma história que lhes deu origem e uma memória comuns. Na (re)construção da esfera mágico-religiosa, os rituais do *toré* e do *particular* ganharam destaque e passaram a ser usados como elementos diacríticos (Batista, 1988).

Em primeiro lugar tentamos compreender o processo de constituição do grupo face ao órgão tutor. Desta maneira, realizamos um trabalho de levantamento de informações junto ao setor de microfilmes do Museu do Índio (RJ), onde localizamos correspondência mantida ao longo da década de 1950, entre os “aldeados da Assunção” e o General Rondon, dentre outros. Buscamos também, dentre os trabalhos publicados, aqueles que fizessem referências ao grupo indígena Turká.

Ao mesmo tempo, apresentamos uma solicitação de dotação financeira, junto à Fundação FORD/PPGAS/MN/UFRJ, para que fosse possível voltar ao campo, com vistas a um trabalho mais intensivo. Com a aprovação obtida em setembro de 1989, iniciamos um outro momento, pois, como estávamos lidando com um grupo reconhecido pelo órgão tutor (FUNAI), fazia-se necessária uma

autorização para entrada e permanência na área. Desta maneira, vimo-nos às voltas com a burocracia do Estado brasileiro. Após considerável atraso fomos autorizadas a entrar na área indígena Assunção, pela Funai.

Voltamos à área indígena em dezembro do mesmo ano e ficamos até a segunda semana de fevereiro de 1990. Permanecemos um total de 60 dias e foi possível realizar uma grande parte do trabalho de coleta de informações nas quais se baseia este trabalho. Defrontamo-nos com todas as dificuldades inerentes a este tipo de trabalho, ao mesmo tempo em que pudemos receber toda a atenção que este grupo é capaz de dar a alguém que seja identificada como “amigo” dos Turká. Este momento de pesquisa foi muito importante, principalmente porque foi-nos impossível investigar os vários Turká presentes neste grupo, de maneira que o trabalho extrapolou em muito os limites demarcados fisicamente como sendo a área indígena. Realizamos um contato proveitoso com aqueles que, morando na cidade de Cabrobó, mesmo assim se identificam e são identificados, tanto pelos da Ilha da Assunção, como por moradores da cidade, como Turká. Da mesma maneira, atravessamos o rio São Francisco, entrando em terras identificadas como do estado da Bahia, para lá contatamos com um pequeno núcleo que se autodenominam de “aldeados da Assunção”, e que é identificado pelos moradores da área indígena como sendo um conjunto de pessoas que participaram ativamente do processo de luta e reivindicações mantidas no passado pelos Turká. Da mesma maneira, colhemos depoimentos sobre um intenso processo de trocas mantidas no decorrer da década de 1940 e 1950 entre os Turká e os Tuxá de Rodelas, na Bahia, sendo possível estabelecer

a diversidade de situações em que se encontram os que se auto-denominam ou são denominados, em certos contatos, de Turká.

Como primeiro momento posterior ao trabalho de campo, realizamos um relatório etnográfico, onde tivemos a oportunidade de rever as impressões da primeira viagem e, ao mesmo tempo, percebemos outras questões que figuraram com maior destaque após a nossa volta ao Rio de Janeiro. Pudemos nos beneficiar não só das discussões entre os colegas, como também da orientação geral do projeto, além dos contatos mantidos com os outros pesquisadores que, embora trabalhando com outros grupos indígenas, não só no Nordeste, se deparavam com situações de pesquisa extremamente interessantes e questionadoras, de maneira que muito do que para nós constituiu-se como “descobertas” fundamentais para o encaminhamento do trabalho, na realidade, foi propiciada pela colaboração de muitos pesquisadores e colegas.⁶

Defrontamo-nos, também, com situações de extrema tensão entre os Turká moradores da área indígena, de modo que os pontos de rupturas vividos dentro deste grupo ficaram mais claros. Desta maneira, fomos mapeando o que chamamos, num primeiro momento, de facção dominada, e nos aprofundamos na tentativa de compreender estas diferenças dentro de um cenário móvel, onde um aliado hoje pode ser o oponente de ontem e uma incógnita amanhã. Nesse sentido, lidamos com cisões marcadas pelas atividades econômicas, como, por exemplo, os que plantam e os que criam, fonte de um conflito exasperante para todos. Da mesma maneira, e conectado a este conflito, fomos nos aperce-

[6]. Somos profundamente gratas aos colegas Angela Torresan, Carlos Guilherme Otaviano do Valle, Henyo Barreto Trindade, Marcia Anita Sprandel, Sidnei Peres, que discutiram conosco durante a realização do Seminário sobre Índios do Nordeste (2º semestre de 1990). E, é claro, nenhum deles é responsável por falhas que eventualmente este trabalho contiver.

bendo da dinâmica do processo de queixas permanentes sobre a quantidade de terra mantida por cada família e o sentimento por parte delas, de que foram injustiçadas por receberem quantidades menores ou de qualidade inferior, ou ainda, os que não receberam até agora nenhum pedaço de terra. Dessa maneira, muitas das questões colocadas se voltavam a um passado relativamente remoto, pois que abrangia o primeiro momento de configuração deste grupo, no século XX. Éramos remetidas constantemente ao momento, como um drama social (Turner, 1957, 1974), vivido por aquele que é considerado por muitos, como sendo o “descobridor” da aldeia: Acilon.

A partir deste quadro, tivemos que intensificar o processo de pesquisa sobre estas questões que foram sendo colocadas ao longo da nossa convivência na área. Diante da impossibilidade de se realizar um censo dentro da área, de maneira a mapear como se identificam e são identificados os que aí residem, pois tal questão tem sido motivo para diferentes processos por parte não só do órgão tutor, como também de ex e atuais lideranças, inserirmo-nos dentro deste processo implicaria riscos de sermos tomadas como pró e contra os elementos existentes. Optamos por outro tipo de levantamento, que respondia, em parte, ao nosso objetivo, qual seja, em cada entrevista por nós realizada, procedíamos a um levantamento da árvore genealógica, de forma mais completa, inclusive pedindo dados sobre o local de nascimento e residência.

Por outro lado, nós nos sentimos obrigadas a tentar descobrir se o que nos era dito realmente ocorreria, isto é, se aquela aparente falta de unidade era característica de todos os momentos vividos pelo grupo, ou se teríamos situações sociais em que os laços de afinidades tornar-se-iam mais fortes. Muitos dos informantes nos diziam que se estivéssemos durante os meses de junho e ju-

lho com eles, descobriríamos como todos ficavam mais próximos quando ocorriam os festejos da “fogueira” (referência ao período compreendido entre os dias de São João e o dia de São Pedro – 24 e 29 de junho). Desta maneira, voltamos para o Rio de Janeiro em fevereiro de 1990, decididas a estarmos presentes neste momento tão destacado. Graças à concessão de uma passagem aérea por parte do PPGAS, fomos, durante 35 (trinta e cinco) dias, ao estado de Pernambuco e ficamos na área no período citado. Realizamos um relatório no qual comentamos a realidade por nós observada, que é de projeção de uma situação idealizada, talvez vivida num momento passado, para uma realidade totalmente diversa. Aproveitamos então a oportunidade em que diversos informantes tentavam justificar, diante da pesquisadora, a situação de não festejos e não visitas intensas, para demarcarmos os circuitos de vizinhança, principalmente tentando compreender os elementos presentes de alianças, e que tipo de aliança determinados atores constroem. Estávamos tentando percorrer o circuito do cacique, do pajé, dos conselheiros tribais e, na medida do possível, dos oponentes assumidos aos ocupantes dos citados cargos. Além disto, tentamos compreender o processo de legitimação que se faz presente entre os campos rituais – do *toré* e do particular – e o campo político, não só através dos cargos reconhecidos e/ou criados pela FUNAI, mas também com relação às situações anteriores à presença do órgão tutelar.

Entre agosto de 1990 e janeiro de 1991, envolvemo-nos com o projeto de redação da dissertação, com vistas à obtenção de uma bolsa de manutenção do mestrado. Com o projeto aprovado, passamos a nos dedicar, nos últimos 3 (três) últimos meses do ano de 1990, à redação dos capítulos históricos, ao mesmo tempo em que

solicitamos mais um auxílio financeiro, com vistas a um último momento em campo, pois desejávamos estabelecer contato com os Tuxá em Nova Rodelas (BA). Desta maneira, após a concessão do auxílio, fomos em janeiro até a Ilha da Assunção, onde tentamos fechar o trabalho de campo⁷ e, em fevereiro, ficamos uma semana entre os Tuxá, que tinham sido deslocados de Rodelas, para Nova Rodelas. Esta etapa, embora rápida, foi extremamente proveitosa, pois não só tivemos a oportunidade de entrar em contato com outro grupo indígena, como, ao mesmo tempo, conseguimos obter outras informações a respeito dos Turká, que serviu para complementar a que já tínhamos.

[7]. Em novembro de 1990, em decorrência da situação de tensão vivida entre os Turká e alguns posseiros, um jovem da área foi brutalmente assassinado. Este período passado na área foi marcado pelo clima de insegurança, onde os circuitos de amizade estavam mais fragilizados ainda. Somado a tudo, temos ainda os problemas inerentes a uma região onde é comum se encontrar extensas plantações de maconha (cannabis sativa). Estas questões foram, na medida do possível, observadas por nós, de forma muito discreta, pois qualquer vinculação mais explícita poderia implicar situações de riscos de vida. Desta maneira, embora seja possível incluir relatos sobre a questão das plantações de maconha, preferimos não os fazer. Quanto aos posseiros, o nosso trabalho não pôde contar com entrevistas a alguns deles.

CAPÍTULO 1 – ALGUMAS INFORMAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE OS TURKÁ DA ILHA DA ASSUNÇÃO

1.1 FINALIDADE GERAL

O objetivo deste capítulo é o de descrever e, em certa medida, analisar as informações históricas existentes sobre um grupo indígena – os Truká da Ilha da Assunção – localizado no município de Cabrobó, estado de Pernambuco. Para tal, uma primeira aproximação faz-se através dos diferentes e escassos registros históricos que se ligam a esta região. Através de tal levantamento, foi-nos possível apontar algumas práticas a que foram submetidas as populações indígenas da região.

Não temos pretensões de realizar uma história da região Nordeste ou dos grupos indígenas aí estabelecidos. O nosso objetivo é de caráter exploratório e não exaustivo, tendo em conta não só a dispersão das fontes e o tempo disponível, mas, principalmente, o objetivo geral do trabalho e a nossa capacidade de lidar com o trabalho mais próprio aos historiadores. Na medida do possível, tentamos realizar um trabalho coerente, onde o material consultado é exposto e confrontado com os outros, além de colocarmos algumas indagações, ao nível das possibilidades explicativas.

O que interessa destacar é a função do capítulo histórico, primeiro pelo que não se pretende: traçar uma cronologia exaustiva

da ocupação da região – os primeiros habitantes, os primeiros colonizadores, os elementos que aí se fixaram, e assim sucessivamente – ou a presença (ou melhor dizendo, a onipresença) de um determinado conjunto social, identificado a partir de critérios não muito claros. Da mesma forma, não pretendemos construir uma história, através da história de um grupo indígena específico, presente e reconhecível desde o contato com um missionário religioso determinado até a chegada de uma agência de contato ou do pesquisador. O nosso objetivo é o de, apenas, relacionar as informações disponíveis e detectáveis sobre um determinado espaço, de forma que tal inventário auxilie nossa tentativa de compreensão de um grupo indígena que está vivendo um processo de reivindicação e redefinição étnica.

1.2 DIVERSIDADE DAS CONCEITUAÇÕES SOBRE A REGIÃO

Uma primeira questão que deve ser destacada é a da diversidade das concepções sobre a região, na qual encontra-se inserido o grupo por nós estudado. Podemos destacar a noção de que o espaço geográfico não é um dado natural, isto é, como tudo mais, depende de referências sociais para a sua construção, de tal forma que uma região passa por diferentes possibilidades de construção ao longo do tempo e, às vezes, num mesmo momento. O que é possível destacar aqui não é novo, nem inédito para a Antropologia, pois diferentes autores ligados à Escola Sociológica Francesa trabalharam a questão da necessidade de se desnaturalizar as noções operadas pelos diferentes atores dentro de um campo cultural, no que diz respeito às concepções espaço-temporais construídas através das experiências vividas por cada grupo.

O que veio a ser chamado de sertão, sertão do Cabrobó, sertão de Rodelas, sertão baiano, sertão de Pernambuco, médio São Francisco, trecho encachoeirado do rio de São Francisco, varia de autor para autor e, também, de época para época. De alguma forma, é possível perceber estas variações e estas diversidades de concepções como algo presente até hoje. Pierson (1952-54), no seu trabalho sobre o Vale do São Francisco, dedicou algum tempo a explicitar como dividiu e nominou tal região, marcando as diferenças e semelhanças com outras concepções e nomações. No nosso caso, vamos nos dedicar a explicitar tal questão, com relação a alguns dos autores com os quais trabalhamos, levando em consideração que este capítulo se circunscreve a um determinado momento histórico. Nosso recorte é o do início da colonização do rio São Francisco, que ocorreu num primeiro momento, em 1573 e, num segundo momento, após a expulsão dos holandeses, 1654, até o final do século XIX.

O padre jesuíta Fernando Cardin frequentou as províncias de Pernambuco e Bahia, tendo nos seus escritos empregado o termo sertão como significando de terra distante, como podemos ver na passagem que se segue:

Nos anos de 1583 houve tão grande secca e esterilidade nesta província (cousa rara e desacostumada, porque é terra de contínuas chuvas) que os engenhos d'água não moerem muito tempo. As fazendas de canaviais e mandioca muitas se seccaram, por onde houve grande fome, principalmente no sertão de Pernambuco, pelo que desceram do sertão apertados pela fome, socorrendo-se aos brancos quatro ou cinco mil índios. Porém, passado aquelle trabalho da fome, os que puderam se tornarem ao sertão, excepto os que ficaram em casa dos brancos ou por sua, ou sem sua vontade (Cardin, 1978, p. 100).

Um dos principais autores que nesse período falou da cultura pastoril da região foi Antonil ([1711], 1982), que no capítulo dedicado a descrevê-la, diz:

Estende-se o sertão da Bahia até a barra do rio de São Francisco, oitenta léguas por costa, e indo para o rio acima, até a barra que chamam de Água Grande, fica distante a Bahia da dita barra cento e quinze léguas; de Centocê, cento e trinta léguas; de Rodelas por dentro, oitenta léguas; das Jacobinas, noventa, e do Tucano, cinquenta (...) Os currais da parte da Bahia estão postos na borda do rio de São Francisco (...) estão atualmente mais de quinhentos currais, e só na borda aquém do rio de São Francisco (...) estão atualmente mais de quinhentos currais, e só na borda aquém do rio de São Francisco, cento e seis. E na outra borda da parte de Pernambuco, é certo que são muito mais.

E posto que sejam muitos os currais da parte da Bahia, chegam a muito maior número os de Pernambuco, cujo sertão se estende pela costa desde a cidade de Olinda até o rio de São Francisco oitenta léguas; e continuando da barra do rio de São Francisco até a barra do rio Iguaçu, contam-se duzentas léguas. De Olinda para oeste, até o Piauí, freguesia de Nossa Senhora da Vitória, cento e sessenta léguas; e pela parte do norte estende-se de Olinda até Ceará-mirim, oitenta léguas, e daí até o Açu, trinta e cinco léguas; e até o Ceará Grande, oitenta, e, por todas vem a estender-se desde Olinda até esta parte quase duzentas léguas (Antonil, 1982, p. 199-200).

Calmon (s/d), ao descrever o território ocupado pela Casa da Torre – sobre a qual se falará mais adiante –, identifica como sertão o trecho compreendido pelas margens do rio São Francisco, com os seus principais afluentes, nos atuais Estados da Bahia,

Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte e Piauí, em especial, trechos compreendidos hoje em dia, nos estados de Pernambuco, Bahia e Piauí.

Como podemos destacar numa observação feita por Serafim Leite (1950, p. 310):

Provindos de mais diversos pontos e origens, ou fossem os paulistas de Domingos Sertão¹ ou os baianos de Garcia D'ávila ou os Pernambucanos de Francisco Caldas, com os seus pequenos exércitos de Tabajaras aliados ou mesmo os Portugueses de Manuel Nunes Viana (...) na segunda metade do século XVII surgiu no Sertão de Rodelas a vanguarda das bandeiras do Sul.

Leite (1950, p. 292), que trabalhou com os arquivos da ordem religiosa dos jesuítas, informa que:

Este grupo de Aldeias, escalonadas no caminho do sertão, além da catequese dos seus próprios índios, prestava serviços de caráter público, sendo requisitados com frequência os índios delas para as expedições que se organizavam oficialmente. Ajudavam também, mediante salários, as boiadas que vinham das Fazendas do Rio de S. Francisco e do Piauí. E eram, como vimos da Aldeia de Canabrava, verdadeiras estalagens de repouso a quantos por elas passavam em busca do Rio de S. Francisco, ou dali vinham para a cidade da Baía (Leite, 1950, p. 292).

[1]. Pioneiro na criação de gado no interior do Piauí, em 1679, Domingos Afonso, conhecido como "Mafrense" ou "Sertão", atravessou o rio São Francisco e desceu na bacia do rio Parnaíba, alcançando as beiras do Piauí e Canindé, terras ainda não penetradas pelos portugueses e habitadas por grupos indígenas. No ano de 1711, com o seu falecimento, deixou para os jesuítas 30 (trinta) fazendas com uma superfície de 400 milhas, com 30.000 (trinta mil) cabeças de gado e 1500 (hum mil e quinhentos) cavalos (Ver Calmon, s/d, p. 82).

Ou:

Logo depois ordenava El-Rei a D. João de Lencastro que, sendo o sertão de Rodelas da jurisdição da Baía, para impedir os crimes atrozes que ali se cometiam, se nomeassem juizes ordinários, de 5 em 5 léguas para tomarem conhecimento desses crimes e enviar os treslados ao Ouvidor da Baía (Leite, 1950, p. 306).

O missionário Martin de Nantes (1706) utiliza o termo sertão dos Rodelas para designar o trecho do rio São Francisco no qual estabeleceram-se as aldeias. Na sua Relação, informa dos problemas enfrentados no trabalho missionário, pelo fato de as aldeias localizarem-se dentro das terras dos sesmeiros, descrevendo os conflitos vividos com relação à Casa da Torre. Diz que o padre Francisco Donfront (missionário capuchinho) entrou em conflito com Garcia D'Ávila. No entanto, não é tranquila a localização da aldeia do padre Donfront ou de qual tenha sido o território compreendido na chamada “região dos Rodelas”. Ficamos sabendo que o padre Francisco estava buscando recursos para a sua aldeia em Pernambuco – isto significa ir até a cidade do Recife –, de modo que podemos deduzir que então esta se localizou nas margens esquerdas do rio São Francisco, ou então, em uma das inúmeras ilhas desse rio.

A noção que parece guiar estes diferentes personagens, que comentaram esse trecho, é, pelo menos, uma oposição entre o litoral – que foi rapidamente conhecido e tomado – e o interior – trechos mais inacessíveis pela topografia, pela distância, pela dificuldade para o deslocamento, pela presença de grupos indígenas hostis e diferentes dos que já tinham sido dominados no litoral. Então, o termo sertão encaixa-se na denominação – quase

sempre imprecisa – de um território ainda não conquistado, ou já colonizado, mas que se opõe ao litoral. Outro dado presente, de forma não explicitada, parece-nos a oposição entre uma terra seca e árida, contraposta à existência de um rio capaz de viabilizar a presença de contingentes humanos e animais.

1.3 BALANÇO CRÍTICO DAS FONTES UTILIZADAS

Embora tenhamos consultado um número razoável de autores que descreveram e comentaram a situação da colônia, em especial, do Nordeste, o que utilizamos na verdade foi um número bem mais reduzido, pois muitas vezes o cronista ou missionário deixou bem pouco com o que pudéssemos trabalhar, pois o objetivo de cada um deles era bastante específico (ver Quadro nº 1).

Os cronistas quinhentistas (Gandavo, 1570-1580; Lery, 1580; Standen, 1557; Thevet, 1557; Soares de Sousa, 1587) deixaram registradas informações importantes sobre os grupos que habitavam a costa brasileira, em especial na Bahia e Pernambuco, de forma que é possível, hoje em dia, saber bastante sobre os chamados Tupi-nambás. Em contrapartida, o registro sobre os chamados Tapuias se limita a informações escassas e de valor duvidoso.

Pero de Magalhães Gandavo realizou um dos primeiros registros escritos, após a carta de Pero Vaz de Caminha, e restringiu-se às zonas litorâneas e das matas, da capitania de Pernambuco a de São Vicente. Cardin registrou a vida nas capitanias da Bahia e Pernambuco, fornecendo informações preciosas sobre os núcleos populacionais.

A exceção que merece registro encontra-se em Soares de Sousa (1587), que produziu um trabalho mais completo e informativo,

abrangendo variados aspectos da vida na colônia, desde a flora, fauna, plantas alimentícias, até a presença dos diferentes grupos indígenas. Como por exemplo, a descrição abaixo, sobre os Potiguar:

QUADRO 01 – INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES UTILIZADOS NO CAPÍTULO 1.
(Continua..)

AUTOR	DATA DO RELATO	GÊNERO	FINALIDADE DO RELATO
Anchieta	1554-94	A	Descrição do trabalho missionário.
Staden	1557	A	Relato minucioso sobre a experiência; descrições sobre os grupos indígenas.
Gandavo	1570/80	A	Relato sobre a vida no Brasil; pouco útil.
Lery	1580	A	Relato sobre a experiência de vida; prisioneiro dos Tupinambá; rico.
Soares de Sousa	1587	A	Informações extensas sobre o Brasil, especial Nordeste; experiência direta.
Cardin	1601	A	Informações sobre as populações indígenas do litoral do Nordeste.
D'Abeville	1614	A	Descrição acurada da experiência missionária no Maranhão e arredores.
Barleus	1647	A	Informações sobre os grupos indígenas contatados pelos holandeses.
Nantes	1706	A	Relato sobre o trabalho missionário ao longo do rio S. Francisco.
Antonil	1711	A	Relato sobre as atividades econômicas no Brasil; currais no sertão da Bahia e Pernambuco.
Couto	1757	E	História administrativa sobre a capitania de Pernambuco.

AUTOR	DATA DO RELATO	GÊNERO	FINALIDADE DO RELATO
Casal	1817	C	Corografia brasileira; poucas informações sobre os grupos indígenas de Pernambuco.
Spix e Martius	1823	B	Algumas informações sobre os habitantes das margens do rio S. Francisco.
Costa	2ª metade séc. XIX	E	História administrativa do estado de Pernambuco.
Halfeld	1860	B	Relato do engenheiro encarregado da exploração do rio S. Francisco para navegação.
Burton	1867	B	Relato de viagem sobre a exploração do rio S. Francisco; informações úteis.
Prado	1898	D	Monografia histórica dos primeiros moradores da capitania de Pernambuco, final do século XVI.
Calmon	1ª metade do século XX	D	História da Casa da Torre, os D'Ávila.
Leite	1ª metade do século XX	D	História do trabalho missionário da Cia. De Jesus; informações úteis.
Hohenthal	1952-53	F	Relato sintético sobre os grupos indígenas existentes no médio São Francisco.

Fonte: Elaboração da Autora.

Gênero:

A – Cronista do Período Colonial

B – Relato de naturalista ou viajante

C – Corografia

D – Monografia

E – Balanço administrativo

F – Etnografia

(...) e se confinaram antigamente com outros gentios, que chamam os caetés, que são seus contrários, e se faziam crudelíssima guerra uns com os outros, e se fazem ainda agora pela banca do sertão onde agora vivem os caetés e pela banda do rio Grande são fronteiros dos tapuias, que é a gente mais doméstica, com quem estão às vezes de guerra e às vezes de paz e se ajudam uns aos outros contra os tabajaras, que vizinham com eles pela parte do sertão (soares de Sousa, 1987, p. 54-55).

Sobre o rio São Francisco, informa Soares de Sousa:

A este rio chama o gentio o Pará, o que é muito nomeado entre todas as nações, das quais foi sempre muito povoado, e tiveram uns com outros sobre os sítios grandes guerras, por ser a terra muito fértil pelas suas ribeiras, e por acharem nelle grandes pescarias. Ao longo deste rio vivem alguns caetés, de uma banda, e da outra vivem tupinambás; mais acima vivem os tapuias de diferentes castas, tupinaés, amoipras, ubirajaras e amazonas (soares de Sousa, 1987, p. 63-64).

Saber algo sobre os grupos que se localizavam no interior das províncias de Pernambuco e Bahia depende dos registros dos missionários e dos viajantes esporádicos, e, mesmo assim, somente a partir do século XVII.

Com relação aos chamados autores seiscentistas, a situação também não muda substancialmente, pois temos o padre capuchinho, francês, Abbeville (1614), que relata a experiência missionária no Maranhão, e d'Evreux (1614), Laet (1636), Barlaeus (1647), Baro

(1651) – que descrevem o processo de conquista implementada pelos holandeses, até com mais atenção, com relação aos grupos indígenas, do que tinha sido feito até então pelos portugueses, só que muito pouco se aproveita, quando se tem o interesse voltado para o trecho onde hoje vive o grupo Turká.

Joanne de Laet foi diretor da Companhia das Índias Ocidentais e no seu trabalho descreveu aspectos da fauna, flora e geografia física, sempre buscando indícios da existência de minas de prata e sal, além de produtos passíveis de exploração econômica. Possui uma rápida descrição do que chama os tapuias do nordeste. Caspar Barleus informa sobre os oito anos de governo do Conde de Nassau e dos trabalhos desenvolvidos, Roulox Baro, restringindo-se ao litoral, e descreve os índios do nordeste aí encontrados em meados do século XVII.

O que de algum modo é compensado por Martin de Nantes, que descreve na sua Relação – de forma sintética – o trabalho missionário no sertão de rodelas, de interesse para nós. Leite, autor contemporâneo supre uma lacuna ao trabalhar com a história dos jesuítas, dedicando um volume (v) às Províncias de Pernambuco e Bahia – de forma que encontramos algumas informações extremamente pertinentes no trabalho que tentamos desenvolver neste capítulo. Calmon, por sua vez, realiza um trabalho sobre uma família – os D'Ávila – responsável pela conquista e ocupação do chamado sertão da Bahia, de maneira que, embora o seu objetivo não se identifique com o nosso, é possível resgatar informações sobre o processo de criação dos currais, inclusive às margens do rio São Francisco, com os conflitos ocorridos entre os missionários e os representantes da Casa da Torre-Família D'Ávila.

Os séculos XVIII e XIX nos fornecem informações extremamente fragmentárias sobre os grupos indígenas habitantes deste trecho do São Francisco. Podemos destacar Loreto Couto, que, em 1757, escreve uma história de Pernambuco, na qual fornece algumas informações sobre os aldeamentos então existentes nesta Capitania. Outra fonte destacada é o Relatório das Aldeias Existentes em Pernambuco de 1760. O século XIX nos oferece uma produção muito desigual, desde curtos relatos de Halfeld (1860), até um pouco mais, como os de Burton (1867) e Spix & Martius (1823). O que fizemos é possível ser mais bem compreendido a partir do quadro nº 1.

Destacamos finalmente três autores que, embora tenham realizados trabalhos com objetivos diferentes, revelaram-se muito úteis para nós: Serafim Leite, Pedro Calmon e F. A. Pereira da Costa. O primeiro realizando uma história da Companhia de Jesus no Brasil, o segundo construiu uma história da família da Casa da Torre e, o último, uma história político-administrativa do estado de Pernambuco. Todos eles, embora não tenham como interesse os grupos indígenas, citam alguns documentos sobre as questões que envolveram os missionários, curraleiros e agentes do governo com os grupos de indígenas.

O trabalho que se fez, então, encontra limitações muito claras. Com as fontes existentes, não julgamos ser possível uma reconstituição da realidade vivida pelos grupos indígenas no momento da conquista, ou mesmo nos momentos subsequentes. No entanto, é possível, através de registros tão díspares, traçar um quadro, não muito preciso, da ocupação do trecho do rio e também dos grupos que foram aldeados. Desta maneira, os grupos que estão hoje localizados na região fazem eco com o que lemos em autores tão antigos.

1.4 A PRÁTICA DA COROA PORTUGUESA

No decorrer do primeiro século de colonização (1534), a coroa portuguesa instituiu as capitanias hereditárias, que constavam de 50 (cinquenta) léguas de costa e 50 (cinquenta) léguas para dentro do território, pertencendo a um donatário designado pelo Rei. Couto (1904, p. 18) diz que o Brasil foi dividido pela costa marítima em 14 (quatorze) capitanias ou províncias – Tamaracá, a mais antiga de todas, Bahia, residência do Vice-Rei do estado, Pernambuco, Pará, Maranhão, Ceará, Rio Grande, Paraíba, Sergipe, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente.

Segundo Prado Júnior (1981, p. 23), a ideia de povoar o território não se configurou inicialmente, pois todo o interesse voltava-se para o comércio, através do modelo já utilizado na rota das especiarias, incluindo aí a costa africana, que era a de se construir feitorias comerciais. Nesse sentido a colonização dos trópicos tomou um aspecto de vasta empresa comercial, desenvolvendo o modelo de feitorias, embora mantivesse o caráter comum de exploração dos recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. Além de tudo, o continente europeu, na sua parte ocidental não dispunha nesse momento de um excedente populacional suficiente para ser deslocado para tal empreendimento. Colonizar, nesse momento, é estabelecer feitorias comerciais. É o que o autor caracteriza como o verdadeiro sentido da colonização tropical, opondo-se às colônias da América do Norte.

Freire (1906, p. 91), ao se referir às missões, no século XVII, indica que foi o Governador Mem de Sá, que, em 1556, instituiu as missões enquanto obra civilizadora dos índios, sob a jurisdição

dos jesuítas. No entanto, no decorrer desse século, o trabalho de aldeamento restringiu-se ao território mais próximo aos pequenos núcleos populacionais do litoral. Nesse contexto, a prática mais adotada era a dos descimentos dos grupos indígenas, após as guerras, de forma a serem aldeados nas redondezas, permitindo assim que se dispusesse de braços para os diferentes trabalhos, ao mesmo tempo em que se exercia sobre eles uma vigilância.

O Rei D. João III deu a Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho, que embarcou para o Brasil em 1530 e travou longa batalha com os Topinambás, que entraram em conflito açulados pelos franceses, até que os venceu (Couto, 1904, p. 22).

Em 1584, como decorrência do insucesso das capitânicas hereditárias, o governo criou um governo geral que se destinou a exercer uma supervisão geral e auxílio aos donatários. No entanto, a administração efetiva da colônia cabia aos delegados do Rei. Logo depois, a coroa começou a resgatar dos donatários, por compra, os direitos sobre todo o território, de forma que, em meados do século XVIII, todas as capitânicas tinham voltado ao domínio direto da coroa e passaram então a ser governadas por funcionários nomeados pela coroa portuguesa. Em 1630, os holandeses instalaram-se em Pernambuco, após rápida batalha, e foram ampliando os territórios sob controle, chegando ao sul de Alagoas e norte do Maranhão. Com a restauração da independência portuguesa, os holandeses foram definitivamente expulsos do Brasil, em 1654.

A partir dessa base, a expansão dos currais prossegue para o norte, chegando ao que é hoje o estado do Piauí e descendo pelo rio Gurguéia, até voltar ao ponto de partida. Segundo os autores que lidam com a história da ocupação da região nordestina (Furtado, Prado Jr., Cardoso), o sertão foi todo ocupado ao longo do século

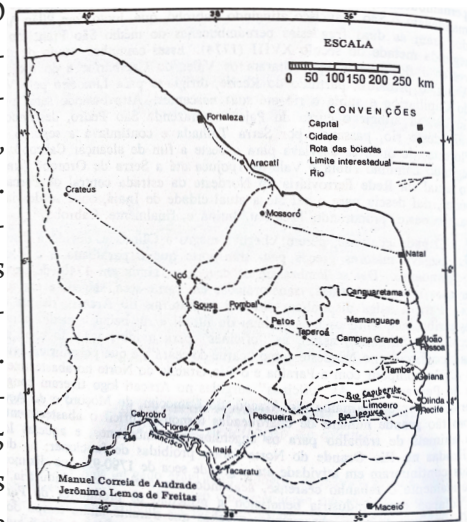
XVII, com pequenos trechos ainda não conquistados, mas que não são significativos de uma forma geral (ver Mapa nº 1).

A administração de Pombal, ministro de Dom José I, cortou a influência jesuítica, até então dominante na corte, e lutou contra o poder desta ordem religiosa no continente americano, que, segundo a avaliação feita, ameaçava a subtrair da Coroa Portuguesa o domínio efetivo de grande parte da colônia brasileira. Em 1755, foi abolido o poder temporal dos eclesiásticos nas missões indígenas. As aldeias foram entregues a administradores leigos, e os padres conservavam apenas os poderes espirituais. Em 1759, os jesuítas que resistiram à secularização das aldeias são expulsos de todos os domínios portugueses. Os carmelitas e outras ordens se mostraram mais flexíveis. Pombal aboliu a escravidão dos índios e instituiu o sistema dos Diretores de Índios.

Através dos Alvarás de 1755 e 1759, os jesuítas foram expulsos de Portugal e seus domínios, abandonando, dessa forma, os seus aldeamentos no Brasil. O poder temporal dos missionários foi abolido, embora pudessem continuar na aldeia, como diretores espirituais. As demais ordens – carmelitas, capuchos, mercenários – conservam-se nos seus lugares com a obra missionária.

A legislação pombalina – através do alvará de 14.04.1755 – incentiva os casamentos mistos, equipara os índios e

MAPA 03 – CAMINHOS DO GADO PARA OLINDA E RECIFE.



Fonte: Atlas (1986) p. 154.

seus descendentes aos demais colonos quanto a empregos e honorárias e proíbe que sejam os índios e seus descendentes, tratados pejorativamente. A Lei de 06.06.1755 decreta a liberdade absoluta e sem exceção dos índios, e dispõe sobre a organização de povoações nas quais os índios deveriam se reunir. Toda essa legislação, inicialmente, destina-se às Províncias do Grão-Pará e anexas, e mais tarde se estende a toda colônia. Como podemos destacar no trabalho do frei Frescarolo (1883, p. 121-171), que propõe um plano para dirigir os índios aldeados na capitania de Pernambuco:

Sendo S. M. F. servido pelos alvarás com força de lei de 6 a 7 de Junho de 1755 e 8 de Maio de 1758 abolir a administração temporal, que os regulares exercitavam nas aldeias d'este governo, mandando-as governar pelos seus respectivos principais na lamentável rusticidade e ignorância, com que até agora forão educados sem terem a necessária inteligência, que se requer para governo, nem quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da sua civilidade, mas da conveniência, e persuadir-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que tem vivido afastados, determino, em execução dos referidos alvarás (...), que haja em cada uma das sobreditas povoações, enquanto os índios não tiverem capacidade para se governar, um diretor que nomeará o governador e capitão-general d'estas capitanias, dotado de bons costumes, zelo, prudência, siencia da língua e de todas as mais circunstancias necessárias para os poder dirigir com acerto debaixo das ordens e determinações seguintes:

O Alvará de 07.06.1755 suprime o poder temporal dos eclesiásticos sobre os índios, cujas aldeias passam a ser administradas pe-

los principais indígenas, e foi inicialmente dirigido ao Maranhão e Grão-Pará. Em 1758, toda a legislação se aplicou ao Brasil.

O que se configura nesse momento na política portuguesa é que conceder o poder temporal aos missionários era, na verdade, conceder um poder político soberano. A saída é restringir, a partir de então, os religiosos às funções clericais.

Os Diretórios criam os administradores dos índios, que recebiam os vencimentos através da 1/6 parte da produção dos administrados, isto é, dos aldeados. O efeito é rápido e fulminante – as aldeias entram em decadência, porque os administradores terminam objetivando uma exploração rápida e intensa, porque isto significava a possibilidade de se obter, em causa própria, uma remuneração maior. O objetivo da legislação pombalina era o de incorporar os índios à massa geral da população, no que diz respeito aos índios já aldeados, pois, quanto aos outros, os não aldeados, ela é omissa. No caso da região que nos interessa, o sertão do nordeste, desde o final do século XVIII, as tribos indígenas encontravam-se em uma das três situações, ou tinham sido empurradas para outras áreas, eliminadas ou incorporadas.

As Cartas Régias de D. João VI em 1808, 1809 e 1811 são representativas da política adotada com relação aos índios e significaram uma adoção da perspectiva mais inadequada à sobrevivência dos grupos indígenas, pois possibilitaram a destruição e o cativo legítimo dos índios. Como exceção significativa, vamos encontrar a lei de 1831, que mandou considerar os índios como órfãos, e a de 1845, que formulou regras para as missões de catequese e que instituiu de novo o sistema de diretórios. Vamos registrar algumas leis e decretos deste período que dizem respeito aos índios.

Em 25.02.1819 um decreto concede graças e mercês a índios do Ceará, Pernambuco e Paraíba por serviços prestados contra os revoltosos do Recife.

A lei de 20.09.1823 encarregou os presidentes de províncias de promoverem as missões de catequese. O decreto de 03.06.1833, em virtude da extinção dos ouvidores das câmaras que eram os juízes privativos e administradores de bens dos índios, deixou a tarefa a cargos dos juízes de órfãos. O regulamento de 1845 produziu a redução civil dos índios, pois ficaram sendo tratados como se fossem órfãos, no sentido legal.

A lei de 18.08.1850 definiu as terras devolutas e mandou reservar dessas terras as que fossem necessárias para os diretores nomeados para cada aldeia e, em 1850, por determinação do Imperador, manda-se incorporar aos nacionais as terras de índios que não vivessem mais aldeados ou que estivessem confundidos na população dita civilizada.

Segundo Hohenthal (1960, p. 37), não se sabe quando a Junta das Missões foi abolida e substituída pela Diretoria Geral de Índios que, por sua vez, foi criada pelo Decreto Imperial nº 426, de 24 de julho de 1846. A existência da Diretoria Geral dos Índios foi bastante tumultuada, principalmente por problemas decorrentes da falta de verbas, pelo desinteresse por parte do Legislativo provincial e terminou sendo extinta. Em 27 de março de 1872, um aviso do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas de Pernambuco ordenou a extinção das poucas aldeias indígenas existentes nesta província (no vale do São Francisco, existiam 3 (três) aldeias – Assunção, Santa Maria e Brejo dos Padres – citadas neste Aviso).

1.4.1 Os Dois Agentes Constitutivos dos Conflitos Presentes no Processo de Colonização: os Curraleiros e os Missionários

1.4.1.1 Os Curraleiros

O rio São Francisco foi descoberto em 4 de agosto de 1501, por Américo Vespúcio (Costa, 1905, p. 8), só que apenas bem mais tarde é que os portugueses começaram a explorar o território compreendido pelo curso deste rio. A demora para tal exploração deveu-se, segundo os cronistas, à existência de tribos indígenas na embocadura, que se revelaram hostis. Em 1557, os Caetés, que obstaculizavam a expansão territorial dos colonizadores europeus, foram vencidos, após uma dura campanha, abrindo tal possibilidade, embora as investidas holandesas tenham retardado o início do processo de descoberta e colonização do vale do rio São Francisco.

Ocorreram diversas explorações no rio São Francisco marcadas por insucessos. A primeira de que se tem notícia ocorreu durante o governo de Brito de Almeida (1573-1578) e foi chefiada por Francisco Caldas, secundado por contingentes de aliados da tribo Tabajara. O motivo do insucesso foi creditado às desconfianças nutridas entre os portugueses e os índios. A segunda expedição ocorreu em 1578, chefiada por Francisco Barbosa da Silva e Diogo de Casto, este último reconhecido como conhecedor de línguas indígenas. Silva partiu por mar, numa caravela, adentrando pela foz do rio, e Castro partiu por terra, tendo se encontrado para realizar a expedição. O fracasso desta expedição foi creditado ao furor dos grupos indígenas. A terceira, quarta e quinta expedições partiram em 1590, sendo chefiadas, respectivamente, por Christovão da Rocha, Domingos Martins e Gabriel Soares de Sousa. Uma

das motivações para tais investidas encontrava-se ligada ao sonho de se descobrir metais preciosos, tanto por serem explorados, como, principalmente, em grupos indígenas que os utilizassem nos adornos, de maneira similar ao que vinha ocorrendo nos territórios colonizados pela Coroa Espanhola. Se, por outro lado, o objetivo da descoberta das minas de metais preciosos revelou-se uma miragem, até as descobertas, séculos depois, no território das Minas Gerais, as expedições resultaram na tomada e ocupação dos territórios ao longo do vale do rio São Francisco.

Após a ocupação holandesa (1630-1654), os portugueses reorganizaram a administração das tribos, que tinham sido até então cuidadas de forma precária. Um dos problemas que se configurou nesta época foi a reação de diferentes grupos indígenas que tinham mantido contato com os holandeses, e até colaborado durante os combates. Muitos grupos revoltaram-se com as atitudes tomadas pelos vencedores e temerosos fugiram para a província do Ceará (serra do Ibiapaba) ou rebelaram-se contra e levaram uma série de pequenas revoltas, que culminaram num clima de uma grande, única e constante rebelião (a chamada Confederação dos Cariris). Como resultado, o governo criou a Junta das Missões estabelecida pela Carta Régia em 7 de março de 1681, sendo que tinha por função orientar a administração de todas as aldeias indígenas sob jurisdição governamental e, também, proceder a divisão das aldeias entre as ordens religiosas encarregadas do trabalho de catequização das tribos indígenas.

A chamada conquista do sertão do São Francisco constituiu-se num processo de incorporação paulatina do território e deu-se por dois diferentes agentes: os representantes das ordens religiosas, que propuseram o trabalho de catequização dos índios, e os

“sesmeiros” (que foram identificados pela literatura de época como curraleiros), interessados na obtenção de terras propícias à criação de gado. Esse processo só pode ser compreendido na medida em que se relaciona com o processo de ocupação (econômica) da faixa do litoral dessas duas capitânias.

Ainda durante a primeira metade do século XVI, a capitania de Pernambuco tornou-se produtora de açúcar e os seus engenhos localizaram-se nos arredores de Olinda. Essa atividade requeria o concurso de mão-de-obra obtida através do descimento e escravização de grupos indígenas, e de gado, tanto para a alimentação como também para o funcionamento dos engenhos de cana-de-açúcar. Ao mesmo tempo, tal atividade pressupõe a preservação das terras mais férteis para o cultivo, cabendo então à criação de gado a busca de outros terrenos mais distantes.

O padre Anchieta diz que o número de engenhos de açúcar em Pernambuco é o de 66 (sessenta e seis) e que:

Cada um é uma grande povoação e para serviços deles e das mais fazendas terá até dez mil escravos de Guiné e Angola e de índios da terra até dois mil.

Tem 36 (trinta e seis) engenhos (de açúcar); (...) terá a cidade com seu termo passante de 3.000 (três) mil vizinhos portugueses, 8.000 (oito) mil índios cristãos e 3 (três) ou 4 (quatro) mil escravos de Guiné. [(Anchieta, 1942, p. 121-134; 174-175). Neste último trecho, o padre Anchieta refere-se à cidade da Bahia]

Falando sobre o clima e terra do Brasil, o padre Cardin ([1601] 1978) diz que a terra é farta, principalmente de gado e açúcar e que:

Há outra nação parente destes que ocorre do sertão de São Vicente até Pernambuco, a que chamão Tupiguae: estes são sem número, vão-se acabando, porque os Portugueses os vão buscar para se servirem deles, e os que lhes escapão fogem para muito longe, por não serem escravos (Cardin, 1978, p. 122).

Tal caracterização da ocupação do território do Nordeste, durante boa parte do período colonial, com especial ênfase nas duas capitanias ora em foco, vai se manter. Outros observadores privilegiados não nos deixar registros que permitem confirmar o que se diz: tantos viajantes que estão de passagem pelo Brasil, como também missionários e homens de negócios.

É possível se reunir um considerável material que aponta nessa direção da análise. O sertão vai sendo ocupado de forma paulatina pelos movimentos dos curraleiros, de forma que, ao final do século XVII, os registros informam sobre conflitos cada vez mais acentuados entre os curraleiros e os missionários com os seus aldeamentos localizados preferencialmente nas margens do rio ou nas ilhas do São Francisco. Esses conflitos revelam que estão sendo disputadas as terras para o gado ou para os indígenas e, principalmente, o acesso a este contingente populacional. Deve-se levar em consideração que a população existente no sertão era extremamente rarefeita e a presença de aldeias com centenas de homens provocava o aguçamento dos interesses tão claramente enunciados.

Como é possível perceber no trabalho de Leite (1950, p. 24):

A messe parecia madura para a catequese dos Paiaias, dizia em 1675, o Padre Antonio Pinto. Mas ia defrontar-se com o grave obstáculo assinalado em toda a história dos sertões baianos: o concederem-se grandes sesmarias a particulares, dentro

das quais ficavam homens não civilizados, que não compreendiam, nem podiam compreender ainda, a razão por que outros homens invadiam as suas terras, e colocavam nelas currais, dificultando-lhes a própria subsistência. Desta incompreensão nasciam assaltos. Aos donos das terras agradavam as missões, se elas se prestassem a serem instrumentos da submissão desses índios aos seus interesses pecuários (...). Defender contra uma escravização, positiva ou disfarçada, os curraleiros insurgiram-se contra os missionários.

O século XVI, com os primórdios do processo de colonização, foi marcado pelo contato entre os colonizadores (portugueses em especial) e as tribos que dominavam o litoral no Nordeste (os chamados Tui). Isto tem por efeito a dizimação provocada seja por epidemias provenientes do contato, seja por guerras mantidas em diferentes momentos. Os grupos indígenas passam também pelo sistema de aldeamento, o que implicou em grandes perdas e na situação de sobreviventes, após tal complexo de situações vivenciadas.

Os grupos indígenas mais hostis foram, com certa facilidade, empurrados para o sertão do Piauí ou em direção à divisa das províncias da Bahia com Minas Gerais e dessas para o Mato Grosso.

Vamos encontrar missões religiosas das seguintes ordens: os já citados jesuítas, capuchinhos e franciscanos (ver na bibliografia Leite, 1950; Primério, 1937; Willeke, 1974). Essa ocupação por dois agentes com objetivos e práticas diferenciadas, e muitas vezes opostas, resultou em acerbos conflitos que redundaram em dois alvarás refúgios no início do século XVIII – o de 23.11.1700, que dispunha sobre as terras necessárias para os aldeamentos, e o de 22.05.1703, que produzia um rearranjo, de forma a congregar grupos maiores em cada missão. Veremos estes dois a congregar

grupos maiores em cada missão. Veremos, também, estes dois alvarás com mais vagar, quando tratarmos das missões jesuíticas (ver Quadro nº 2).

Em 1630, com a ocupação holandesa da capitania de Pernambuco, as missões religiosas sofreram uma desorganização e foram rearrumadas somente após a expulsão dos invasores. Os grupos indígenas que apoiaram os flamengos foram duramente perseguidos após a retomada efetuada pelos portugueses.

Com relação aos jesuítas e ao trabalho de catequização e aldeamento, partindo de Serafim Leite (1950, p. 287), podemos saber que o primeiro contato destes com o rio São Francisco deu-se em 1574, embora calcule-se que as tentativas devem ter se dado desde 1561.

Calmon, escrevendo séculos após, sobre a história da Casa da Torre, título de uma monografia apresentada ao Instituto Histórico, situa a chegada do fundador dos D'Ávila na primeira metade do século XVI, na situação de um colono pobre e que conseguiu ainda em vida amealhar riquezas, principalmente através da concessão de terras e da formação de rebanhos extensos. E é na situação de um homem rico que ele inicia uma disputa com os jesuítas, por causa das suas atitudes frente aos índios. Como os escravos africanos eram escassos e caros, os fazendeiros tomavam os índios aldeados e convertidos, saindo então em busca de outros grupos indígenas. O que veio a ser chamado de descimentos. Obtendo-se assim contingentes populacionais para empregar-se nos trabalhos, que tanto poderiam ser conquistados nas chamadas guerras justas, como também nas guerras de surpresas, exercendo contra os índios a opressão condenada pelas leis do Reino e Bulas papais.

QUADRO 02 – INFORMAÇÕES SOBRE OS ALDEAMENTOS EXISTENTES AO LONGO DO RIO SÃO FRANCISCO, AO FINAL DO SÉCULO XVII, SÉCULO XVIII E SÉCULO XIX. (continua...)

AUTOR	ALDEIA	LOCALIZAÇÃO	IDENTIFICAÇÃO ATUAL	OUTRO AUTOR
Couto	Missão Nova do São Francisco do Brejo	Ribeira do Pa-jéu		Relat. 1749
Couto	Nossa Senhora do O	Ilha de Zorobabé	Ilha do Sorobabé	Relat. 1749 / Leite / Costa
Couto	São Francisco	Ilha do Aracapé	Ilha do Aracapé	Nantes / Pratt
Couto	Nossa Senhora de Belém	Ilha do Acará		Pratt / Leite
Couto	São Felix	Ilha do Cavalo	Ilha do Cavalo	Nantes
Couto	Beato Seraphim	Ilha da Vargem	Ilha da Vargem	Pratt
Couto	Santo Antonio	Ilha do Arapuá	Ilha do Irapuá	Pratt / Calmon
Couto	Nossa Senhora da Conceição	Ilha do (P) Gambu	Ilha da Assunção	Nantes / Costa / Pratt / Relat. 1749
Couto	Nossa Senhora do Remédio	Ilha do Pontal	Ilha do Pontal	
Couto	Senhor Santo Cristo	Araripe		
Relat. 1749	Nossa Senhora do Pilar	Ilha dos Coripos		
Nantes	Poquim (Pacatuba)			

(continuação)

AUTOR	ALDEIA	LOCALIZAÇÃO	IDENTIFICAÇÃO ATUAL	OUTRO AUTOR
Nantes	Aramurus (Traipu)			
Nantes	Rodelas		Rodelas	
Nantes		Ilha das Vacas		Leite
Calmon	Saco dos Morcegos	Nova Mirandela	Mirandela	
Calmon	Canabrava	Pombal		
Calmon	Natuba	Soure		
Calmon	Itapicuru de Cima			
Calmon	Massacará	Massacará		
Calmon	Saldre			
Calmon	Santo Antonio do Urubu			
Calmon	Geremoabo	Geremoabo	Geremoabo	
Calmon	Inhambupe			
Pratt	São Pedro		Ilha de São Pedro	
Leite	Coumamba			
Costa	Santa Maria	Ilha de Santa Maria	Ilha de Santa Maria	
Costa	Axará			

Fonte: Elaboração da Autora.

Encontram-se queixas de ambos os lados durante muito tempo. Em 1585, os jesuítas informam que Garcia D'Ávila e os Beneditinos estavam em conflitos por causa dos aldeamentos desta ordem. E tentam explicar e justificar as atitudes tomadas pelos represen-

tantes dessa família junto às ordens religiosas que fundaram e mantiveram aldeamentos no trecho do São Francisco. A seu ver, existiu uma disputa entre os fazendeiros e os jesuítas porque, nessa época, os escravos eram escassos e caros e não tinha sentido ignorar-se a existência de índios aldeados ou ainda disponíveis para as guerras de surpresa – as chamadas guerras justas –, nas quais era permitido sair em busca de selvagens e trazê-los escravizados.

Calmon (s/d p. 82), ao relatar as muitas guerras mantidas contra os gentios pelos herdeiros da Casa da Torre, informa sobre uma que foi realizada por Domingos Afonso Sertão (mafrense), que era foreiro da Casa da Torre, e encontrava-se estabelecido na fazenda Sobrado, à margem esquerda do rio de São Francisco, 40 (quarenta) léguas acima de Juazeiro. Reuniram então o gentio Rodela, chefiado por Francisco Rodela, valoroso Cariri, a que se dera o posto de aldeia, há 100 (cem) anos atrás, porque o seu trisavô tinha investido contra os temíveis Caetés. Lutaram contra os Acroás, Pimenteiras (núcleo caraíba ilhado entre gês e tupis) e Gurguéias, que fugiram.

Em carta dirigida ao Rei, Domingos Jorge Velho refere-se a uma prática corrente:

Nossa milícia, Majestade, é coisa incomparável ao que se encontra em outros lugares. Primeiramente, nossas tropas, com quem nós empreendemos a conquista dos pagãos selvagens destes imensos sertões, não são feitas de gente registrada nos livros de chamada de sua Majestade, tampouco tem obrigações de impostos e ração. Eles estão em grupos que alguns de nós juntamos: cada um de nós se reúne com os servos que possui sob as armas, e juntos nós entramos pelos sertões deste continente, não só para escravizar (...), mas para adquirir Tapuia (povo feroz que come carne humana) para

domesticá-los com o conhecimento da vida civilizada e sociedade humana e associação e comércio racional. Assim, eles vão chegar a te a luz de Deus e dos mistérios da fé católica que é necessário para sua salvação, para qualquer um que queira fazer deles anjos antes de fazê-los homens, trabalha em vão. Nós aumentamos nossas tropas com aqueles que nós adquirimos e reunimos em colônias ou povoados. E com eles nós empreendemos a guerra contra aqueles que não aceitam e são refratários aos aldeamentos. Quanto mais tarde nós ou usamos em nossos roçados, não os injustiçamos, para eles representa o próprio sustento e dos nossos. Longe de escraviza-los, nós lhes prestamos um serviço gratuito ensinando-lhes a lavrar, plantar, colher e trabalhar para sua subsistência – coisas que eles não sabem até os brancos lhes ensinar. O senhor compreende isso, Majestade? (carta transcrita in John Hemming – Red Gold. 1978, p. 350).

Calmon informa que a chamada Confederação dos Cariris, na verdade, nunca houve, pois o que assim se chamou, foi um momento de desassossego e revolta isolada por que passou diversos grupos localizados na região sob o domínio da Casa da Torre. Segundo ele, “(...) Não era a única região flagelada: os amoipiras, na margem esquerda do São Francisco, brandindo as tamaranas talavam os currais, quebrando a cabeça aos prisioneiros, em sinal de guerra declarada (...)” (Calmon, s/d, p. 82).

Em 1678, Ávila ainda reduzia os Gurgueias; em 1680, junto com os índios Maçorandupió, batia-se contra as partidas de Tapuias da margem esquerda do São Francisco; em 1683, a Casa da Torre tinha sob sua jurisdição o médio e o alto São Francisco; e, em 1688, Francisco Dias de Ávila, usando os Tamaquins, seus aliados e inimigos tradicionais dos Janduis, obteve ordem de se arremessar

contra os Piranhas. Os Ávila contaram com dois aliados principais: os já citados Tamaquins e os Caraquoz.

O século XVII assistiu então ao processo de expansão e penetração do núcleo povoador, com ênfase para o sertão, implicando assim o processo de contatos e conflitos com os grupos indígenas aí localizados. Poder-se-ia dizer que, na trilha dos curraleiros, seguiam os missionários. Na segunda metade desse século, começaram a ser fundadas missões religiosas (jesuítas inicialmente), num processo de entrada desde a capital, no litoral, subindo pelo rio São Francisco, povoando-se às margens com currais e missões.

1.4.1.2 Os Missionários

O trabalho missionário desenvolveu-se partindo do conhecimento e ascendência obtida pelos religiosos junto aos indivíduos e grupos localizados no litoral. Partindo daí, tentava-se contatar os outros grupos de forma a que pelo menos um religioso pudesse aprender a língua, se estes não falassem a língua geral. Uma estratégia importante era tentar obter a conversão do índio principal em cada grupo, pois estes seriam capazes de converter todos os outros. Caso não se obtivesse sucesso junto aos adultos, o trabalho enfatizava as gerações mais jovens, e tal coisa passava pela doutrinação religiosa e mudança dos hábitos considerados impróprios aos cristãos. Vejamos um exemplo do que está sendo dito: “Antonio Gonçalves, índio principal da nação Carapoto, depois de batizado reduziu a fé, e trouxe ao grêmio da igreja cathólica todos os índios da sua nação” (Freire, 1906, p. 341).

As missões religiosas não se colocaram como simples instrumentos da colonização, pois tinham objetivos próprios: a propa-

gação da fé, os interesses da Igreja e/ou das respectivas congregações/ordens. Para o que temos em vista, vamos nos concentrar no movimento empreendido por estas ordens no chamados Sertão de Rodelas. A Missão de Rodelas pode ser datada de pelo menos 1679, quando se localiza correspondência entre os padres jesuítas e faz-se referência à Aldeia de Sorobabé:

Sorobeba, Zorobebé ou Sorobebé, vê-se hoje à margem esquerda do Rio de S. Francisco, no Estado de Pernambuco. Já em 1639 se fala num Índio Rodela, amigo dos Portugueses, e que com os seus índios matara 80 (oitenta) holandeses, segundo a informação dada na Baía por dois soldados que tinham ido de Alagoas e Rio de S. Francisco (Leite, 1950, p. 293-294).

A insurreição geral dos bárbaros ocorreu entre Sento Sé e o rio Verde, onde os caboclos ribeirinhos tinham assassinado vaqueiros, queimado as casas, dispersado os gados. “O alarma de revolta estendia-se à Pernambuco e Ceará, descendo da Bahia e girava pelo Sertão – e os moradores agrupados se defendiam por detrás das caiçaras” (Calmon, s/d, p. 82). Em 1673, alguns grupos indígenas da margem esquerda do rio se amotinaram, revoltados pelo processo desenvolvido por estes curraleiros, onde buscava-se obter territórios e mão-de-obra escrava às custas dos indígenas.

Quanto ao trabalho desenvolvido pelos capuchinhos franceses, somos capazes de resgatar algumas informações graças ao trabalho de Nantes. O frei Martin esteve no Brasil entre 1659 e 1682. Embora ele não tenha sido o primeiro capuchinho a realizar trabalhos de aldeamentos no trecho que nos interessa, ele fez parte do grupo de pioneiros e, principalmente, deixou uma descrição do trabalho realizado e dos conflitos que foram vividos por esta ordem.

O trabalho dos capuchinhos franceses foi encerrado no Brasil em 1700, como decorrência dos conflitos vividos pela Coroa Portuguesa juntos aos franceses, o que motivou desconfianças generalizadas. Coincide também com o período em que a Coroa portuguesa vai tender cada vez mais a restringir a entrada de estrangeiros em solo brasileiro, com medo que os segredos sobre a colônia pudessem despertar a cobiça dos reinos mais poderosos que o português.

A reedição fac-similar de *Cultura e Opulência do Brasil* (1969, p. III) de Antonil, descreve a motivação da ordem régia datada de 20 de março de 1711, ordenando o recolhimento do livro, 14 (catorze) dias após a sua colocação à venda. Esta ordem veio em decorrência do Conselho Ultramarino, que expôs ao Rei os inconvenientes decorrentes da publicação do texto:

Nesta corte saiu proximamente um livro impresso nela com o nome suposto e com o título de *Cultura e Opulência do Brasil*, no qual, entre outras cousas que se referem pertencentes às fábricas e provimentos dos engenhos, cultura dos canaviais e benefícios dos tabacos, se expõem também muito distintamente todos os caminhos que há para as minas de ouro descobertas, e se apontam outros que ou estão para descobrir ou por beneficiar. E com estas particularidades e outras muitas de igual importância, que se manifestam no mesmo livro, convém muito que se não façam públicas, nem possam chegar à notícia das nações estranhas pelos graves prejuízos que disso podem resultar à conservação daquele Estado, da qual depende em grande parte a deste Reino e a de toda a Monarquia, como se deixa considerar (...) a riqueza do Brasil com as novas minas de ouro faz precisa toda a cautela e recato, pois só com a indústria e arte poderemos suprir e compensar a superioridade que nos fazem

muitas das nações da Europa nas forças marítimas e terrestres, cuja ambição se dispersa com a fama da abundância do ouro naquelas minas (Antonil, 1969, p. III).

Vamos começar pelo final da história: quando os capuchinhos foram retirados para Lisboa, segundo Nantes (*op. cit.* p. 18), eles se achavam encarregados das aldeias de Aracapá, São Pedro, São João da Rodela e Boldrina (mais tarde chamada Taypu). Barbosa Lima Sobrinho, que se encarregou de realizar as notas que acompanham a Relação de Nantes, no entanto, nos fornece outra informação: cita Poquim (Pacatuba), Aramurus (Traipu), Rodelas, Ilha das Vacas e Aracapá.

Esta Relação (1749) dá uma medida das aldeias que se encontravam incluídas na jurisdição de Pernambuco e que se localizavam na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rodellas. O que a torna significativa, para além do registro, é o fato de que, em todas as 12 (doze) aldeias, os índios aldeados são identificados como tapuias, o que representava uma denominação genérica, cujo significado vai se encontrar no nome que se segue, como, por exemplo, no do Pambu, os aldeados são tapuias cariris.

A Relação de Nantes (1979 – primeira edição de 1706) é extremamente interessante, porque encontramos registros preciosos sobre a ocupação do sertão do São Francisco, no final do século XVII. O autor chegou ao Brasil em 30 de agosto de 1671, tendo então seguido para uma aldeia a 70 léguas de Pernambuco, localizada numa nação de índios denominados Cariris, com os quais morava um missionário capuchinho, o padre Teodoro de Lucé. Nantes então ficou durante 8 (oito) meses nessa aldeia e ficou sabendo, por um índio, que havia no rio São Francisco uma grande quantidade de aldeias da nação Cariri e então transferiu-se para lá. Ele primei-

ro voltou até a capital, e só então partiu para o rio, acompanhado por um índio de 15 anos, que tinha demonstrado interesse em conhecer os cariris de outra região. Durante o início da sua viagem teve ele a companhia do padre Francisco de Donfront, que estava regressando da sua missão dos Rodelas.

O companheiro de Nantes, Anastácio d'Audierne estava estabelecido há menos de um ano entre os índios de uma nação denominada Aramurus, há 20 (vinte) léguas adiante do rio. Infelizmente, Nantes se exime de fazer uma descrição pormenorizada do rio São Francisco, dos índios que aí habitam nas margens do rio, porque o padre Francisco Lucé, capuchinho também, já tinha feito. Contudo, tal descrição perdeu-se e nunca pôde ser lida.

Na Relação, Nantes começa fazendo uma descrição de como era a nação dos Cariris, em que estado se encontrava antes do seu trabalho de catequização, para só então informar sobre o atual estado, após a conversão cristã. Fala então da religião, do governo e da dependência em que se encontravam dos augúrios. É uma descrição muito interessante, embora não muito extensa, e marcada pela visão de um padre católico preocupado em salvar as almas perdidas na ignorância e em fé errada. O que parece ser mais interessante para nós é a segunda parte, onde se descreve o processo de conversão:

(...) porque depois que aprendi, com muito esforço, a sua língua (...) eu lhes fiz ver tão claramente o absurdo de seus erros, a extravagância de seu culto e o horror de suas abominações, que eles mesmos ficaram surpreendidos e se envergonharam de suas tolices; assim, pouco a pouco as abandonaram; primeiro os que eram bem nascidos, abrindo mais facilmente o coração à graça, que em seguida fez maravilhas nesses bons corações, como uma semente numa boa terra; e nos outros com mais relutância;

por fim os últimos não se renderam senão aos castigos que lhes abriram os olhos (Nantes, 1979, p.8).

Nantes revela a admiração e o respeito que obteve junto ao grupo, pelo fato de possuir a escrita, e de como tal coisa significava uma diferença percebida pelos índios. Como forma de lhes facilitar a conversão a um modo de vida mais cristão, ele introduziu alguns elementos de governo, criando oficiais para a Igreja e para o Civil.

Após essa primeira etapa de trabalho, nas duas aldeias de Urapacá e Cavalo, Nantes parte para a fundação de outra aldeia. Ele passa então por Pambu, onde encontra com alguns moradores, que lhe solicitam a fundação de uma aldeia na ilha do Pambu, pois aí existia uma “bonita aldeia de cariris”. Ele, no entanto, termina optando pela fundação da aldeia de Urapacá, principalmente porque em Pambu ele sofreria de forma mais intensa a presença de proprietários e do gado, é o que se pode depreender quando lemos o texto escrito por Nantes (*op. cit.*, p. 35).

Passado algum tempo, em 1677, dois padres – possivelmente Carmelitas ou Capuchinhos Franceses – fundaram uma aldeia cariri na Ilha do Pambu. Basicamente sua relação vai informar das dificuldades em se realizar o trabalho, pois contava-se com a oposição sistemática dos sesmeiros e curraleiros, interessados em diminuir a autoridade dos padres, para, desta forma, obterem ascendência sobre os aldeados, o que permitia dispor de mão-de-obra e, também, mais terras.

Nantes diz que, na época da sua saída (em 1681), o frei Anasácio vinha queixando-se contra as atitudes de Francisco Dias D’Ávila, porque este estava interferindo na sua aldeia, qual seja, a situada na Ilha do Pambu. Da mesma forma que este informa que o Coronel Francisco Dias de Ávila tentou repetidas vezes levantar os índios contra sua missão, sem obter sucesso, embora criasse

situações extremamente delicadas. Como um dos exemplos que pode ser destacado, está a guerra mantida contra os Cariri de Canabrava. Esta guerra foi iniciada como uma reação à revolta dos índios do rio que tinham ficado com medo dos portugueses porque estes tinham aliança com os Tamaquiús, inimigos dos Cariris, prometendo-lhes os despojos da guerra. O que significava iniciar um conflito com os Cariri, produzindo uma guerra justa e dividindo os lucros com o grupo que tivesse auxiliado. Isto é, os saques, inclusive em escravos indígenas.

As missões dos Capuchinhos Franceses ficaram entregues aos religiosos de Santa Tereza, que foram rapidamente substituídos, a pedido de Garcia D’Ávila Pereira, pelos Capuchinhos Italianos.

A partir de 1683, são fundadas as aldeias dos Acarás e Procás. Em 1687, são fundadas duas aldeias de Quirirís, uma de Acarás e outra de Carurus. Entre 1690-91 os jesuítas possuíam 5 (cinco) missões no Sertão Alto do Rio de São Francisco.

A Missão de Rodelas teve uma vida curta e muito atribulada, pois situava-se em terras da Casa da Torre, o que produziu os mais duros embates entre a ordem e os herdeiros, de forma que, ao final, os missionários preferiram abandonar o trabalho neste trecho.

Em 1692, existia uma Residência no Rio de São Francisco, de onde se partia em visita para as outras aldeias, que eram em número de 5 (cinco) nas “ilhas e sertão do Rio S. Francisco”. O que a correspondência da época não informa é sobre quais eram os grupos indígenas aldeados, podendo ser, pelas referências esparsas, tanto os Moritisis ou/e Paiaiaás. Em 1694, esta Residência se desdobrou em duas aldeias: a de Rodelas e a de Ocarás, de onde se visitavam mais três aldeias não especificadas.

O governador geral do Brasil, em 1696, ordenou que se dessem as terras necessárias para o sustento dos índios e o superior das

missões de Rodela mandou cravar cruzeiros de forma a executar a ordem com relação às terras das aldeias de Zorobabé, Oacará e Curumambé. Como resposta a tal atitude, vamos nos deparar com:

No Rio de S. Francisco foram vexados os Padres Missionários e os Índios da Aldeia de Carurú pelos curraleiros vizinhos, por os Padres se recusarem a administrar os sacramentos aos que viviam impunemente em pecado público. Obrigados a buscar sítios diferentes para a Aldeia, onde pudessem tranquilamente servir à Deus e à salvação dos Índios, que lhes incumbia converter, andaram em vão mais de 200 (duzentas) léguas, entre idas e vindas para pedir socorro aos senhores das terras, contra os inimigos que confiavam na audácia sem se guiar pela razão (Leite, 1950, p. 299).

Os conflitos com os curraleiros, em especial, os da Casa da Torre e os seus rendeiros, redundou em troca de correspondência para as autoridades, tanto no Brasil, como também em Portugal, e em conflitos que implicaram a expulsão dos missionários, em 1698, das seguintes localidades: Missões da Rodela no Rio São Francisco, Aldeia de Zorobabé, Aldeia do Acará, Aldeia de Curumamba. Como resposta, o Rei, em Carta Régia ao Governador Geral do Brasil, mandou, neste mesmo ano, proceder a uma devassa contra os implicados, ao mesmo tempo que ordenou a devolução das aldeias e terras aos religiosos, mesmo antes de concluída a devassa. E, finalmente, em 1700 e 1703, os dois Alvarás que regularizam a situação dos aldeamentos com relação às terras:

(...) que por ser justo se dê toda a providência necessária à sustentação para os Índios e Missionários, que assistem nos dilatados sertões desse Estado do Brasil, sobe que se tem 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 dê uma légua de terra em quadra para sustentação dos Índios e Missionários (...) 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 for necessário para ajudar o seu sustento e para o ornato e custeio das Igrejas (Leite, 1950, p. 307).

Esse Alvará ainda dispõe sobre o número mínimo de casais em cada aldeia: no mínimo 100 (cem), além de que as aldeias se situariam onde os índios quisessem, desde que a Junta das Missões concordasse (ver Leite, 1950, p. 307).

O século XVIII, sobre tal aspecto, veio a ser marcado pela existência e atuação da Junta das Missões, que poderia ser identificada como o momento em que as Missões Religiosas e, posteriormente, laicas, conhecem um tipo de apogeu, seguido pela decadência, que foi registrada pelos diferentes cronistas e viajantes (Couto, 1757; Caldas, 1759; Vilhena, 1802; Menezes, 1814; Casa, 1813; Spix, Martius, 1823). E, também, nesse contexto é que se deu a expulsão dos jesuítas (1759) do território brasileiro, entre outras possessões portuguesas.

Freire (1906) informa que, em 1763, o diretor da Vila de Assumpção e das Missões de Pernambuco, invadiu com gente armada as missões de Rodelas, motivando um protesto por parte do governo da Bahia ao governo da capitania vizinha, marcando que o território de Rodelas, depois Comarca de São Francisco, pertencia à capitania da Bahia. No entanto, tal gesto de agressão foi motivado pelo capitão-mor de Rodelas, que tinha penetrado nas aldeias de Pernambuco, arrecadando índios para as missões baianas.

ter 6.000, 8.000, 10.000, 15.000 e mais de 20.000 cabeças de gado, donde se tiram cada ano muitas boiadas (Antonil, 1982, p. 200).

Antonil, em 1711, registra o seu espanto com a extensão dos currais existentes na Bahia e em Pernambuco, incluindo-os como terras propícias para o pasto. O que ele chama de sertão da Bahia inclui Pernambuco, com todo o trecho do rio São Francisco, chegando ao que é hoje o estado do Piauí, passando pelos Cariris (hoje é o estado do Ceará). Antonil calcula que devem ultrapassar o número de 800 (oitocentos) os currais que aí se localizam e que fornecem boiadas para o Recife, Olinda e outras vilas, e ainda fornece para as fábricas dos engenhos, que vão desde o rio de São Francisco até o rio Grande (Antonil, 1982, p. 200).

Ao mesmo tempo esse religioso registra uma peculiaridade do sertão do São Francisco e que chamou a atenção de quase todos os cronistas da época, que, para nós, se mostra fundamental: uma região tão extensa em termos territoriais encontrava-se quase toda ela em mão de duas famílias baianas: os D'Ávila, chamados senhores da Casa da Torre e os herdeiros do *mestre* de campo Antonio Guedes de Brito. A chamada Casa da Torre possuía 260 (duzentas e sessenta) léguas de terra pelo rio São Francisco e os herdeiros do *mestre* de campo possuíam 160 (cento e sessenta) léguas, partindo do morro dos Chapéus até a nascente do rio das Velhas. Antonil calculou que deveria existir aproximadamente 2 (dois) milhões de cabeças de gado no sertão do São Francisco, embora dever-se-ia atentar para a situação de que:

E nestas terras, parte dos donos dela tem currais próprios e parte são dos que arrendaram sítios delas, pagando por cada sítio, que ordinariamente é de uma légua, cada ano, dez mil réis de foro. E assim como há currais no território da Bahia e de Pernambuco, e de outras capitanias, de 200, 300, 400, 500, 800 e 1.000 cabeças, assim há fazendas a quem pertencem tantos currais que chegam a

Embora os jesuítas, a partir dos conflitos com os curraleiros e sesmeiros, tenham ameaçados abandonar o trabalho das missões, pois não recebiam garantias do desenvolvimento do trabalho, em 1700, examinou-se no Conselho Ultramarino uma descrição das Aldeias do Rio S. Francisco, onde são mencionadas as aldeias dos jesuítas nesse rio. São mencionadas uma a 11 (onze) léguas acima da cachoeira de Paulo Afonso, outra no sertão (cortado pelo rio das Rodelas), onde existia uma casa de Missão em Aldeia de Índio, da Companhia de Jesus, além das missões dos Capuchinhos Franceses, e uma dos Franciscanos, como também de duas casas de Missão, novas, em Aldeias de Índios, chamadas de Curral dos Bois e Os Cururus, aos cuidados dos jesuítas (Leite, 1950, p. 308).

Couto, em extenso trabalho, escrito em 1757 e publicado nos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, informa que, em 1530, o Rei deu a Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho, que travou uma longa e dura batalha com os gentios da costa, que foram açulados contra os portugueses por obra dos franceses. Vencidos os Topinambás, foi possível iniciar a colonização deste território.

Couto diz que o rio São Francisco era habitado pelos Caetés e Tupinambás, além dos Tupinaês, Amoigpyras, Ibyraras e outros: “De hua e outra parte o habitão os Caetes e Tupinambas; e pelo Rio assima Tupinaês, Amoigpyras, Ibyrararas, e outras muitas nações. No meyo da sua correnteza faz muitas Ilhas todas povoadas” (Couto, 1902/1904, p. 22).

Ficamos sabendo que, após a retirada dos Topinambás das terras litorâneas, muitos deles foram se assentar em várias par-

tes do sertão. A partir das conquistas do litoral, os portugueses começaram a entrar pelo sertão, criando gado e: “(...) os gentios conservarão ódio a estes os Topinambas se confederaram com os Xucurus, Panatés Icós, Icosinhos e Loremas para fazerem ataque” (Couto, 1902/1904, p. 28).

O Governador, ao ser informado de tal ameaça, acionou um morador – o Coronel Manoel de Araújo – que residia às margens do rio São Francisco, que foi encarregado de fazer guerra contra estes grupos. O resultado foi a destruição e fuga dos sobreviventes.

Depois de expor o processo de tomada da capitania de Pernambuco pelos holandeses e de como foi feita a retomada pelos portugueses, o autor passa a narrar a reconstrução da cidade.

Sobre as aldeias, o autor informa que são povoadas por inúmeros índios de várias nações e que muitas delas são povoações muito bem ordenadas, com suas ruas e praças. Algumas aldeias possuíam um Capitão-Mor com patente de Governador, e Capitão General, sendo todas regidas no espiritual pelos clérigos e religiosos. É interessante destacar que, nesse momento, existiam 27 (vinte e sete) aldeias em Pernambuco, sendo que 23 (vintae e três) ficavam localizadas no chamado sertão de Cabrobó, significando então uma concentração de indígenas bastante acentuada numa região onde a população era bastante reduzida. E, embora a atividade econômica principal – criação de gado – implicasse uma imobilização de mão de obra bastante reduzida, mesmo assim fazia-se necessário dispor-se de trabalhadores. Esta é uma questão que não pode ser descartada quando estamos pensando na situação das aldeias nesse trecho do São Francisco. Sabendo que muitas dessas aldeias surgiram a partir das concentrações indígenas pré-existentes, podemos aquilatar o grau de ocupação da região no momento anterior à sua conquista.

Finalmente, encontramos em Calmon uma lista das missões que se localizaram nas terras da Casa da Torre: com os jesuítas – Saco do Morcêbos, Canabrava e Natuba. Após a expulsão da ordem religiosa, passaram a chamar-se Nova Mirandela (freguesia em 1760, extinta em 1843), Pombal (freguesia em 1758) e Soure (vila em 1759, e freguesia desde 1698). Com os Franciscanos – Itapicuru de Cima (vila em 1728), Massacará (povoado, hoje, município de Cumbe), Jacobina (vila de áureas tradições, em 1722), Joazeiro (vila, em 1833, e cidade, em 1878), Sahi (primitiva sede do município de Jacobina). Com os Capuchinhos Italianos, Rodelas, no Pambu – (freguesia em 1714, distrito em 1724, vila em 1832). Com os Carmelitas – Maçarandupió, em Santo Amaro do Ibitanga. E Salitre, Santo Antonio do Urubú (freguesia em 1718, vila em 1746), Geremoabo (freguesia em 1718) e Inhambupe (vila em 1728) (Calmon, s/d, p. 115) (ver Quadro nº 2).

1.5 SOBRE O ALDEAMENTO DA ASSUNÇÃO

Voltando-se um pouco em direção ao aldeamento da Assunção, é possível se resgatar a informação de que se constituía numa aldeia de Cariris. O que não significa avançar no conhecimento, pois o que os registros informam é a respeito de uma possível unidade linguística.

Sobre os Cariri, o *Handbook of South American Indians* registra que se trata de uma família linguística distinta, compreendendo os dialetos Dzubukua, Kipea, Pedra Branca e Sapuya, sendo o último considerado o mais aberrante.

Não se tem certeza sobre a fundação da aldeia de Assunção, sendo como data citada o ano de 1722, tendo sido uma obra dos

missionários católicos. No entanto, pelo que lemos em Prat (1952) e Nantes (1979), a data provável recuaria ao final do século XVII, pois os Carmelitas entregaram suas missões aos Capuchinhos em 1701, e Nantes faz referência à fundação de um aldeamento na Ilha do Pambu.

Segundo Hohenthal (1960), partindo-se da documentação disponível, não é possível responder a muitas questões importantes a um pesquisador dos grupos indígenas localizados nesta região, de modo que “Provavelmente jamais se saberá qual teria sido o número de aborígenes no vale do Rio São Francisco. Antigos relatos silenciam sobre a questão, ou dão apenas informações incompletas e tão exageradas que se tornam inacreditáveis” (Hohenthal, 1960, p.53).

Prat (1942, p. 110-11) se encarregou de fazer a história das missões Carmelitas no Nordeste. Faz referência ao termo da Junta das Missões em 08.06.1713, o qual explicita que, desde a chegada desta ordem à Pernambuco (1680), eles foram incluídos no serviço de catequese dos índios, até que, em 1701, tiveram a administração de todas as missões dos índios situadas nos sertões do Rio São Francisco, em número de onze, entregues aos Padres Capuchinhos. Eram quatro as missões pertencentes ao Bispado da Bahia e sete ao Bispado de Pernambuco, ficando estas localizadas na Ilha do Pambu. Após as perdas sofridas, esta ordem não se dedicou mais ao serviço de doutrinação dos índios.

Galvão (1908, p. 38), ao escrever o verbete sobre a Ilha [do Pambu], diz que a aldeia da Assunção tomou este título em 1722, e que foi constituída em vila no ano de 1761. As esparsas informações encontradas sobre as décadas seguintes apontam, segundo o autor, para a diminuição de sua população (em 1716, possuía mais de 100 fogos e mais de 270 casas; em 1789, possuía 400 pessoas; em 1817, possuía 154 indígenas; e, em 1853, possuía 620 índios) e

a destruição das construções como decorrência da enchente de 1792. Embora não tenhamos dados sobre a população indígena em 1852 em Pernambuco (ver fotografias de nº 7, 8 e 9, com registros atuais das ruínas da Igreja localizada na Ilha da Assunção), podemos especular sobre a relação entre a escala das construções hoje em ruínas e a população que aí pode ter vivido em momentos anteriores, inclusive de origem indígena. (ver fotografias de número 7,8 e 9 com registros atuais das ruínas da Igreja).

FOTOGRAFIA 07 – PAREDE LATERAL DA IGREJA, COM VISTA PARCIAL DO CEMITÉRIO INDÍGENA.



Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 08 – PAREDE LATERAL DA IGREJA,
COM VISTA PARCIAL DO CEMITÉRIO INDÍGENA.



Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 09 – PORTAL,
ENTRADA LATERAL DAS
RUÍNAS DA IGREJA.



Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 10 – VISTA DA ILHA DA ASSUNÇÃO, À DIREITA.



Fonte: Registro da Autora.

Vejamos o que nos diz Costa (1954, v.VI, p. 227) sobre a ilha da Assunção:

SETEMBRO, 23 (1761) – Instalação da vila da Assunção na ilha deste mesmo nome, situada no rio São Francisco (...) A povoação tinha então 270 casas de habitação, reunidamente, das aldeias existentes do Pambu, Sorobabé, Axará e outras, e foram assinadas por termo da vila, todas as ilhas desde a de Verge, pelo rio acima, até a das Vacas, compreendendo as margens do rio de um e outro lado. A ilha da Assunção chamou-se antigamente do Pambu, onde teve começo de um aldeamento ou missão de índios tapuias nos primeiros anos do sé-

culo XVIII, o qual foi removido para a ilha da Várzea, até que em 1761, com a criação da paróquia e da vila voltou para a de Pambu, por ser maior e mais fértil, tomando então o nome da Vila da Assunção, do Orago da sua paróquia.

Ficamos sabendo então que as aldeias do Pambu e da Assunção existiram antes de 1761 e que foram reunidas numa só aldeia. Daí encontrarmos, após tal momento, referências exclusivas à Aldeia da Assunção.

Casal (1817), em sua Corografia, informa que:

A Vila de N. S. da Assunção, que tomou o nome da padroeira da sua matriz, e cujos habitantes, em número de 154 vizinhos, todos indígenas, pescam, caçam, cultivam mandioca, milho, melancias, hortaliças, e algodão, está na extremidade ocidental duma ilha, que tem 5 léguas de comprimento e fica outras tantas abaixo da precedente (...) defronte está o mediano arraial, e julgado de Quebrobó, com uma igreja matriz de N. S. da Conceição, cujos paroquianos, em número de 1827 vizinhos de todas as complicações, vivem pela maior parte dispersas pelo seu vasto termo. Algodão e gado fazem a sua riqueza (Casal, 1976, p. 269).

Da mesma forma que esse processo de decadência da pecuária nordestina ocorre na passagem dos séculos XVIII e XIX, esse fenômeno pode ter implicado uma diminuição da pressão sobre as terras necessárias para a expansão dos rebanhos. O que poderia servir como um dos elementos explicativos na manutenção dos moradores do aldeamento e, por conseguinte, da presença dos aldeados da Assunção.

Quando paramos para analisar a correspondência mantida entre os moradores (os índios da aldeia da Assunção), funcionários, Diretoria de Índios e o Governador da Província, destacamos as questões que são colocadas. Vejamos: carta do Diretor em resposta à carta do Mayoral da Aldeia, em 26.10.1857 sobre a impossibilidade de se nomear um Capitão para a aldeia, explicita providências possíveis; carta nomeando um Diretor Parcial dos Índios para a Aldeia, em 15.07.1860; carta mandando cumprir ordens Imperiais, que permite a manutenção de um morador em um sítio na Aldeia; ofício do Governador ao Diretor Geral dos Índios, demitindo o Diretor Parcial dos Índios da Aldeia e nomeando um substituto, em 12.12.1860; ofício do Governador ao Diretor Geral dos Índios, em 18.07.1863, nomeando um Diretor para a Aldeia.

Localizamos um documento bastante danificado, de 1853, no qual se comentam queixas dos moradores da Aldeia; no mesmo ano, temos outro documento que também está em precário estado de conservação e que informa o número de moradores da Aldeia – 620 índios – e relata o procedimento da Câmara Municipal que vem esbulhando os índios de parte da terra da posse da Aldeia, afirmando que a extensão real parecia compreender a área de 3 léguas em quadro. Propõe que a terra usurpada seja paga por uma determinada quantia, que se aproveite as habilidades dos índios deste aldeamento no que diz respeito à navegação, através da constituição de uma colônia militar para a formação de trabalhadores e que, para isso, seria necessário demarcar as aldeias, evitando-se assim a usurpação e os conflitos.

Em 14.08.1857, o Mayoral da Aldeia escreve pelos demais índios da aldeia para relatar e pedir providências sobre as extorsões violentas que eles vêm sofrendo – “esterminadora perseguição que continuam sofrendo”. O relato diz que, após a Independên-

cia do Brasil, os poderosos daquele sertão decidiram apossar-se da Ilha e gozarem as vantagens que ela oferece. E, finalmente, em 15.01.1870, um abaixo assinado dos índios da Aldeia, protestando novamente contra as perseguições que vêm sofrendo e o processo de desorganização por que passa a aldeia, alegando que tudo acontece porque estão sem um diretor parcial “que se preste a pugnar pelos seus Direitos e posses antigas, já perante as justissas ordinárias, já privando as notificações para os servissos da guarda nassional”.

O que podemos depreender de tal correspondência é que a aldeia, durante quase todo o século XIX existiu e persistiu, afligida por problemas que revelam um processo de disputa entre seus moradores e os chamados poderosos de Cabrobó. Até a última correspondência trocada e arquivada, não encontramos nenhuma referência ao poder ou direito da Igreja Católica sobre as terras do aldeamento. O que significa que, entre 1870 e 1920, as relações foram alteradas de forma significativa, pois é baseando-se na alegação do Bispo de Pesqueira que o Cartório da Comarca de Belém do Cabrobó lavra a escritura de compra e venda de toda a ilha da Assunção.

Outro ponto que nos parece interessante destacar é que a disputa que envolveu, por um lado, os índios da Assunção, e de outro, os poderosos – autoridades e/ou proprietários de terra – da região, implicou não só o controle sobre a terra, mais também o controle sobre o rebanho existente e que pertencia ao aldeamento, como também a possibilidade de utilização dos índios enquanto à mão de obra escrava ou servil. É o que consta na carta do Mayoral da Aldeia em 14.08.1857, já citada, em que ele diz:

(...) e finalmente tem chegado a sorte dos infelizes Índios a ponto de serem tirados da aldeia e mandados como presentes para a cidade aos Amigos

das autoridades do termo e prestando-se os Índios a todas as diligências da Polícia são mandados escoltados presos sem lhe dar ao menos huma etape para se alimentarem tendo os suppes. representado ao Diretor da Aldeia ele tem respondido que precisa de Ordem superior para das as providências que os suppes. implorão e por isso recorrem a N. S. a quem compete a defeza dos infelizes indiose devendo constar do Relatório do Diretor a verdade do que os suppes. tem representado.

O diplomata e explorador inglês Sir. Richard F. Burton, durante a sua permanência no Brasil percorreu o rio São Francisco (1867), da sua nascente até Alagoas, tendo escrito um diário de viagem. Nele, encontramos um pequeno registro sobre a Ilha da Assunção:

Desembarcamos na Ilha da Assunção para ver a igreja, parte de cujos tijolos atravança a praia em grande massa. Não poderá salvá-la. Em 1852-54 ficava a 51 pés da corrente, que agora desnudou o lado sul. Foi construída em 1830 por um cidadão de Cabrobó, cujo nome foi esquecido² (...) os moradores reuniram-se para ver-nos. Parece que, inclinados à belicosidade, vieram com facas, e arcos e flechas diminutas. Todos os velhos selvagens morreram. O que resta é uma raça mestiça, cujo cabelo encaracolado vem da África (1980, p. 217-218).

É bastante interessante pensar que, na virada do século XIX para o XX, com a instauração da República, o problema que se

[2]. Parece-nos que Burton confundiu-se ao descrever as ruínas da igreja existente na ilha. Pois, durante o trabalho de campo por nós desenvolvido, encontramos as ruínas descritas e que foram identificadas por Costa, Galvão, Pierson, dentre outros, como construção típica do século XVIII e que, provavelmente, foi destruída pela enchente de 1798.

configurou para os aldeados da ilha da Assunção implicou a legitimidade da posse mantida sobre a terra, no tipo de atividade desenvolvida e, principalmente, sobre o que pertencia legitimamente ao grupo, assim como o que pertenceria a outrem (tanto pode ter sido a Comarca, como a Igreja), de forma a ser constituída em mercadoria passível de se colocar no mercado.

CAPÍTULO 2 - A TRAJETÓRIA DE ACILON CIRIACO DA LUZ

2.1 SITUAÇÃO ANTERIOR: A QUESTÃO DA TERRA

Como foi comentado no capítulo anterior, a Ilha da Assunção foi alvo de registros por parte de diferentes agentes: viajantes, missionários e encarregados administrativos. Em todos estes registros, vamos encontrar um denominador comum: a informação sobre sua situação privilegiada. O que pode ser traduzido em uma constatação simples, a existência de uma extensa faixa de terras (aproximadamente 6 mil hectares) com acesso à água, presente numa região onde a ausência desta implicou e implica, até hoje, uma situação de dificuldades para a fixação humana, com todas as atividades decorrentes disto.

A terra, com todos os conteúdos presentes ao longo de diferentes discursos, sempre se colocou como o elemento de destaque presente na formação do aldeamento, do povoado e da vila da Assunção. Da mesma forma, vamos encontrar a terra colocada como o elemento aglutinador, ao redor do qual um grupo fez gestões junto ao antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O que pretendemos neste item é, antes de tudo, arranjar algo como uma cronologia de registros e incidentes, ao redor do qual os Turká vieram se movimentando ao longo da sua história.

Nossa preocupação é, antes de tudo, perceber as situações vividas num determinado momento, o que podemos registrar entre o momento em que a Diretoria de Índios, criada em 1846, foi formalmente extinta (1872) e o primeiro movimento feito pelos Turká, em busca do reconhecimento da sua situação de remanescentes indígenas (segunda metade da década de 1940).

Numa carta datada de 14 de agosto de 1857, o Mayoral da Aldeia da Assunção registra diversas queixas, especificando que, após a Independência do Brasil, pessoas poderosas da região aposaram-se da Ilha, tornando-a a Sede da Freguesia e sem título legal considerou-se a melhor parte da Ilha patrimônio da Comarca. Após a transferência da Sede da Ilha para Cabrobó, a Comarca Municipal fez arrendar, por 9 (nove) anos, toda a Ilha e o grupo de ilhotas a ela pertencente, ficando os índios dependendo de favor dos rendeiros para poderem manter as suas criações unidas e plantarem para a sobrevivência. Para completar o processo, o Juiz Municipal mandou colocar em hasta pública o gado dos índios e promoveu perseguição e escravização dos índios da Ilha.

O que vem funcionando como um marco nesta pesquisa é a venda realizada pelo então Bispo de Pesqueira, em 1920, de toda a Ilha da Assunção, para alguns proprietários. Acompanhando o processo existente na Fundação Nacional do Índio (Funai), que remonta ao SPI, podemos resgatar um pouco desta situação. A ilha foi vendida baseando-se na afirmação, não comprovada, de que esta pertenceria ao patrimônio da igreja matriz, de onde seria passível de sofrer alienações. No entanto, não se teve o cuidado de exigir nenhum documento que atestasse tal situação. A venda foi efetivamente realizada por um procurador oficial do Bispo e os novos proprietários receberam escrituras da compra realizada.

No entanto, vamos nos deparar com duas questões. A primeira diz respeito a um suposto relatório realizado pelo funcionário do SPI, o Dr. Antonio Vianna Estigarríbia, segundo o qual a situação dos índios moradores da Ilha da Assunção teria sido “resolvida” através de gestões feitas pelo referido funcionário junto ao governo estadual. Chamamos este relatório de suposto porque a sua existência só é atestada pelas alusões feitas. Objetivamente ele não foi localizável desde 1949. A existência do relatório é lembrada por Rondon, durante as novas gestões realizadas pelo SPI na década de 1940. A tentativa nesse momento foi a de resolver a situação da terra pela verificação da legalidade dos títulos de propriedade da Ilha da Assunção. Investiu-se na Anulação da Venda e Reintegração de Posse, via ação judicial. Um ponto que nós destacamos é o fato de o SPI, em 1920, aparentemente, ao ter resolvido a situação dos índios da Ilha da Assunção, não ter se proposto nenhum tipo de ação de acompanhamento ou suporte ao grupo. Pelo que é possível ser resgatado desse período de atuação do SPI, esta prática não foi usual. Um grupo indígena, mesmo quando não era assistido através da instalação de um Posto Indígena, recebia atenções diversas ao longo do tempo. No entanto, no caso dos Turká, os acontecimentos revelaram uma situação inversa.

A segunda questão não sabemos se poderia ser assim chamada. Através da memória oral dos informantes mais idosos, ou mesmo utilizando os parcos registros escritos encontrados, não é possível detectar nenhuma alteração significativa entre os anos de 1920 até o final da década de 1930. Os recibos de pagamento de foro permaneceram e as disputas em torno da terra só vieram a se estabelecer no decorrer da década de 1940.

Como exemplos destas cobranças, transcrevemos alguns dos recibos encontrados, que abrangem o período com que estamos lidando, destacando-se o fato de que, nesta série de recibos, é possível perceber que, tanto antes da venda efetuada em 1920, como já em 1932, o teor e a forma destes não aponta nenhuma disparidade. O único comentário pertinente é que se percebe um aumento de 100%, de 1911 a 1932, no preço do foro. Além do que, nos recibos referentes à época anterior à venda da Ilha, eles são assinados pelo “Fabriqueiro”. O termo remete à função exercida pelos padres enquanto administradores do patrimônio da Igreja. Encontramos no livro referente aos negócios da igreja matriz de Cabrobó, do ano de 1927, a seguinte anotação: “O patrimônio da Igreja é negociado pelo Fabriqueiro, sendo este responsável pela Fábrica da Matriz... Provimto de Fabriqueiro – Fabriqueiro da Matriz e Cappellas da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Cabrobó, a qual ocupação exercerá à bem e fielmente como convém ao serviço de Deus e da Igreja cumprindo exactamente o Regulamento de Fábrica deste Nosso Bispado, na parte que lhes toca pelo que receberá às bênçãos de Deus e as Nossas”. Em conversa mantida com o padre que hoje ocupa a Igreja de Cabrobó, fomos informadas da manutenção deste termo – Fabriqueiro – nos contratos de arrendamento que são mantidos atualmente pela igreja.

Outro ponto a ser ressaltado é o que diz respeito à localização destes recibos. Encontramos 45 (quarenta e cinco) recibos, sob a guarda de duas descendentes dos “foreiros”, além de ter encontrado alguns com a esposa de Antonio Cirilo. Todas essas mulheres são analfabetas e guardam estes papéis como papéis muito importantes, já que servem para provar há quanto tempo são moradores daquele trecho. Esta noção da importância dos papéis lhes foi transmitida pelos seus parentes mais antigos e demonstram que

se associou há muito tempo ao grupo. Por outro lado, revela também a dificuldade de se reter determinados tipos de informações, pois eles não sabem “de memória” o que está escrito, apenas, como já foi dito, que servem como provas de antiguidade e residência. Esta questão: os recibos de pagamento de foro, abre o campo também para o fato de que apenas algumas famílias efetivamente se encarregam de amearhar e transmitir traços escritos a respeito do próprio grupo. Pois foi junto à filha e à sobrinha de Acilon, e à esposa de Antonio Cirilo que encontramos papéis importantes para a nossa pesquisa.

Receita da Fábrica da Matriz, nº 142, RS. 3000.

Pagou o Sr. José Ciriaco da Luz, morador em Camaleão a quantia de três mil réis, de um cercado na Ilha Assumpção (ilegível) correspondente aos anos de 1908 a 1909. Cabrobó, 28 de dezembro de 1909. O Fabriqueiro. (assinatura ilegível)

Receita da Fábrica da Matriz, nº 10, RS. 1500.

Pagou o Sr. José Ciriaco da Luz (ilegível) a quantia de hum mil réis e quinhentos reis que ficou lançado às fls... do livro de Receitas da Fábrica da matriz de Cabrobó correspondente ao ano de 1910. Cabrobó, 28 de dezembro de 1911. O Fabriqueiro. (assinatura ilegível).

Receitas das Rendas da Ilha ‘Assumpção’

Pertencente a João Parente de Sá.

Nº 165 RS. 3\$000

Receita da Fábrica da Matriz, nº 142, R\$. 3000.

Pagou o Sr. José da Luz, morador em Ilha Assumpção a quantia de trez mil proveniente de 3 cabras o correspondente ao ano de 1932. Cabrobó, 4 de julho de 1932. O Procurador, (assinatura ilegível).

Receitas das Rendas da Ilha 'Assumpção'

Pertencente a João Parente de Sá

Nº RS \$

Pagou o Sr. José da Luz, morador a Ilha Assumpção a quantia de 10000 mil réis proveniente de seu cercado correspondente ao ano de 1933. Cabrobó, 19 de janeiro de 1935. O Procurador, Alexandre Parente.

Uma das conclusões possíveis de se retirar, a partir destas questões, é de que a venda, ao ser efetuada, não implicou, no decorrer de algumas décadas, alterações significativas para aqueles que viviam nas terras da ilha. É possível construir tal explicação fazendo referência à relação mantida por muitas comunidades¹ com a terra.

No decorrer de gerações, determinados grupos humanos vivem toda a sua vida numa relação de extrema intimidade com o seu território. Logo, não se coloca para estas populações questões como titulação, posse e correlatos. Da mesma maneira, pensamos que o pagamento do foro, que efetivamente foi vivido pelos Turká, não implicou uma relação efetiva de foreiro ou posseiro, como é visto em outros contextos.

O que nos parece que ocorreu foi uma relação de “dívida para com a Santa”, reconhecida até hoje como a legítima proprietária de toda a Ilha. Partindo desta realidade, os Turká sempre se co-

[1]. O uso do termo comunidade aqui está sendo pensado a partir de Weber (1977, p. 315), onde se diz que a ideia de comunidade remete a sentimento subjetivo da existência de uma vinculação num grupo distinto e onde se está unido a uma atuação qualquer (geralmente política). Nesse sentido, o grupo étnico é um momento da comunidade, pois ele crê num parentesco de origem. A comunidade pode criar sentimentos coletivos que subsistem depois de ela ter desaparecido e que são sentidos como étnicos. O sentimento de unidade étnica transcende a presença de qualidades distintivas claras.

locaram como os “filhos da Santa” (convertidos à civilização), que mantinham uma relação de subordinação para com os padres – representantes da Santa – e desta forma o foro era destinado ao uso deste patrimônio, não entendido como um direito de propriedade. Não chegaríamos a caracterizar esta terra enquanto uma terra de Santo (ver, por exemplo, o trabalho de Doris Rinaldi), pois, na verdade, a remissão remete-se à um outro universo de relações.

Um dos elementos que serve para apoiar este caminho adotado por nós é de que a Ilha existia mesmo antes de ser uma Ilha, e ainda neste momento os moradores são reconhecidos com os ascendentes dos atuais Turká. O papel da Santa é o mesmo – guardada as devidas proporções – que aquele ocupado pela lendária Dona Brígida, que conseguiu convencer os bravios da necessidade de se dar uma morada digna para a imagem de Nossa Senhora da Assunção. Antes de citarmos o depoimento de duas informantes, faremos uma pequena observação. Os Turká, quando falam sobre o passado, remetem-se à um primeiro momento, chamado de antes do dilúvio, quando a terra era ligada ao Estado de Pernambuco, e o rio São Francisco os separava do atual estado da Bahia. Esta narrativa não é passível, partindo-se dos informantes, de ser situada em termos de uma datação histórica mais precisa. Então, ocorreu um dilúvio que provocou a separação deste pedaço de terra, criando-se, assim, a Ilha, ainda não conhecida como da Assunção. Após o dilúvio, apareceu uma mulher branca, que sabendo da existência de uma imagem da Santa – Nossa Senhora Rainha dos Anjos – conseguiu convencer os índios – que eram brabios e ignorantes – de que a Santa merecia ser colocada dentro de uma construção e não ficar numa palhoça. Assim, Dona Brígida (que alguns dizem que era Brígida de Alencar) fez com que a grande

igreja – hoje em ruínas – fosse construída e os índios passaram a viver com os padres dentro da Ilha. Na cidade de Cabrobó existe, ainda de pé, a antiga igreja matriz, construída em 1847, graças à generosidade de Brígida de Alencar. Alguns Turká tendem a associar as duas construções como sendo resultantes da mesma Brígida. Acontece que a igreja construída na Ilha da Assunção remonta ao século XVII, pois a ruína desta construção iniciou-se com uma grande enchente em 1698. Quanto à sua origem, nada mais nos foi possível descobrir.

O pai do meu pai, quando era um marrotezinho² e andava com o pai dele por aqui. Ele contou p'ro meu pai, eu mesma num ouvi porque num alcancei ele (...) que essa ilha era toda da Santa e que ela possuía muito gado e que os boi era tudo marcado com uma cruz que era a marca da Santa. Nesse tempo tinha muita cana, engenho de fazer rapadura e que se vivia sem pagar nada (...) ele contava que antes dele aqui foi muito rico e tinha sobrados [construções que possuem dois ou mais andares], curral cheio com o gado da Santa, polícia, cadeia e casa de assembleia (...), não, ninguém alcançou a Igreja em pé, porque isso foi dos tempos dos antigos (Maria Lucinda, 60 anos).

(...) minha avó contava que os índios da ilha tinham muita religião (...) as mulheres viviam por debaixo dos pés das ingazeiras, catando os piolhos das crianças, enquanto os homens iam pescar no rio. Elas ficavam o dia todo passando óleo de peixe nos cabelos e faziam tudo quanto era panela de barro e teciam panos. Elas eram mulheres grandes, com os cabelos bem pretos, compridos e bem pesados. As mulheres eram todas ignorantes que colocavam

sarro de cachimbo [trata-se do resíduo do tabaco queimado] no umbigo das crianças quando nasciam (...) Os homens faziam canoa e viviam pescando e criando boi e cabra, porque não gostavam de plantar (...) eu acho uma vergonha quem tem pedir, dizendo que é índio, é por isso que eu não peço nada (Maria de Lurdes, nascida na Ilha da Assunção e vivendo na cidade de Cabrobó, 41 anos).

O segundo relato, de Maria de Lurdes, é muito importante, pois não só remete para a questão aqui tratada, mas também porque ele nos foi concedido para marcar a sua situação diferencial com relação aos Turká que moram na Ilha. Em primeiro lugar poderíamos identificar a informante como uma mulher que fez uma trajetória ascendente socialmente, de forma que, hoje em dia, tal trajetória leva-a à fazer questão de não só não reivindicar a identidade indígena, como também tecer críticas aos que assim procedem, pois, no seu raciocínio, esta identidade destina-se apenas aos que, nada possuindo, podem, através dela obter concessões junto à FUNAI. Desta maneira, é importante não se realizar uma operação de separação no seu discurso, embora ela esteja falando de duas coisas distintas. Uma última questão deve ser abordada, quanto a este depoimento, pois Maria de Lurdes, embora não estivesse morando na Ilha, na época em que a FUNAI começou a distribuir os lotes de terra, realizou uma demanda para obter um determinado lote. Hoje em dia, é possível ouvir-se relatos dentro da Ilha, sobre esta tentativa fracassada e o porquê de o grupo ter impedido tal coisa. Da mesma forma, Maria de Lurdes, quando é instada a falar, defende o seu ponto de vista, alegando que a sua avó foi nascida e criada dentro da Ilha da Assunção, sua mãe cresceu ali dentro, só tendo saído na época em que a CRC comprou uma

[2]. O termo marrotezinho significa um pequeno bezerro, fazendo-se aí a associação com o ciclo de crescimento humano e o do gado.

gleba. E que ela, por ser uma pessoa empreendedora, poderia ter empregado alguns índios nas suas plantações.

Os Turká não dispõem de nenhum relato que explique como a imagem da Santa apareceu no interior da Ilha. Como também não explicitam de que forma se configurou o patrimônio da Santa – a própria Ilha, as construções que existiram, o rebanho e os paramentos constituintes da Igreja –, estas são questões que não se colocam para a memória do grupo. Antes são indagações feitas por nós, na busca da reconstrução – num primeiro momento – de uma história linear e encadeada, que explicitasse a entrada e saída de cada um dos atores históricos, presentes num modelo de tipo ideal: grupo indígena, missionários, funcionários estatais.

Neste momento, parece-nos que mais importante e significativo é tentar compreender como um grupo específico constrói sua história, atentando para os momentos e elementos destacados. Desta forma, deparamo-nos com dois níveis de realidade, ou com duas situações. O primeiro, que chamaremos de nacional, é onde vamos nos deparar com a criação de agências governamentais, com a edição de atos, regulamentos, leis e correlatos, além dos circuitos que pressupõem conhecimentos formais que não são acessíveis a toda população.

O segundo nível é o que vamos chamar de local, onde grupos efetivamente vivem, muitas vezes sem sofrer diretamente ações do primeiro. É claro que estes dois níveis interagem, no entanto, achamos que esta realidade necessita de uma atenção mais cuidadosa, pois a passagem do primeiro para o segundo não é dada automaticamente, além do que, neste segundo nível, as ações são compreendidas e explicadas, partindo-se de outros referenciais não percebidos no primeiro.

Desta maneira, tanto a extinção da Diretoria de Índios como a venda – escriturada – de toda a Ilha, pode não ter implicado a desestruturação de uma comunidade indígena. Pelo contrário, o que encontramos foi uma reação articulada a partir do momento em que as relações até então presentes passaram por alterações significativas. A partir do momento em que os ditos proprietários, percebidos até então como cobradores de foro (em nome da Santa), tentaram exercer os seus direitos de cobrança monetária com aumentos não tradicionais, deslocamentos/expulsões de moradores, utilização dos terrenos até então reservados para o plantio de vazante, como pastagens para os seus rebanhos, os moradores reagiram, buscando o que se pode caracterizar como direito ao território ocupado pelos antepassados, até onde a memória conseguia alcançar.

Neste processo de enfrentamento, os moradores, através de um deles, resgataram/(re)construíram toda uma história de unidade coletivamente existente. A aldeia que existiu naquele trecho do rio São Francisco, seus sentimentos de descendência de índios brabios foram trazidos para um primeiro plano, de forma que, aos proprietários só restou o espanto de repentinamente terem se visto numa situação em que até onde podiam lembrar só possuíram foreiros e agora passaram a ser acusados de ocupantes de um território legitimamente possuído pelos aldeados.

Dentro desta situação, a questão e os conteúdos priorizados passaram e passam necessariamente pela relação com a terra a partir de uma identidade assumida coletivamente.

Através de alguns depoimentos é possível se reconstruir estes dois momentos, que só se configuram como tal, no escopo desta tentativa de análise da situação presente neste grupo.

(...) o Coronel Otacílio, de Juazeiro da Bahia, dis-

se que dava 60 contos pela Ilha, só que tinha que receber a Ilha desabitada. O Bispo não aceitou e preferiu vender por 40 (quarenta) contos, mas deixando os moradores.

O Coronel Dom João nunca mexeu com ninguém. Até que sua filha casou com Pereira Dum e quando entraram no espólio ele começou a juntar o direito dos cunhados e a amealhar o mais de terra, até ficar dono da ponte até a Ilha da Lama. Então, ele (Pereira Dum) começou a soltar o rebanho em cima das roças de vazante dos moradores, e começou a sacudir o povo daqui (...). Foi aí que o Acilão (Acilon) começou a sacudir o povo daqui (...). Foi aí que Acilão (Acilon) começou a arrebanhar os caboclos daqui e foi até o Rio de Janeiro (...). Ele (Pereira Dum) era gente muito ruim, que quando viu que perigava perder a terra p'ra nós, foi e começou a vender a terra, só que não p'ros que moravam nela. (Joaquim Gavião, nascido em 1914, morador até hoje na Ilha da Assunção).

O que vale a pena destacar, quanto ao depoimento deste informante, é o fato de ele ser contemporâneo ao período que nos interessa e que a sua história de vida é privilegiada, já que, aos 13 (treze) anos, teve que assumir a direção da sua casa, por ocasião da morte do pai. Então, em 1927, ele começou a lidar diretamente com todos os aspectos que aqui nos são tão importantes. Ele nos diz que nunca viu seu pai pagar foro a ninguém da Igreja e que o pagamento de foro sempre ocorreu todos os anos, e versava sobre a utilização de trechos no interior da Ilha, para a criação de animais (os chamados cercados nos recibos). O valor sempre foi muito pequeno, não pesando no cálculo da sobrevivência familiar. O que significa que, embora ele soubesse e trabalhasse com

a informação da venda realizada pelo Bispo, isto não significava que era a Igreja percebida enquanto proprietária ou mercedora dos foros pagos anualmente.

Este processo teve que ser feito utilizando só as memórias dos informantes, pois toda a documentação localizada na igreja matriz de Cabrobó não se remete a este período, e nos foi dito que boa parte dos livros mais antigos foram perdidos em decorrência de um incêndio ocorrido na década de 1960.

2.2 OS DIFERENTES RELATOS SOBRE ACILON CIRIACO DA LUZ

Não gratuita e casualmente, vamos nos deparar com o aparecimento de Acilon Ciriaco da Luz e o seu processo de desencantamento da aldeia. Pois tal personagem apareceu conectado a este processo de expulsão de uma comunidade, baseando-se para tal em direitos que passaram a ser questionados, tendo-se como elemento principal a tradição. Vale a pena fazer um apanhado geral e não detalhado da história de Acilon. Ele era um membro de uma família antiga da Ilha, casado e sem possuir nada que o destacasse dos outros. Num determinado momento, ele começa a sofrer um processo de ruptura física e mental e é instruído a realizar determinadas ações para que pudesse sobreviver juntamente com os outros (ver fotografia número 11, que vem a ser um registro do período em que Acilon, ainda vivo, lutava pelo reconhecimento da Aldeia: é importante ressaltar que de Acilon não foi possível localizar nenhum registro fotográfico).

FOTOGRAFIA 11 – REGISTRO DOS ASSIM CHAMADOS CABOCLOS DA ASSUNÇÃO, PROVAVELMENTE DA DÉCADA DE 1940.



Fonte: Autoria desconhecida, obtida durante a pesquisa realizada.

Chamamos a atenção para o fato de que isto não ocorre de uma só vez, pois Acilon foi um elemento rebelde às verdades ditas pelos encantos, de forma que podemos destacar um processo de punição e expiação, seguido de aceitação e conversão daqueles que estavam ao seu redor.

Na memória de diferentes informantes, inclusive de familiares, o que se destaca é a capacidade adquirida por Acilon de tirar toantes diferentes/originais e encantadores, a cada vez que era realizado um *toré*, de forma que aqueles que iam apenas porque era uma possibilidade de diversão, sem nenhum compromi-

so, começaram a ficar encantados com isto e passaram a ouvir a mensagem enunciada por Acilon, mas dada, na verdade, pelo primeiro capitão da aldeia, que dizia que ali era lugar de aldeia. Que ali tinha sido a aldeia mais rica de toda a região e que todos eles eram “indescendentes” dos brabios. Desta forma foi dada uma nova identidade a todos, isto é, eles passaram a se ver como os caboclos da Ilha da Assunção.

Durante a segunda ida a campo, em visita feita a um conselheiro tribal, conversamos sobre a história do grupo e da luta para se permanecer na Ilha. Registramos no diário de campo as referências feitas a Acilon, descrevendo que este foi Capitão porque os encantos o consagraram e por isso era seguido, já que se tornou possuidor da luz. Após alguns dias, em visita realizada à casa do cacique, conversamos com o pajé que conheceu Acilon e disse que tio Acilão ficou doente, e, depois da doença, desencantou a aldeia e começou a trabalhar. Logo após a visita realizada ao Conselheiro Tribal, citado acima, conversamos com uma viúva que relatou as suas lembranças de Acilon, afirmando “Eu não nasci na Ilha, embora tenha vindo para cá muito nova. Eu participei do trabalho de Acilon (particular), só que eu não sou cabocla, sou é aldeada, pois eu moro na Ilha desde pequena e eu casei com um homem daqui, nascido aqui”.

Esta diferenciação lhe foi ensinada por Acilon, e, segundo seu depoimento, há tempos um doutor de Recife, quando conversou com ela, disse para não fazer tal coisa, pois são todos caboclos e, também, aldeados. É importante destacar as duas categorias postas no relato da informante: caboclo e aldeado. A primeira remete para um universo de relações em que se acentua a filiação à condição indígena, com as especificidades da região. Isto significa que o índio tem sido tratado no Nordeste como um elemento racial

e culturalmente miscigenado, merecedor, conseqüentemente, de uma identidade menor, qual seja, a de caboclo. A segunda categoria remete para o universo espacial, pois este caboclo é fixado/integrado a um determinado espaço – o da aldeia indígena. Remete-se também para a presença ao longo dos séculos XVIII e XIX nos descimentos e fixação dos grupos indígenas em uma só residência – os aldeamentos.

Dentro ainda desta segunda ida ao campo, em conversas com um conselheiro tribal colhemos o seguinte depoimento, quando colocamos em pauta a vida da Ilha, na época dos antigos:

(...) o trabalho de aldeamento acabou porque o povo não procurava. De 15 em 15 dias é só Deodato. Os mais velhos foram morrendo e a mocidade que ficou não imagina o amanhã, só pensa no dia de hoje. Há uns 30 anos atrás, Antônio Bingô e Deodato começaram a se preocupar com o serviço e arrebanhar gente. O finado Acilon começou e continuou por uns 10, 12 anos, até morrer, quando ainda era jovem e sem tempo de preparar o seu sucessor.³

Desta forma, o cargo de Acilon, após sua morte, passou para o seu filho por afinidade, o velho Hermenegildo (pai do atual pajé). Quando Hermenegildo ficou cego, passou a dividir as funções com Deodato, que assumiu totalmente após a morte dele.

Nesse mesmo dia, fomos até a cada de Deodato – antigo Capitão que foi deposto, através da primeira eleição realizada pela

[3]. Em alguns momentos, avaliamos que a informação era relevante, porém, diante das múltiplas narrativas envolvendo disputas e situações concretas de tensões e ameaças, avaliamos que não era recomendável identificar nominalmente quem fala. Sempre que possível, indicamos gênero e faixa etária.

chefia do posto indígena – e conversamos um pouco sobre a história do grupo. Ele fala que este grupo é desunido desde o seu início e cita dois personagens: os dois primeiros *capitães* da Aldeia da Assunção – João Duarte ou (E)Duardo e Bernardino. É versão corrente entre os Turká que Bernardino brigou com o seu padrinho, o capitão João Duarte e que este, como vingança, passou-lhe o cargo e uma marca física, o aleijão nas pernas. Acilon enlouqueceu com o encanto do capitão Bernardino/João Duardo e por isso também ficou aleijado das pernas.

Continuamos a conversar e Deodato diz que Acilon, após o encanto, descobriu a aldeia. O último capitão da aldeia, que se tornou um encanto, entrou em Acilon. Ele foi então em busca de ajuda com a velha Luisinha, uma Tuxá, moradora de Rodelas. Ela lhe disse que sua luta só poderia continuar com o nome da aldeia, pois, sem isto, não se poderia ir até o Marechal Rondon pedir-lhe amparo. Então, a *cabocla* Luisinha e o seu filho voltaram com Acilon para a Ilha e disse o nome da aldeia. Acilon morreu deixando tudo no começo, e ele (Deodato), junto com Antonio (Bingô), lutaram e trabalharam até conseguirem a terra.

Decorrido três dias voltamos a casa de Deodato para conversarmos mais um pouco. Nesta ocasião tornamos a dirigir a conversa para as histórias antigas. Desta vez ouvimos uma outra versão sobre Acilon:

(...) (Acilon) era um homem muito religioso e ficou louco porque um encanto o atingiu. (pergunto o que vem a ser um encanto?) é o espírito de um índio velho que já morreu e vai p'ra coroa – centro da cabeça – de um índio vivo e passa a (lhe) contar todas as histórias da aldeia. A tribo que baixou em

Acilon era aleijada e aleijou sua perna⁴. Foi João Duardo que entrou na sua coroa, e como ele não sabia e nem entendia o que estava acontecendo foi procurar a ajuda de dois caboclos (caboclo Joca e Maria cabocla) que moravam na Ilha.

Nessa época, Acilon começou a fazer trabalho, que é entendido como atividades desenvolvidas na realização do *toré* e do *particular*. Os proprietários das terras na Ilha disseram que não se poderia fazer tal coisa nas suas terras. Acilon foi até Águas Belas (Fulniô) e de lá trouxe um caboclinho que cortou o idioma – falando uma linguagem identificada como língua de índio – e prosseguiu-se num processo de luta para se obter direitos sobre o uso da terra.

Estamos então diante de um personagem que, na memória dos diferentes informantes, aparece nas suas diferentes articulações e, ao mesmo tempo, é identificado como elemento fundador, para além das avaliações positivas ou negativas. Acilon é percebido e tomado como o fundador de um grupo étnico, baseado na memória indígena, e, ao mesmo tempo, aquele que se mostrou capaz de conjugar aspectos diferentes de uma mesma comunidade, de forma que hoje é impossível falar-se sobre os Turká sem se remeter para este nome e esta história de vida. Embora não possamos cometer o erro de buscar a versão mais verdadeira ou mesmo tentar compor os depoimentos de forma minuciosa e coerente. Pois é nas discrepâncias dos discursos que vamos encontrar os elementos diferenciadores e significantes nas facções se que fazem presente nos Turká.

[4]. Deodato está se referindo ao encanto que se apossou de Acilon, exigindo deste uma iniciação ritual, de forma que pudesse assumir a liderança da aldeia. Este encanto é identificado, também, como um antigo *capitão*, pela marca física deixada em Acilon, qual seja, o aleijão, que seria uma herança/marca dos ocupantes do cargo. O termo tribo realiza a operação de representar a parte no todo.

2.2.1 Deodato: de herdeiro do Capitão à Cacique deposto

Neste item, pretendemos expor os elementos que compõem a trajetória de Deodato, hoje repudiado por grande parte dos Turká e ainda morando dentro da área. Tivemos oportunidade de não só conversar com ele, como também com os simpatizantes e os oponentes dele.

Como primeiro ponto a destacar, enfatizamos a eleição da FUNAI que colocou um novo cacique no lugar de Deodato. Ela ocorreu logo após a entrada do primeiro do posto, em fins de 1987. Até então, a FUNAI tinha atuado de forma esporádica, enviando subequipes e trabalhando pela liberação da terra de posse da SEMEMEPÉ. O que vale à pena destacar aqui é que todo o processo de distribuição de terra foi efetuado sem a presença direta de qualquer funcionário em aérea, além do que, hoje, podemos perceber que as várias divisões internas ao grupo não foram percebidas pela FUNAI, de forma que foram acentuadas sem grandes chances de retorno.

Para produzir a eleição de um cacique, o chefe do posto criou um conselho tribal, baseado a composição deste no critério de idade e sexo: foram escolhidos 12 (doze) homens, chefes de família e com uma idade avançada. Isso contrasta com a forma que o grupo vinha distribuindo os seus cargos até então, utilizando como critérios o pertencimento a determinadas famílias, além da adesão ao ritual (*toré* e *particular*), assim como um referendun dado pelos encantos. A ideia foi a de se fazer uma eleição democrática (expressão que ouvi em conversa com o então chefe do Posto Indígena Truká), por meio da qual os índios pudessem eleger pelo voto o seu líder. Neste contexto de eleição indireta, via colégio eleitoral, Deodato foi sumariamente negado, pois, em 12 (doze) votos, ele obteve apenas 4 (quatro), ficando o seu concorrente com os outros 8 (oito) votos.

Os filiados ao atual cacique explicam esta mudança de liderança, voltando para o momento em que se distribuiu a terra. Um dos conselheiros fala sobre a história da luta pela terra:

Em 1980 e pouco a FUNAI deu dois lotes (um lote é igual a 7 hectares, equivalendo a 20 tarefas) p'ra todo mundo e que todos então trouxeram um pouco de sementes e trabalharam junto plantando uma roça de feijão. Quando 'tava perto do grupo colher, a Sementeira (refere-se a empresa chamada SEMEMPE), junto com a Polícia entrou na roça e destruiu tudo. O Estado foi então obrigado a devolver todo o feijão, como se tivesse sido colhido. Depois a FUNAI entregou mais três lotes, até se chegar a 350 ha. de hoje. Então, o Deodato, que se dizia cacique, pegava um lote e partia p'ra duas famílias e a instrução era de ser rápido e se apossar do lote. Eu recebi na primeira distribuição um taquinho de terra, perto do posto indígena, mas era muito pouco p'ra mim e minha família e aí disse que ia preferir esperar p'ra receber perto daqui (sede) (...) a divisão na Sede foi feita por Manoel⁵, que era o cacique e ele foi morto (por) causa da confusão de terra. O seu irmão e sobrinho mataram ele porque ele recebia dinheiro p'ra dar terra p'ra posseiro do mesmo jeito que tinha feito Deodato (...) (Do Carmo Felix)

Hoje, grande parte dos Turká está resgatando o curto período em que o CIMI esteve em área (1977-1981), enfatizando que o CINO (Conselho Indigenista Missionário – CIMI), como chamam este órgão, preocupava-se com a situação do povo, servindo também como fiscalizador da atuação, ou do descaso, da FUNAI. A história que se conta sobre a saída do CIMI tem a FUNAI – via Dr. Leonardo,

[5]. A cronologia dos ocupantes dos cargos de liderança não se restringe a Deodato e Quincas. Entre estes dois, tivemos outros dois líderes formais. Trataremos com mais detalhes desta questão no capítulo 4.

encarregado da 3ª SUER – e Deodato como culpados por tal ocorrido. É dito que não interessava a nenhum dos dois ter alguém realmente preocupado com a situação deles e por isso preferiram criar intrigas de forma que o missionário Fábio saiu para não ser morto.

A ideia hoje vivida por grande parte dos Turká, tanto aqueles que estão em área como os que estão fora, é de que Deodato é o responsável pela difícil situação vivida dentro da aldeia. Vejamos primeiro alguns depoimentos, para só então passarmos ao próprio Deodato:

(...) eu tava numa reunião que teve na FUNAI de Recife com um doutor e o Deodato. Eu 'tava presente e ouvi quando foi dito que se ia liberar o segundo pedaço de terra dentro da Ilha e que era p'ra ser distribuído entre todos, p'ro nosso povo também (quem está falando é sobrinho de Cirilo). Ele (Deodato) disse que sim e que faria a divisão da terra com união entre todos. Mas foi só chegar na Ilha p'ra tudo ficar diferente. Eu é que não vou brigar, matar e morrer p'ra conseguir um pedaço de terra.

O segundo chefe do posto, em 1989, tem uma outra versão para a saída de Deodato do cargo de cacique “Pedro Aliberto (Aliberto) derrubou Deodato e colocou Quincas porque achou que este seria fácil de manobrar. Eu puxei Quincas e agora Pedro Aliberto está reatando aliança com Deodato” (sobrinho de Antonio Cirilo).

Deodato faz um relatório pormenorizado sobre o processo de reivindicação durante a década de 1970, enfatizando o seu enorme trabalho e sucesso. O que nos interessa é frisar que, ao final, ele diz que a bagunça que há é mais com **o povo de Acilon** (grifo nosso), isto é, o problema da desunião esteve presente desde o início e está na origem mitológica e cronológica.

Continuamos a conversar, e Deodato passa a falar das duas visitas feitas por Acilon, ao Rio de Janeiro, em busca de uma entrevista pessoal com o Marechal Rondon. Na primeira visita, Acilon vai acompanhado por Odila e desencontrou do Marechal, que estava de luto e recolhido ao Mato Grosso. Na segunda visita, Acilon não consegue se encontrar com o Marechal porque sua saúde estava se deteriorando rapidamente. Esta situação foi provocada por uma diarreia crônica que se manifestou ainda na Bahia. Entre estas duas visitas de Acilon ao Rio de Janeiro, saiu uma comissão de cinco homens da Ilha, os quais chegam ao seu destino duplamente: a capital e o Marechal. Só que, ao serem recebidos por Rondon, são colocados numa posição bastante delicada – já que este lhes pergunta quem é o Acilon, com quem tem mantido correspondência. Ao ouvir de Cirilo que Acilon não veio, o Marechal manda-os embora, dizendo **que ali só tem para dar a Acilon e não a ladrão, e podem pegar o transporte p'ra trás** (grifo nosso). Esta passagem é contada com bastante ênfase, destacando-se principalmente o fato desta comissão ser composta por Antonio Cirilo, Jorge Cirilo, Berto Cirilo e mais dois sobrinhos do primeiro.

Deodato aparece então como a contrapartida da figura de Acilon, pois não se insere como um **natural** (grifo nosso) da Ilha, não foi consagrado pelos encantos, separou-se da primeira esposa e vive com outra mulher, além de ter privilegiado sua família na distribuição da terra e ter sobrevivido a tudo e a todos sem se retirar da Ilha. Conectado a este quadro objetivo, ainda nos deparamos com comentários sobre sua ligação com um Turká reconhecido como descendentes de uma família cujas mulheres foram todas feiticeiras, as Engraça. Em certa medida, ao se experimentar o sentimento de desesperança pelo insucesso que experimentam, tanto Deodato como também os que o acompanham são asso-

ciados ao resultado e insinua-se que **trabalham** para **amarrar** os caminhos da aldeia.

O termo feiticeiro, utilizado pelos informantes, remete para o mesmo contexto presente nas manifestações mágico-religiosas do grupo. No entanto, aparece quando se revela o medo de que estes elementos habilitados a entrarem em contato com os **encantos**, possam se utilizar de tal para realizarem vinganças. Desta maneira, um participante do *particular* pode ser visto dentro do grupo, tanto como apenas um seguidor da tradição, como também um feiticeiro. A diferença será dada pela relação mantida com este informante dentro do sistema global das relações sociais do grupo. De forma simplista e clara, se esta pessoa é minha amiga, isto é, posso contar com seu apoio nos diferentes circuitos sociais, ela nunca será por mim identificada como feiticeira, caso contrário, e se é alguém a quem me oponho, certamente pode vir a ser identificada como tal. Então, ao mesmo tempo em que, hoje em dia, Deodato está desautorizado pelo grupo para representá-lo, ele significa um passado que é motivo para discussões e rearranjos, e uma possibilidade de congregar os descontentes. Fora o fato de que muitos têm medo dos seus poderes no campo mágico-religioso.

2.2.2 Maria de Lurdes: da filha a pretendente ao cargo de liderança

Neste item, pretendemos expor a visão de uma Turká. A escolha recaiu em Maria de Lurdes porque, em primeiro lugar, ela é a única filha viva de Acilon; em segundo lugar, porque ela tentou substituir o pai, no papel de liderança, e, finalmente, porque, tanto nos seus relatos como nos que se referem a ela, é possível detectar

as alianças presentes hoje e no passado do próprio grupo. Durante a segunda ida ao campo, procuramos conversar com a filha de Acilon (Maria de Lurdes da Conceição), onde solicitamos que nos contasse um pouco das suas lembranças do passado com seu pai:

Eu lembro muito pouco disso porque era muito criança e a gente num liga muito pressas (para essas) coisas. Eu sei que o meu pai aleijou e ficou louco. Depois ele foi levado p'ra ser tratado no hospital de Vila Bela (hoje é Serra Talhada) e ali ele ficou bom. Quando voltou começou a trabalhar com os encantos e procurou descobrir o nome do tribo e finalmente consegui chegar a Turká. Ele nessa época andou por Rodelas, Fulniô e Pankararu. Depois de ter conseguido o nome do tribo, meu pai recebeu Tubalzinho (Dr. Tubal Vianna, chamado Tubalzinho, que era Inspetor Especializado do SPI) que fez exame de sangue no pessoal daqui, ficando provado que eles eram índios. Hoje são todos braiados (isto significa sangue misturado por casamento realizado com pessoa não reconhecida como pertencente ao grupo). No Rio de Janeiro Tubalzinho fez exame de sangue no meu pai e viu que só faltava um sangue p'ra ele ser legítimo. O Dr. Tubalzinho, ele mesmo fez exame de sangue no pessoal daqui, ficando provado que eles eram índios. Ele (seu pai) falava que ia conseguir vencer. Foi p'ra Recife se encontrar com Danta(s) Carneiro. Ele não venceu porque morreu (...) na época em que se vendeu a Ilha por mode (desse modo) do Bispo de Pesqueira (1920) muitos dos antigos desabaram daqui indo morar em Rodelas; o meu pai ficou, apesar do comprador Dom João ser muito ruim (...) Acilon dizia que aqui era aldeia de brabios, que foram espancados e mortos. Só ficaram os índios mansos.

Como prova desse processo de eliminação dos índios **brabios**, citam-se os muitos potes grandes, de barro, que eram achados cheios de ossos humanos dentro. A ideia é de que os índios brabos eram espancados, mortos e picados, sendo depois colocados nos potes de barro e aí enterrados à noite. Ao mesmo tempo, nos relatos colhidos junto à Maria de Lurdes, é possível perceber o quanto o elemento **sangue** se destaca no campo da legitimação do poder político. Acreditamos que ser possuidor de um **sangue** não **braiado**, ou quase isto, remete para o mesmo espectro de se ter um tipo (físico associado ao) **caboclo** ou índio brabo. Encontramos esse elemento, diante das imagens utilizadas pelo grupo, como estratégia de identificação e legitimação. Obviamente, essas imagens são resultantes das informações e processos com os quais os Turká vêm lidando ao longo do tempo.

Em outra conversa mantida com o conselheiro tribal no mesmo período, ele nos falou um pouco da época de Acilon, dizendo que o trecho da Ilha que hoje é de Cícero Caló, era utilizado pelo **pessoal** de Antonio Cirilo. Disse que nessa época o povo bebia muita cachaça e dançavam todos os sábados e quartas-feiras, sendo que nunca houve qualquer conflito, pois eram os mais velhos que mandavam. Muitas vezes chegavam canoas cheias de índios de Rodelas, com os grupos se visitando para dançar o *toré*.

Quando foram expulsos por Caló, a família e os agregados de Antonio Cirilo passaram a dançar o *toré* na Ilha da Onça. O povo daqui – Ponta da Ilha – obedecia a Acilon, e os de lá – Cabeça da Ilha – a Antonio Cirilo. Quando aconteceu a morte de Acilon, o **povo de Acilon** continuou a trabalhar com Antonio Cirilo.

FOTOGRAFIA 12 – POSTO ÍNDÍGENA TUXÁ EM NOVA RODELAS (BAHIA).



Fonte: Registro da Autora

(...) antes da venda da Ilha para o Dom João os índios pescavam e viviam em palhoças espalhadas pela Ilha. O primeiro que mexeu com o cabeçalho desta Ilha – procurou demonstrar a existência da aldeia de índios – foi Acilon, seguido por Antonio Cirilo (Joaquim Gavião, nascido em 1914, morador até hoje na Ilha da Assunção).

Em algum momento anterior a 1943, Acilon provavelmente conseguiu produzir ou reestabelecer alianças com os Tuxá dentro da Ilha da Assunção, de forma que não só o *toré* passou a ter um outro significado, como também um momento mágico foi registrado na memória destes moradores – algumas seguidoras mais fiéis de Acilon ficaram **espraiadas** (caíram em transe) e não se sabia o que

deveria ser feito, embora se percebesse que se estava lidando com algumas coisas perigosas. A **velha Luisinha** passou então a ensinar os segredos para se receber os encantos e, através deste conhecimento, o *particular* passou a existir para estes. Foi através também desta cerimônia que Acilon obteve a informação que vinha tão ansiosamente sendo buscada – o nome da aldeia e do grupo. Segundo eles, era impossível ser levada qualquer reivindicação em torno da questão dos moradores da Ilha *versus* proprietários, via SPI, sem haver um nome para dar ao grupo de *caboclos*. Desta forma, um encanto (em algumas versões, o próprio capitão da aldeia) revelou o nome do grupo, através de um toante (cantiga) – no caso do primeiro – e de uma rima – no caso do segundo, que é repetida pelos principais elementos do grupo com grande ênfase e orgulho:

Turka (truka)
Turká (truká)
Tumbalalá
Nação Turká (truká)

OU

Tuxí
Tuxá
Tumbalalá
Nação Turká

A partir daí foi possível a Acilon empreender a tão sonhada viagem até a capital do País, atrás daquele que seria capaz de resgatar a aldeia, o Capitão (Marechal) Rondon.

Para Lurdes, a história do grupo Turká, que algumas vezes não aparece como sendo seu grupo, é marcada por momentos de

profunda rejeição de ambas as partes. Ela se recusa a admitir que tanto o seu meio irmão – Hermenegildo⁶ – como os outros ocupantes do cargo de Capitão e Cacique tenham alguma legitimidade. Muitos informantes acusam Lurdes de ter traído o grupo, pois ao receber a terra, entregou-a ao filho e foi morar na cidade com uma de suas filhas. Àquele que ela identifica como filho e que é na verdade neto, não tendo desenvolvido uma identificação com a história e a identidade indígena, terminou por vender a terra para um posseiro. E as queixas contra Lurdes prosseguem, pois, em diversas situações, quando sua condição de filha e sua memória poderia auxiliar os Turká na luta pela conquista dos direitos, inclusive ao território, nunca encontraram apoio. Ela é acusada de ter dito que nada sabia, pois o pai, tendo morrido pela aldeia, nada conseguiu, e ela se sentia uma deserdada. Pois, se a aldeia foi desencantada graças ao trabalho realizado pelo seu pai, como era possível que alguém como Deodato, que não é índio, mandasse, enquanto ela – a filha – possuidora do sangue de Acilon, não tinha a posição de destaque na aldeia?

Ao mesmo tempo, é possível ouvir histórias sobre o **desmantelo** (termo utilizado pelos informantes) que sempre existiu na aldeia, desde a época de Acilon. Nestes momentos, faz-se referência ao fato de a filha de Acilon – Lurdes – ter fugido com um índio Atikum, que já tinha mulher na aldeia de origem, deixando o seu pai magoado até a morte. O comentário é que Lurdes sofreu muito por conta dessa saída da Ilha e somente depois de passar

[6]. Hermenegildo era filho de Rosa da Conceição, que ficou viúva e casou-se com Acilon. Deste casamento nasceram duas filhas. Maria de Lurdes era uma delas e a única sobrevivente. O seu (meio) irmão Hermenegildo casou-se e teve três filhos e três filhas. Além de Pedro Hermenegildo – conhecido como Pedão –, atual Pajé, existiu também Manoel, que foi Cacique e morreu assassinado pelo seu sobrinho, filho do Pajé. Este incidente foi motivado por divergências na divisão da terra entregue pela FUNAI.

muita fome junto com o companheiro, foi que pôde retornar para dentro da Ilha. Embora diga-se que o pai jamais aceitou tal coisa, pois ao mesmo tempo ela se casou fora do grupo – algo que Acilon via com extrema severidade – e efetivamente não se casou, para a Igreja ela era uma mulher perdida – avaliação feita até hoje pelos membros do grupo.

Para completar este quadro, Lurdes revela-se até hoje um polo de descontentamento, pois rejeita a difícil situação em que se encontra o grupo, rejeita também, de forma não explícita, a autoridade de Deodato e de Quincas, e tenta sempre marcar a legitimidade possuída, através do sangue, o que coloca um problema insolúvel para todos. Efetivamente ela é a única descendente direta de Acilon, embora o fato de ser mulher inviabilize esta demanda, pois as mulheres não são vistas como possíveis lideranças.

De outro lado, podemos aproveitar tal questão para observar como, através de Lurdes, conseguimos perceber os pontos de fissuras em termos de lideranças. É possível se imaginar que estas questões tenham existido junto a Acilon. Isto é, o discurso articulado hoje sobre a autoridade incontestada vivida por Acilon pode ser apenas uma projeção idealizada do passado. Lurdes certamente deve ter tentado sempre solapar as autoridades emergentes e, mesmo sem conseguir ser reconhecida enquanto a líder, hoje em dia é uma pessoa a quem o Cacique Quincas e o ex-Cacique Deodato devotam atenções.

Lurdes dispõem também de um papel de destaque, pois ela participa, quando se dispõe a tal, do *toré* e do *particular*, dispondo de conhecimentos que a fazem respeitada e temida. Sua figura é, às vezes, associada às histórias de feitiçarias e poderes/comunicações como os encantos. Quanto a isso, a história mais claramente enunciada é a que faz relação entre a morte do seu primeiro com-

panheiro e o abuso cometido com a *jurema*. É importante ressaltar que a *jurema* é vista como possuidora de um espírito que exige respeito para ser ingerida. Então, o seu companheiro bebeu *jurema* sem estar em um *particular* e sem pedir licença e teve como resultado/punição a sua morte.

Como se pode imaginar, as questões que remetem a acusações ligadas a práticas de feitiçaria são feitas de forma muito velada e terminamos entendendo o que é dito através do acúmulo de insinuações. É como se terminássemos entrando no pensamento e pudéssemos captar o que nunca é dito claramente. Pois a passagem e a separação entre o *particular* e a **Feitiçaria** não se encontram claramente enunciada no discurso dos informantes. Estamos diante de identificações e explicações que remetem, para sua compreensão, ao campo político e faccional.

2.2.3. Os baianos e os de Antonio Cirilo: trajetórias divergentes e resultados comuns

Neste item vamos tentar situar estes dois grupos, tanto da perspectiva que os Turká da Ilha da Assunção revelam, como, também, sempre que for possível através de suas próprias visões e histórias.

Vale a pena registrar, aqui, o fato que hoje em dia abre campo para várias polêmicas e comentários maldosos, de Acilon ter resgatado um grupo de moradores do outro lado do rio São Francisco, na margem baiana, para os *torés* e outros rituais. Numa visita realizada durante esta segunda etapa de campo, aos moradores do outro lado, **os baianos**, tivemos a oportunidade de conversar

com Odila, que acompanhou Acilon na sua segunda viagem ao Rio de Janeiro. Perguntamos-lhe sobre esta história e obtivemos a seguinte resposta:

Nós sempre gostamos de toré e, embora não sejamos moradores da Ilha, nós somos rimanescetes da grande aldeia que existiu a muito tempo atrás, que tinha como terra (território) um bom pedaço daquela margem (...) você sabe disso olhando praquela paredona que ainda hoje 'tá lá em pé (estão se referindo às ruínas da igreja na ponta da Ilha).

Desta forma os baianos marcam sua filiação, sem terem que discutir o critério privilegiado hoje em dia pelos moradores da Ilha. Neste mesmo dia, conversamos com o marido de Odilla (Paulo José da Silva). Utilizamos aqui uma transcrição das anotações do diário de campo:

Eu alcancei o tempo dos réis e era outro o respeito devido aos mais velhos. Quando Acilon começou, ele trabalhava e era aleijado. O povo dizia que ele era louco, só que não era não. Quando ele bateu na cabaça já usava muletas. Eu gosto do serviço (toré) e acho bonito. É a fumaça de fumo que é meu divertimento. Não se precisa de cachaça p'ra brincar. O divertimento é cantar cantigas, balançar a cabaça e dar o tropelo.

Ao perguntarmos o que vem a ser o tropelo, ele nos responde que não poderá nos mostrar, pois está de luto pela morte do seu cunhado. Explica que é a batida dos pés no chão com certos movimentos e velocidade. Continua dizendo que a dança é quase igual ao São Gonçalo, só que é com mais força.

O *toré* é uma dança da noite, isto é, para ser feita à noite. Paulo diz que não alcança nada. Isso significa que os *caboclos/encantos* não descem nele. Então, diz ele, “eu faço porque me dá prazer”.

Paulo começa a falar sobre a visita do Dr. Tubalzinho, dizendo que foi ele que instituiu os dois dias para o *toré* – as quartas-feiras e os sábados –, explicando que não se poderia fazer todos os dias, como vinha sendo feito até então. Já que, terminar-se-ia sem conseguir aguentar o trabalho da roça. O Tubalzinho também disse que qualquer um poderia trabalhar e que este é o critério para separar quem é índio de quem não é. Segundo Paulo, o *toré* não faz mal a cidadão nenhum, pois é só o fumo que esquentava a boca. “Tubal dizia que índio é aquele que adora o serviço”. “Acilon não trabalhava como nós”, continua Paulo, “porque seu trabalho era especial e nós recebemos tudo dele, que por sua vez recebeu do encanto”.

Desse modo, Paulo se volta para a questão da divisão da terra, relatando que eles tinham combinado de dividir o primeiro terreno que foi invadido, da SEMEMPE, que tinha 6 (seis) braças aproximadamente. Contudo, nesta época, Antonio Bingo morreu e Deodato ficou mandando sozinho, e tomou a decisão de jogá-lo para um terreno longe da água e sem motor para fazer a molhação – irrigação por inundação do terreno. Paulo continua a colocar Deodato como o chefe, pois segundo sua avaliação, este continua dentro da Ilha e mandando lá.

Após este relato, Odila e Paulo passaram a vestir os fardamentos utilizados no *toré* e *particular*, dizendo os nomes que são dados para cada peça utilizada: *cataioba* ou *tonan*, saia e peitoral feitos de fibras de croá (caroá)⁷ trançada; o *pujá*, barrete trançado do

[7]. Planta da espécie *Neoglaziovia variegata* (Arruda) Mez. Da Família Bromeliaceae e tem como nomes populares caraá, carauá, caroá-dos-sertanejos, caroá-verdadeiro caruá, coroá, crauá, croá, croata, graná, gravatá.

mesmo material e, finalmente, o *cuaquí/quaquí*, o *maracá*, feito com cabaça⁸.

Dentro da mesma questão, isto é, famílias que foram colocadas em processo de exclusão, por conta da entrada da FUNAI e, conseqüentemente, da distribuição dos lotes, podemos registrar aqui a presença do chamado grupo de Antonio Cirilo ou Antonio Ciliro, que se incorporou ao movimento de reivindicação capitaneado pelo Acilon, e que hoje em dia é colocado à parte pelos moradores da Ilha. Numa visita feita aos elementos filiados a este grupo (eles moram fora da Ilha da Assunção, em um bairro da cidade de Cabrobó), pedimos a viúva de Antonio Cirilo que nos contasse como foi a época de Acilon. Suas reminiscências não são muito generosas, nem para Acilon, nem também para aqueles que hoje em dia moram dentro da área reservada na Ilha, pela FUNAI. Ela destaca o importante papel desempenhado pelo seu falecido marido, dizendo que realmente os encantos tomaram a cabeça de Acilon, para que ele redescobrisse a aldeia. No entanto, após este processo inicial, tudo foi feito utilizando-se a disponibilidade temporal/financeira de Antonio Cirilo. Agora, depois de se ter obtido uma vitória, a reação foi a de expulsar os membros do grupo de Antonio Cirilo.

Os filiados a Cirilo estão hoje fora da área demarcada e, também, da aldeia, morando em Cabrobó, já que não aceitam a atual localização e desejam ver fundada/expandida a área, até atingir o local em que eles viveram até 1957.

[8]. Cabaça é o nome popular do fruto da cabaceira, uma árvore comum nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. É uma planta que pertence ao gênero *Lagenario* e *Curcubita*. Como pode ser lido, grafamos os termos utilizados nas comunicações orais e, por isso, suscetíveis a variações na escrita. Fizemos escolhas, embora as mesmas estejam sujeitas a questionamentos ou eventuais correções.

Então, achamos que Cirilo tentou fundar, ou, talvez, fazer reconhecer oficialmente – via SPI – a sua aldeia e também a de Acilon, e terminou sua vida no exílio, isto é, fora da Ilha da Assunção, assim como da sua ilhota, a Ilha da Onça. Portando o título de Capitão, embora este tenha perdido o significado para o grupo como um todo – pois Cirilo só era reconhecido pelos seus parentes e aliados.

Ao se trabalhar com o grupo Turká, é-se obrigada a lidar com toda a Ilha da Assunção – embora a parte demarcada pela FUNAI compreenda apenas a quinta parte dela – e, também, com aqueles que hoje estão morando fora dela. No caso de Antonio Cirilo, falecido em 1985, só foi possível conversar com os membros filiados a esta família quando fizemos contato com pessoas na cidade de Cabrobó.

Dois informantes frisaram que o desejo do Cirilo era de fundar uma aldeia na cabeça da Ilha, incluindo-se aí as ilhotas usadas para plantio, de forma que eles não tivessem qualquer relação com os informantes: “eles sempre nos desprezaram e se acham os índios de verdade, servindo hoje em dia só para inventar que nós somos acanhados, e se fazem de inocentes. Eles saíram da Ilha e não voltaram para aqui porque não quiseram”.

No caso de Antonio Cirilo, é possível resgatar o que é dito pelo outro lado, isto é, Deodato, que era então representante do grupo junto à FUNAI. Quando lhes perguntamos, durante as visitas feitas, sobre o processo de divisão da terra – principal queixa feita pelo grupo de Antonio Cirilo –, ele nos diz que era muito família para pouca terra e a solução foi dividir o lote – com 7,5 ha (sete e meio): o dos fundos encostado ao rio e o da frente acabando na estrada – e que isto não fazia diferença porque a bomba, junto com os canos, molharia todo o terreno. Cada homem casado ficou com meio lote, isto é, 3,5 ha (três e meio), desde que estivesse dentro da Ilha, participando da luta. Quando a terra foi toda distribuída

e todos atendidos, apareceu um pessoal (Deodato está se referindo ao grupo de Antonio Cirilo entre outros, provavelmente) querendo terra, e não parecia razoável desfazer o que estava instaurado e redividir os lotes, para incluir os que não estavam vivendo dentro da Ilha. E a reação foi uma ação vista como inadequada, pois implicou avançar nos terrenos que estavam ocupados pela SEMEMPE, cortando as cercas/arames, ao invés de aguardarem a liberação dos terrenos que eram identificados a partir das localizações das bombas, cuja numeração era 3 e 4.

Encontramos também referências feitas ao *mestre* Paulo, sempre destacando o fato de ele não ser Turká. Neste período, tivemos acesso também ao relatório de viagem produzido por uma equipe da FUNAI (1976), o qual destacava Cirilo como o representante do grupo. Desta forma, quando voltamos à Ilha, após a primeira viagem de campo, anotamos este ponto como algo a merecer uma atenção cuidadosa.

Logo na primeira semana em área (durante a segunda ida ao campo), conseguimos alguns depoimentos, que sempre enfatizavam ações negativas de Cirilo, a quem muitas vezes não era dado o título de Capitão ou Cacique. O que os diversos informantes diziam enfatizava um momento da trajetória de Acilon, quando este tomou uma decisão errada, creditada à presença de Cirilo. No correr das ações promovidas pelas duas pessoas citadas acima, obteve-se, logo após a visita do Tubal Vianna, uma proposta trazida por três doutores de São Paulo. Eles se propunham a dar uma quarta parte da Ilha, começando mais ou menos onde hoje encontra-se o Posto Indígena e indo até o final da Ilha (a esse respeito, ver o próximo item).

Hoje se diz que esta foi uma proposta muito boa, já que o grupo, nesse momento, era bem menor e contaria com terras numa

quantidade maior do que dispõe. Acilon disse que não, pois ele só aceitaria toda a Ilha, ou nada. Segundo os informantes, esses três doutores esperaram durante um mês que houvesse alguma mudança e finalmente partiram, sem a tão almejada resposta positiva, ficando o grupo com o nada.

Acontece que hoje diz-se que Acilon não aceitou, influenciado pela opinião de Cirilo, que desejava ver o seu pedaço incluído nessa proposta. A família Cirilo e seus aliados sempre moraram na outra ponta da Ilha, da qual só saíram quando expulsos pelo **comprador** Cícero Caló. Quando continuam a falar deste assunto, muitos revelam a certeza de que essa interpretação é correta, pois na década de 1970, quando a FUNAI se fez presente na área, aconteceu o mesmo tipo de exigência feita por Cirilo.

Na verdade, o que podemos afirmar é que Cirilo queria que a FUNAI desse a terra outrora ocupada por eles, e não cedeu nem ao argumento de que o pedaço em negociação era duplamente mais indicado, pois é onde se encontram as ruínas das duas igrejas e o cemitério: além do que, estar-se-ia lidando com uma gleba de terra adquirida pelo Estado de Pernambuco, o que tornaria muito mais fácil qualquer tipo de negociação. Então, o papel desempenhado por ele só é claro na época da FUNAI; quanto à proposta feita pelos doutores de São Paulo, encontramos no reino dos depoimentos obtidos junto aos informantes.

Durante a nossa permanência na Ilha, ficamos alguns dias na cidade, para fazer contato com os descendentes de Antonio Cirilo e para assistir ao *particular* na Ilha da Onça. Quando retornarmos, sentimos que, por parte de alguns moradores da Ilha, existia uma desconfiança e um medo. Ao fazermos indagações, descobrimos que eles achavam que o povo de Cirilo teria feito a **cabeça** da pesquisadora, como se tivéssemos passado a achá-los

errados. Fazemos um relato deste incidente porque denota o grau de desconfiança nutrido entre eles:

Antonio Cirilo e o seu povo nunca quis se juntar com os daqui, sempre querendo somente as coisas p'ra cabeça da Ilha. Teve uma história que eu não sei contar direito sobre umas sementes e um motor que chegaram p'ra todos nós e ele (Cirilo) deu cabo, nós nunca vimo(s) nada. Até um funcionário da Sementeira (SEMEMPE) foi envolvido no escândalo e teve que sumir da cidade. O Cirilo sempre foi contra a instalação da aldeia aqui embaixo e quis registrá-la como sendo a Ilha da Onça (...) e esta história de que o povo dos Cirilo não recebeu terra do Deodato não pode ser verdade, pois eles eram muito amigos e ele não deixaria de lhe dar terra. Que Anjo Cirilo recebeu um lote muito bom, com motor e tudo, e não chegou a ficar nem um ano instalado, ao cabo desse tempo vendeu o lote. Eles não queriam era ficar e depois tentaram botar p'ra trás o negócio da aldeia, fazendo com que eles ficassem todos reunidos em apenas dois lotes, queriam que a terra conseguida na luta fosse redividida, p'ra comportar a família deles. Acontece que na época em que eles arriscaram a vida fazendo greve eles não só não ajudavam como faziam era piada. E a FUNAI não considerou direito tirar a terra deles p'ra dar p'ros Cirilo (...) eu nunca botei os pés na ilha da Onça, mas pelo que ouvi falar ela é muito pequena, não servindo p'ra se estabelecer uma aldeia. (Do Carmo Felix, Conselheiro Tribal e aliado do atual cacique, 60 anos).

Durante a segunda ida ao campo, fomos levados até a casa de um dos conselheiros tribais. Chegando lá, a conversa girou em torno de um cachimbo de madeira entalhada, achado por ele, há muito tempo, quando estava fazendo uma roça de cebola. Este

cachimbo é considerado como um elemento importante porque faz parte do *toré* e do *particular* ou **cienciazinha**, como é chamado esse ritual. O cachimbo chama-se guia ou *quaquí* e sem fumo não é possível entrar em contato com os antepassados ou os encantos. Foi-me dito que o dono do *quaquí* sempre aparece e manda ter muito cuidado com o seu *quaquí*, pois este é muito poderoso.

Então, para uma parte da comunidade, a exibição de tal objeto representa um atestado da antiguidade do próprio grupo, embora eles não percebam nenhuma contradição com o fato de ser um objeto achado e que não é produzido por eles. Apenas um membro do grupo, reconhecido como um ótimo marceneiro, é que faz *quaquí* para quem precisa. Recebemos também a informação de que Deodato faz todos os *quaquí* utilizados por seus filiados.

Durante a nossa conversa, aproveitamos para mostrar uma lista⁹ produzida pelo Dr. Tubal, pela ocasião da sua visita à Ilha. A reação ao não aparecimento de seus parentes, em detrimento dos parentes de Antonio Cirilo, é provocadora de reações de irritação e mágoa. Tivemos a oportunidade de ouvir mais uma vez como estes situam o trabalho desenvolvido por Cirilo.

O povo de Cirilo vivia traindo a confiança de Acilon puxando todo o tempo pra eles. Como eles ficavam na outra ponta da Ilha, foi por isso que não se conseguiu a quarta parte, pois o pedaço que foi oferecido não cobria o que eles moravam. Daí ele dizer para Acilon que era para receber tudo ou nada, já que eles ficariam de fora e teriam que sair e se mudar para cá.

[9]. Esta lista faz parte do relatório realizado, quando da visita feita ao grupo, na época do SPI (1947). Uma característica deste levantamento é o critério priorizado, qual seja, o de se destacar os que fossem mais assemelhados – fenotipicamente – com índio. Daí, talvez, a exclusão de tantos elementos do grupo.

Essa reação externada, de mágoa e ressentimento, serve como índice da divisão presente entre os que moram hoje na área indígena e aqueles identificados até hoje como **os de Antonio Cirilo**. Remete também para divisões e diferenças que, aparentemente, existiram ao longo do tempo. Um dado que possuímos possibilita indicar este caminho: as árvores genealógicas. Na nossa ida pela segunda vez ao campo, tentamos realizar um censo indireto, pois até hoje é extremamente explosivo tentar levantar quem são os moradores da área indígena e encontrar formas de classificá-los – índios e não-índios. A solução adotada passou pelo levantamento através das árvores genealógicas, onde se investigou a memória das uniões, ascendência e descendências. Desta forma é possível constatar a inexistência de qualquer aliança matrimonial entre os filiados a Antonio Cirilo e aqueles que moram na área indígena. Estas árvores remetem para duas ou três gerações anteriores aos informantes, que variam entre os 40 e 80 anos. O que pode significar uma oposição bem antiga entre as duas facções.

Conseguimos, através de Margarida, esposa de *mestre* Paulo, ir até a casa onde mora a viúva de Antonio Cirilo. O bairro é quase na saída da cidade de Cabrobó e é considerado como extremamente perigoso. Conversamos com Maria Luísa dos Santos, nascida em 1921 e Maria Rosa da Conceição, nascida em 1917. A primeira é a viúva de Antonio Cirilo. Transcrevemos toda a nossa conversa, anotada no diário de campo:

(...) fui casada com Antonio Cirilo dos Santos e morei na Ilha da Assunção, até ser expulsa por Cícero Caló. A gente era dono de quatro telhas (casa) e criações (ovelhas). Ele expulsou o pessoal por mode [modo] do toré e ficamos no olho do pau. Aí ele (cirilo) veio p'ra rua e tomou o pé do Bispo

de Floresta até que conseguiu uma casa. Em 1960 a água inundou e atravessamos o rio às 2 horas da madrugada; é nós vivia na Ilha da Onça desde que ele (Cícero Caló) correu com a gente. Depois da bargagem de Sobradinho a terra foi estragada e fomos p'ra rua, que é o lugar de quem não tem terra.

As duas são filhas de índias rodelenses que foram para a Ilha da Assunção e se casaram por lá. Elas nasceram na Ilha e chegaram a frequentar a aldeia Tuxá, apenas na época de vida de Acilon.

(...) a FUNAI mandou a gente ter paciência e esperar, só que eles (isto significava todos os que estão na Ilha hoje) estão lá e não teve terra para o povo de baixo (da cabeça da Ilha). O encarregado disse que ia dar um pedacinho de terra p'ra seu Antonio só que era p'ra ele só. Então ele disse que não podia aceitar, pois tinha que ter terra p'ra todos eles. (...) Ele dava a vida pela aldeia e só recebeu o nada porque o povo da Ilha achava que eles iam tomar a terra e não ia ficar nada p'ros outros. A luta dos rodelenses (índios Tuxá de Rodelas) também foi dura, o capitão João Gomes, era meu tio, irmão da minha mãe, contou o quanto eles sofreram e nem por isso fizeram isso (a traição cometida com o seu marido). Os civilizados botaram os caboclos p'ra fora, porque antes os índios viviam e embora não tivessem documento do terreno, não tinha ninguém que fosse expulsá-los. Teve gente que queria comprar a Ilha e foi até o Rio de Janeiro subornar o Marechal Rondon. O Cícero Caló comprou, mais documento não tem, e com que direito?

Dona Margarida fala que o povo rico de Cabrobó comprou Raimundo Dantas Carneiro (na época era o encarregado do SPI em Recife). Por isso Rodelas conseguiu tanto o reconhecimento

como a instalação do Posto Indígena, ao contrário da Assunção. É interessante perceber que Rodelas e os Tuxá, embora façam parte dos relatos que remetem para o passado do grupo, hoje em dia não se constituem em um lugar a ser recuperado, através de alianças ou visitas. Neste sentido, os Turká vivem hoje completamente isolados, circunscritos ao espaço da Ilha da Assunção, com incursões ao comércio e rede hospitalar da cidade de Cabrobó. O horizonte de viagem encontra-se limitado ao circuito das romarias aos locais santos, como Juazeiro e Cariri.

Dona Maria volta a falar:

(...) depois da morte de Antonio é que Deodato adquiriu o nome de capitão, pois seu Antonio morreu como cacique. Depois passou p'ra Manoel ser cacique e aí Pedão ficou com inveja e agiu como Caim e Abel (ela refere-se ao assassinato de Manoel pelo filho de Pedão). Deodato foi para a Globo (TV) dar depoimento e disse que era cacique. Ele aproveitou que os outros eram amoitadores e foi p'ra Recife e arrumou p'ra ele ter o cargo. A Maria de Lurdes Ciriaca é falsa como um Judas e é isto, eles se comem como cachorro. Você sabe daquilo no cemitério?¹⁰

Dona Margarida nos fala que o problema é que a terra liberada foi a área do Estado (SEMEMP, anteriormente C.R.C.) e que os que viviam lá acharam que só era para eles, que foi graças a luta vivida por eles e não tinha nada a ver com o tanto que Antonio

[10]. Dona Maria refere-se ao tiroteio ocorrido no cemitério da Ilha, no Dia de Finados, em novembro de 1981, em que dois chefes de família, movidos por uma pequena questão pessoal não resolvida, enfrentaram-se, juntamente com outros familiares. O resultado foi a morte de 4 (quatro) homens de uma família – inclusive o chefe –, e a morte do chefe da outra família. Restaram, basicamente, as mulheres adultas de cada lado e as crianças. O clima de insegurança e ressentimento foi suficientemente forte para fazer com que todas estas duas famílias se retirassem da Ilha da Assunção.

Cirilo tinha feito. Foi por isso que eles tinham desistido de lutar e só com a insistência do marido é que Cirilo voltou a se mexer, procurando os seus direitos.

Continuando, Margarida fala da mudança na vida dos Cirilo:

Os Cirilo tinham uma vida bem arrumadinha e começaram a gastar (dinheiro) p'ra passar telegramas, viajar, alimentar o povo que vinha de fora, hospedar as pessoas e tantas coisas mais que eles terminaram gastando os poucos cobres que conseguiam juntar. Aí Cícero Caló tomou as criações, derrubou a casa e [os] deixou sem terra de trabalho. A partir daí eles não conseguiram ficar equilibrados, e passaram a viver na Ilha da Onça e com a enchente que destruiu tudo eles passaram a viver na rua, perto do rio, até que depois da última enchente, o Bispo deu esta casinha p'ra eles, se não a viúva 'tava na rua.

Voltamos a ouvir o depoimento da viúva de Antonio Cirilo:

(....) Deodato e Antonio Bingô fizeram uma covardia quando foram até a tv Globo e se disseram cacique. A farda está guardada até hoje porque ela não era p'ra passar p'ro Deodato. Ele disse (Deodato) quem quer terra tem que lutar como nós da Ilha lutamos. O dono da aldeia era Deodato e não Antonio Cirilo, quem mandava era ele. Ele só foi lá em casa no dia da morte do meu marido.

A atitude, tanto da viúva de Cirilo, como dos seus aliados, é extremamente enfática na nossa conversa. O que sempre é destacado é o elemento de não-legitimidade portada por Deodato. Ao mesmo tempo, outra questão que se sobressai é a de antiguidade da luta, ligada aos indivíduos que a carregaram. Neste contexto, Antonio Cirilo é avaliado como sendo alguém mais importante do que Aci-

lon, pois dedicou toda a sua vida na tentativa de **reerguer** a aldeia. Na mesma perspectiva situa-se a rejeição à Deodato, pois ele teria se incorporado ao processo de reinvidicação em um momento bem posterior e, ao fazê-lo, atraçou aquele que já se encontrava cansado de tantas idas e vindas pelas capitais brasileira. É o que se pode perceber em outro trecho da nossa conversa:

(...) antes não era assim, teve uma ocasião em que se dançou 30 dias sem parar e comendo os bodes de Antonio Cirilo. O Acilon chamou o povo da Bahia. Foi quando o Tubalzinho veio e nós fomos levar ele até a canoa e cantamos uma cantiga feita p'ra ele e ele saiu com lágrimas nos olhos. Os encantos passaram p'ra Acilon ir com Antonio (cirilo) e Rosa ao Rio de Janeiro. Só que ele levou Odila (risos), ela tem um filho que é a cara do finado (Acilon). E nós é que tinha que atravessar o rio p'ra Belém (município de Belém do São Francisco), a qualquer hora do dia e da noite, fugindo e procurando ajuda.

O discurso de Maria é marcado, principalmente, pelo sentimento de expropriação vivido concretamente, ao longo de sua vida. Na época em que o seu marido se envolveu nesse processo de lutas pelo reconhecimento do direito do grupo à Ilha da Assunção, ela vivia como os seus pais e avós tinham vivido, isto é, pagando um pequeno foro pelo uso dos cercados. Isto significava uma vida estabilizada e sem margem para muitas dificuldades. Pelo menos, é esta a avaliação feita hoje sobre o passado, idealizado ou não. O que aconteceu desde então, guarda uma ironia bastante amarga, pois Antonio trouxe a ira do proprietário da terra contra eles, de forma que terminaram sendo expulsos. Enquanto que os filiados a Acilon só se retiraram da Ilha, parcialmente, no final da década de 1960, tendo conseguido retornar no início da década de 1980.

Ao mesmo tempo, as suas recordações sobre a vida de casada são marcadas pelas ausências repetidas do seu marido, sempre envolvido pelas questões do grupo. Então, este grupo é avaliado, hoje, como sendo duplamente ingrato a ela e à memória do marido. E o que se pode perceber no trecho transcrito abaixo:

(...) nessa época a aldeia era gente e festa. Seu Antonio trabalhou durante dois anos de tal jeito que quando eu queria ver meu marido e a filha, o pai, eu tinha que sair caminhando e procurando (...) sua doença foi provocada por tanta privação que ele passou, tanta luta.

Sua avaliação negativa, quanto aos Turká, estende-se também a Acilon, pois Maria percebe uma falha crucial na história do grupo. A falha cometida por Acilon de não ter preparado um sucessor. O que pode ser compreendido como um mecanismo de defesa, adotado por Acilon, de forma que a única liderança articulada em todas as facções e legítima no campo político e ritual era ele. Antonio Cirilo desempenhou um papel importante nestes processos iniciado por Acilon, mas não foi avaliado por este como sendo alguém capaz ou merecedor de lhe suceder. Desta maneira, a traição cometida pelos Turká de hoje, começou muito antes, e foi praticada por Acilon. Vejamos mais um trecho do seu relato:

Nessa época se dançava em muito lugar, na Bahia, nas terras de Cícero Caló, no Rio Pequeno, no Rio Grande. Acilon começou a desunião quando foi p'ro Rio com Odila. A ambição pelo mando atçou as divisões, com Deodato querendo o título p'ra si. O mestre baixou e disse que era p'ra ele ensinar a Rosa e ele (Acilon) disse que tinha medo de depois ela fazer o mal p'ra ela.

O Acilon não preparou ninguém p'ra continuar no

seu contramestre. Foi mestre Paulo que quando escreveu p'ra FUNAI colocou Cirilo como cacique, achando que este era o tipo de tratamento certo. Capitão só tinha em Rodelas e era o João Gomes e ele tinha farda de capitão dada por Rondon (...) a farda é a roupa de cacique com uma lista branca na platina. O João Gomes vinha p'ra casa de seu Antonio e ficava se divertindo e orientando os índios p'ra procurar os seus direitos. Ele era um conselheiro.

Então, da perspectiva adotada hoje em dia, pela viúva de Cirilo e por outros elementos filiados ao seu grupo, a história dos Turká apenas não começa com Antônio Cirilo, pois, de resto, é possível se relatá-la, abstendo-se de elogios para todos os que não fazem parte desta comunidade.

(...) Foi tanta perseguição feita contra seu Antonio (...) que o povo decidiu protegê-lo, evitando que dormisse em casa sozinho, ele então foi p'ra Rodelas buscar ajuda e de lá foi até Recife, voltando com uma carta ao delegado... proquê o delegado tinha andado tomando as espingardas e deixando os caboclos desarmado, seu Antonio perdeu quatro espingardas que eram usadas p'ra caçar capivara. Eu passei muito telegrama fora de Cabrobó porque aqui não se deixava. Eu queria ficar onde sempre tive pois o pessoal de lá (da ponta da Ilha) sempre viveu se comendo. Meu marido dava o couro e a barriga pela Assunção (...) não, nós nunca tivemos parentesco com o povo de Acilon, nós casa entre a gente, com os homens casando com mais idade e com moça nova.

Dona Maria também é capaz de resgatar a figura do seu tio, o Capitão João Gomes, como aquele que ensinou e instruiu o grupo, isto é, Acilon, a buscar a ajuda das pessoas e instituições aptas a

forneçê-las. Esse tipo de resgate, da figura do João Gomes e dos Tuxá é realizada preferencialmente pelos filiados à Cirilo, embora seja possível ouvir referências nos outros depoimentos.

Conversei também com Antonio Emiliano de Barros, sobrinho de Antonio Cirilo e, hoje em dia, o *mestre*, responsável pela continuidade do *particular*. Ele disse que:

A desunião começou quando foi p'ra resolver a questão da aldeia. Acilon desfazia tudo que Antonio Cirilo fazia. O Acilon dizia que o caboclo velho (Cirilo) queria tomar a aldeia dele e começou a confusão e a separação (...) qualquer viagem era p'ra ser feita pelos dois, o tribo baixou e disse isto, só que ele foi com a mulher (Odila). O Francisco (repórter da TV Globo) entrevistou Antonio Cirilo e Deodato e avisou ao seu Antonio que o outro ia botá-lo p'ra trás, porque ele só ia fazer o mal e faz até hoje (...) agora a coisa da terra foi que o Deodato disse que queria terra para arrendar, pois isto dava chance dele enriquecer e botar o meeiro. No dia de ir olhar a terra, foi aquele sarceiro (tumulto, barafunda) porque os sobrinhos de Deodato disseram que arrancavam o pescoço de seu Antonio se ele entrasse na terra. Os Félix estavam presentes, armados [com] facão, enxada e roçadeira (...) O Deodato aprendeu as coisas (do Particular) pela ponta da Ilha (isto significa que não foi com eles, logo, de uma origem impura/misturada). Eu alcancei Acilon odiando Deodato, depois começou uma história de invadir, plantar feijão e eu não sei contar isso direito. Eu só sei balançar minha cabaça (maracá).

Esses longos depoimentos são importantes porque situam, entre outras questões, a da distribuição de terra. Podemos notar que, a partir de um determinado momento, após a morte de Acilon e com a entrada da SEMEMPE, utilizou-se como estratégia de avanço do movimento de reivindicação a invasão e ocupação de

terrenos da Companhia Estadual. Neste momento, uma parte dos integrantes do grupo recuou porque considerou errado se invadir terrenos. Acontece que a invasão trouxe a FUNAI e a vitória, com a saída da companhia e a obtenção de 350 ha de terra. Por isso, alguns até hoje falam que a vitória não passa pelo processo de luta do grupo de Antonio Cirilo, pois aí se prioriza este momento.

Conversamos também com um Turká (72 anos) nascido e morador da Ilha da Assunção e ligado ao grupo de Antonio Cirilo. Ele apoia explicitamente o Chefe do Posto, investindo na ideia de que uma autoridade externa teria condições de destruir os malfeitores do grupo. Diz que o maior inimigo do grupo é Pedão e que ele já o ameaçou de morte, pois:

Os que ficaram na Ilha não queriam saber de nada, já que a FUNAI disse que era eles que mandavam – um grande erro – porque a aldeia não pode ir p'ra frente sem um capitão, alguém que saiba do regime. Quando você aconselha p'ra não beber, não vender terra, não brigar e aí eles acham ruim. Hoje não se pode criar (animais) porque eles roubam e ainda tão querendo plantar aquilo (maconha) lá dentro (da Ilha). Eu penso em ir embora porque num dá p'ra viver sem paz. Tudo o que a gente tem deve à Antonio Cirilo e mestre Paulo. Só que aquele povo é tudo ingrato, só gostando mesmo é de beber e brigar e viver se matando (...) o povo de Cirilo foi p'ra Ilha (na época da distribuição da terra efetuada pela FUNAI) e disseram que se queriam terra, que fossem brigar por ela e aí eles saíram. O Cirilo morreu foi de raiva e desgosto. Nós precisa é botar alguém que saiba do regime (oscila entre o encarregado do posto e mestre Paulo). A tribo tem que ter um pajé descobridor dos segredos e um cacique caçador e assim os dois juntos fazem o caminho p'ro grupo passar. Quinca não sabe do regime e o pajé é um bebedor de cachaça (...) o povo vive é se

matando, eles sempre foram assim. Eu não vou a nenhum toré deles (de Quinca ou de Pedão) porque é tanta cachaça que até sai pela cabeça e desse tipo de coisa eu não gosto. Eu nunca parei de fazer a ciência do índio, que é o que dá a identidade dos índios (...) só Antonio Cirilo era 6 (seis) partes de sangue, pois ele fez exame de sangue no Rio de Janeiro. O resto é tudo brameado¹¹ e tem que se seguir alguém assim? O chefe do posto é um homem sério, só tem que entrar mais pesado p'ra dá um jeito lá, porque o que o povo conseguiu tá perdendo tudo (...). Hoje quase tudo que tá na Ilha nunca fez nada, nem sabe de nada. Não conhece do Particular, da ciência e do Toré (nossa conversa foi na cidade, tendo sido marcante o fato dele ter insistido para conversarmos com mestre Paulo).

Podemos destacar, no relato de Miguel, a substituição realizada quanto à pureza do sangue. Pois é Antonio Cirilo que aparece no continuum como o mais próximo da não-mistura, enquanto, para os que hoje se filiam a Acilon, é a este que se dá tal posição.

2.3 A BUSCA POR RONDON E A MISSÃO PIERSON

Como pode ser visto no item 2.1, o SPI foi contatado ainda no início da década de 1920. No entanto, sobre tal momento nada é possível afirmar de forma mais objetiva, pois o que sabemos restringe-se a referências feitas pelo Marechal Rondon à missão, coberta de êxito, do Dr. Estigarríbia. Como se deu o contato entre

[11]. O termo brameado é utilizado da mesma forma que braiado e significa o sangue misturado, através de alianças matrimoniais feitas com pessoas não reconhecidas como *caboclas*, isto é, índios legítimos ou com aparência física que remeta para o estereótipo do índio genérico.

o grupo e o SPI? Quem no grupo fez tal percurso? São perguntas não respondidas.

Quanto à década de 1940, encontramos material escrito e, principalmente, informantes que viveram este momento. Na narrativa feita por alguns Turká, o encadeamento desta história passa primeiro por um processo de possessão (encantamento), recebimento/compreensão de uma mensagem libertadora e a busca pelo reconhecimento do grupo. Os Tuxá aparecem nestas narrativas enquanto indivíduos privilegiados pela posse de conhecimentos mágico-religiosos que possibilitaram o acesso e o controle dos encantos. Em alguns relatos também podemos detectar a presença de um Posto Indígena Tuxá e a possibilidade de se refazer um processo de reivindicação similar ao implantado pelos Tuxá.

Na memória dos informantes, o *capitão* João Gomes é destacado como um visitante ilustre que ensinou o caminho até o Marechal Rondon. Outras possibilidades é quebrar o encadeamento das diferentes narrativas e destacar alguns elementos significativos. Um ponto que chama a nossa atenção é o esforço feito por Acilon para, a partir de uma mensagem, se legitimar enquanto um *capitão* do grupo. Pois, na realidade, o que existia era uma comunidade que não se reconhecia enquanto remanescentes indígenas. Qualquer vinculação neste sentido remete-se a um passado não relacionado diretamente ao presente. Então, Acilon construiu, com a ajuda dos conhecimentos obtidos junto aos Tuxá, uma vinculação abrangente, primeiro no campo do ritual e, a seguir, no campo da política.

É perceptível que tal processo, conforme foi sendo implementado, provocou opiniões divergentes e, também, o surgimento de outras figuras habilitáveis a lideranças políticas. O processo de consolidação de lideranças, convergiu, ao mesmo tempo, para a cristalização de fontes distintas de apoio político. Estamos pensando

aqui na percepção presente até hoje da existência de duas aldeias que nunca se imbricaram para a formação de um só grupo. E a referência sempre presente nos grupos da ponta da Ilha e da cabeça da Ilha, ou os de Antonio Cirilo e os de Acilon. Quanto aos chamados baianos, a referência é esporádica, motivada principalmente pelo fato de eles nunca terem vivido dentro da Ilha da Assunção.

Acilon, então, procedeu de forma que a cada momento decisivo fosse utilizado e destacado um representante diferente. Ele tanto se apoiou em Antonio Cirilo e em Odila e Paulo, como também em Zeca Gomes ou seu filho por afinidade, Hermenegildo, e, finalmente, Deodato. É possível até pensar que se fez uso do princípio da divisão para o equilíbrio político.

Outro ponto que convém destacar é que os Tuxá com os quais conversamos fazem referência direta à Antonio Cirilo, que aparece como o “enfrentante” da Aldeia da Assunção, cabendo a Acilon um lugar sem destaque. Logo é possível pensar que as relações de destaque junto ao grupo Tuxá coube a Antonio Cirilo porque ele dispunha junto a eles de relações de parentesco, enquanto Acilon não conseguiu construir outras relações, ficando sempre à sombra de Cirilo, junto aos Tuxá.

Da mesma forma, os chamados hoje em dia de **baianos**, mantiveram uma relação exclusiva com Acilon. Segundo os depoimentos ouvidos, o grupo de Odila obedecia aos chamados e às ordens de Acilon e jamais obtiveram a aceitação por parte dos outros. Eles destacam o papel de dançadores de *toré* e participantes do *particular*, principalmente na ocasião da visita de algum personagem ilustre. Ao mesmo tempo, tanto os da cabeça como os da ponta da Ilha, só fazem referência aos baianos para acusar Odila de ter colocado Acilon a perder.

A troca de correspondência que se inicia em 1947, tendo como interlocutor o Marechal Rondon, prosseguiu até a morte de Acilon – aproximadamente 1955 – e destaca a busca pelo reconhecimento e garantia da terra. Após a ida do Inspetor Tubal Viana Filho e Antonio Sampaio e de outras *démarches*, torna-se mais frágil essa troca de correspondência, a partir da morte de Acilon, como também o empenho no acompanhamento – via Inspetoria Regional 4 (IR4) – de uma Ação de Anulação de Venda cumulada com a de Reintegração de Posse.

Esta ação se inicia em 1951, na cidade de Cabrobó e o Juiz termina, em 1956, negando a legitimidade do órgão para assim proceder. O SPI recorre e a ação passa para o foro do Recife, até que, em 1969, o Juiz encarregado se considera não habilitado e expede o processo para Brasília. Neste momento, o SPI não mais existe e a FUNAI é quem toma o lugar, ao mesmo tempo em que não se faz referência à compra de uma gleba pelo Estado de Pernambuco na área sob a qual a ação incide.

Do lado dos informantes, a percepção sobre o processo se faz de forma muito diferente. A ação promovida pelo SPI foi vivida de forma muito nebulosa, pois se destaca, em primeiro lugar, a morte de Acilon como uma perda coletivamente insuperável, já que o seu “sucesso” – o velho Hermenegildo – não tinha a sua capacidade para andar e, logo após assumir, começou a ficar cego; em segundo lugar, a certeza de que o principal proprietário – Pereira Dum – comprou o encarregado do SPI em Recife – Dr. Raimundo Dantas Carneiro – para que eles fossem esquecidos.

Alguns informantes, em alguns momentos, fazem também uma avaliação do “fracasso da aldeia” que passa pela força dos encantos e das feitiçarias. Assim, os encantos prometeram a Acilon

que a aldeia seria levantada, desde que ele fosse obediente. Só que o orgulho de Acilon colocou todos a perder. Ele não se uniu com aqueles que os encantos indicavam, e passou a fazer coisas erradas. Os encantos fizeram com que uma de suas filhas enlouquecesse e terminasse morrendo, e depois, como ele não quis entender o aviso e continuou fazendo as coisas como queria, os encantos foram e o levaram para junto deles, pois Acilon foi ao Rio de Janeiro acompanhado apenas de uma mulher – Odila –, que não era a sua esposa, recusando-se a levar Antonio Cirilo ou outro homem indicado pelos encantos. A promessa era da aldeia levantada com Acilon à frente e sem mais o aleijão nas pernas.

Por outro lado, é dito que Pereira Dum mandou enfeitiçar a aldeia de forma que eles se perderiam por causa da desunião. E quando a aldeia finalmente fosse realizada só encontraria gente doída e maldita. Esta alusão é feita pensando-se na situação presente. É interessante destacar o depoimento de um informante que foi contemporâneo a Acilon:

Quando da saída do povo de São Paulo, eu ouvi, sem eles perceberem (Pereira Dum e um empregado) que eu ‘tava ouvindo e ele dizia assim: agora eu tou reconhecendo que aqui é uma aldeia. Só que o nó que eu dei vai custar muito p’ra ser desatado. Os que eu não matá de feitiço e bala ou vão ficar doído ou vão se desgostá e arretirá, os mais velhos vão morrendo e os mais novos num vão liga p’ra isso e nunca vão se unir, até a consumação do século.

Quanto à missão de Pierson na Ilha da Assunção, convém destacar alguns pontos anteriores. O trabalho desenvolvido abrangeu uma região conhecida com vale do São Francisco e pretendeu conhecer a vida que seus habitantes levavam. Para isso selecionaram 5 (cinco) localidades para se realizar um estudo mais intensivo,

com vistas a comparações futuras. Após um levantamento inicial, feito em 1950, foi decidido empreender o estudo de forma intensiva nas localidades, que, para efeito de publicações, foram identificadas com nomes fictícios.

No entanto, através das comparações feitas a partir da bibliografia histórica utilizada, por um lado e por outro, com os depoimentos e registros encontrados junto ao grupo da Ilha da Assunção, não é difícil identificar a Ilha do *toré* como sendo a Ilha da Assunção e Sertão Novo como sendo Cabrobó. Este estudo foi realizado basicamente pelo Dr. Octávio da Costa Eduardo, professor da Escola de Sociologia da USP, e alguns Turká possuem até hoje, guardado como relíquia, o nome e endereço do dotô Otávio, que ficou durante dois meses, segundo os informantes, esperando na cidade que Acilon aceitasse a quarta parte da Ilha, como de direito dos descendentes dos índios brabios que viveram ali.

Não é muito fácil imaginar, a partir de que elementos se construiu tal história, pois nos resultados da pesquisa que foram publicados é possível ler:

Atualmente, não há aldeia na Ilha. É ela ainda habitada, contudo, por um número considerável de lavradores de subsistência e pequenos pastores, muitos dos quais se consideram “índios”, embora neles se notem traços de entremesclamento com africanos e europeus. Ocasionalmente, são de ascendência africana pura. Fazendeiros residentes em Sertão Novo, que há alguns anos adquiriram a ilha à Igreja, que anteriormente detinham a propriedade da mesma, começavam, por ocasião de nossa pesquisa, a desenvolver nela a agricultura. Um dos fazendeiros havia construído uma roda de água para irrigar as culturas, a primeira de muitas outras subsequentemente instaladas (Pierson, D. 1972, p. 93).

Esta questão, a Missão Pierson junto aos Turká, abre um campo muito fértil a especulações, pois temos o registro publicado do trabalho realizado ao longo de dois anos de pesquisas e, do outro lado, vamos nos deparar com a interpretação feita pelo grupo estudado. O que achamos possível ser feito é listar algumas informações advindas das duas fontes disponíveis.

Do lado dos pesquisadores, não vamos encontrar quase nada quanto ao próprio grupo indígena, a não ser o trabalho que surgiu da missão e que ganhou vida própria do antropólogo Hohenthal. Ele prestou assessoria à equipe e posteriormente divulgou um levantamento sobre os remanescentes indígenas ao longo do rio São Francisco. Neste trabalho, vamos encontrar um rápido registro dos índios habitantes da Ilha da Assunção que são filiados aos Tuxá de Rodelas. Não se faz remissão ao trabalho propriamente da missão.

Por parte de Eduardo, não encontramos nenhuma passagem onde o grupo indígena venha a ser identificado enquanto tal ou mesmo alusões ao processo, neste momento já em curso, junto ao SPI. O que se reconhece quanto à Ilha do *toré* é a existência passada de um aldeamento indígena, do qual só se encontram ruínas e uma pseudoalegação de filiação por parte dos moradores.

Do lado dos Turká, a história contada é diametralmente oposta, pois eles falam dos doutores vindos de São Paulo, como exclusivamente interessados na existência do grupo e portadores de uma solução para a questão da terra. Como já foi visto no início desse capítulo, Eduardo efetivamente não teria condições de doar um grande trecho da Ilha. No entanto, na memória dos informantes, estes personagens não são ligados ao SPI nem ao Marechal Rondon.

Esta questão sempre se colocava no início da pesquisa de campo: de onde teriam saído os doutores de São Paulo e a partir de que seria possível oferecer terras que estavam sendo disputadas

na justiça. Uma possibilidade explicativa é a de que estes pesquisadores em contato com os proprietários de terra em Cabrobó tenham intermediado uma proposta conciliatória para os Turká. Daí a necessidade de que a liderança do grupo dissesse, frente ao juiz, que aceitava um determinado trecho na Ilha como sendo o território definitivo para o grupo.

Outra possibilidade é a de que Acilon tenha feito uma leitura diferente do que Eduardo teria lhe dito. Isto é, uma coisa é você estar informado a respeito do processo de reivindicação movido pelo SPI e das consequências que poderiam advir, e outra coisa é colocar isto como algo concreto. Em 1951, na ação movida pelo SPI, o grupo poderia obter a anulação da venda realizada pela Igreja e obter assim toda a Ilha da Assunção. Caso tal coisa se conseguisse, certamente ter-se-ia que tentar alguma forma de conciliação que apressasse a saída dos proprietários não-indígenas de parte do território. De maneira que, objetivamente, seria muito difícil que aquele reduzido número de remanescentes indígenas pudesse obter toda a Ilha para si.

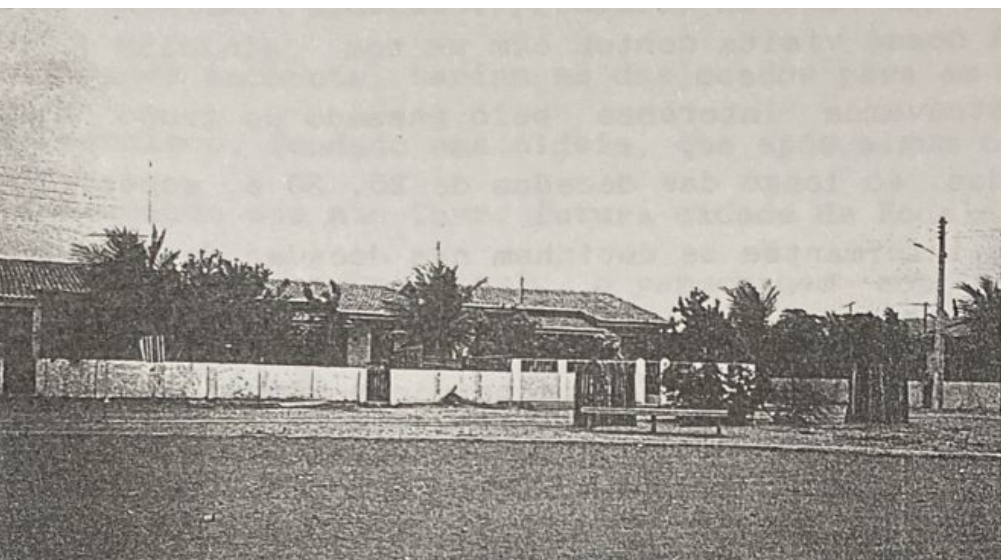
Como podemos perceber, neste item quase tudo não passa de especulações, pois a reconstrução do que foi efetivamente vivido coloca problemas que não conseguimos resolver. No entanto, estas questões revelam cisões internas, presentes e passadas, que são fundamentais na compreensão empreendida sobre um grupo específico, no caso, os Turká.

2.4 BREVE RELATO SOBRE OS TUXÁ DE NOVA RODELAS

A situação dos Tuxá, em Rodelas, é extremamente dramática, pois eles foram desalojados, em 1988, da sua cidade e da Ilha da

Viúva, na qual possuíam as terras adaptadas aos cultivos agrícolas, que suportavam a sobrevivência do grupo indígena. Hoje estão morando numa nova cidade (com o mesmo nome da antiga), com casas novas (ver fotografia número 13, com vista parcial de algumas casas construídas pela CHESF), e os que possuíam terras demonstráveis aos técnicos da CHESF recebem um salário mínimo todos os meses, como “compensação” da inatividade provocada pela falta de terras agricultáveis, que foram prometidas pela CHESF, e que não foram até agora entregues.

FOTOGRAFIA 13 – ALDEIA TUXÁ – NOVAS RODELAS – BA.

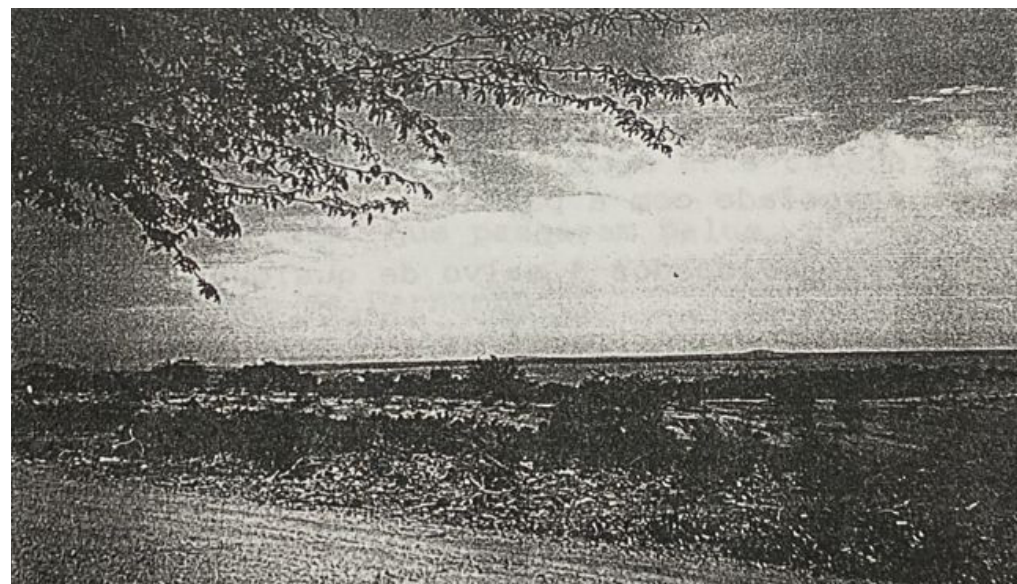


Fonte: Registro da Autora.

Desta maneira, a situação do grupo Tuxá é extremamente premente, pois, ao longo dos últimos 4 (quatro) anos, o grupo perdeu o acesso à terra. Inicialmente, enquanto a terra era medida

e avaliada, os técnicos da CHESF proibiram o uso da mesma, pois isto implicaria indenizações extras. Após a abertura das comportas (ver fotografia número 14, que mostra uma vista parcial do reservatório de Itaparica), toda a região começou a ser inundada e, a partir disto, o grupo se defrontou com a ausência de terras. O que eles receberam foi um trecho, chamado de “tabuleiros”, que necessita da implantação de um projeto de irrigação, para que possa ser explorado.

FOTOGRAFIA 14 – VISTA DO RESERVATÓRIO DA HIDRELÉTRICA DE ITAPARICA, A PARTIR DA NOVA ALDEIA TUXÁ.



Fonte: Registro da Autora.

A nossa visita contou com um tom “singular”, pois enquanto demonstrávamos interesses pelo passado do grupo e os contatos mantidos, ao longo das décadas de 1920 e 1930 e, especialmen-

te, 1940, os nossos informantes se detinham às décadas de 1970 e 1980, nas quais viveram a inversão absoluta, pois tiveram a terra perdida pela construção do reservatório, perderam não só a Ilha, como também não conseguem vislumbrar o cumprimento das promessas feitas por parte de uma companhia tão importante como a CHESF.

Sobre este aspecto, colhemos um material extremamente interessante, que servirá não só para este trabalho, como também para alguém interessado em acompanhar o processo vivido pelos Tuxá. Quando pensamos com relação à história dos Tuxá, depa-ramo-nos com dois personagens principais para os informantes. O primeiro é um personagem citado nos relatos históricos mais antigos (século XVIII), chamado Francisco Rodela, que foi um chefe guerreiro favorável à dominação portuguesa e que, por isto, desceu com contingentes indígenas para expulsar os holandeses. Rodelas foi agraciado com a patente militar de *capitão* e os seus guerreiros foram colocados à salvo de qualquer excursão punitiva. A região na qual se localizaria este “grande chefe” é passível de ser identificada como o Sertão de Rodelas, e, por decorrência, associada à cidade de mesmo nome. Estamos trabalhando aqui com as informações não comprováveis dos nossos informantes. Se desejássemos fazer um estudo histórico mais preciso, acabaríamos nos defrontando com enormes dificuldades, o que não é nosso objetivo.

Desta maneira, o grupo se pensa enquanto descendentes de Francisco Rodelas, aldeados, primeiro, na Ilha de Sorobabé, e, após uma grande enchente, teriam se deslocados para as margens do rio São Francisco, fundado uma aldeia, que, após algum tempo, deu origem à povoação dos não-Tuxá, futura cidade de Rodelas.

Já colocados neste século, o personagem sob o qual se constrói a demanda pelo reconhecimento do SPI é o *capitão* João Gomes. Ele

não é conectado a nenhuma família constituinte do grupo, pois sua origem é bastante nebulosa, sendo citada uma índia solteira que teria criado João Gomes enquanto um filho. Desta maneira, o que é reconhecido pelo grupo é uma filha do *capitão*, informante com a qual conversamos.

João Gomes serviu então, para nós, como um contraponto à figura de Acilon Ciriaco da Luz. Gomes realizou todo o processo de demanda pelo reconhecimento do grupo, principalmente através da viagem aos mais diferentes lugares. Foi ao Rio de Janeiro, em busca de contatos junto ao Marechal Rondon; foi em busca de apoio por parte do Governador de Pernambuco, já que a Ilha da Viúva pertencia administrativamente a este estado; e, finalmente, realizou articulações que passaram pelos políticos regionais, tanto da Bahia como de Pernambuco.

Em todos estes momentos, é destacado pelos informantes a capacidade do *capitão* em produzir uma forte articulação interna, no sentido de um sentimento grupal, capaz de garantir as vitórias do grupo. O ritual (tanto o *toré* quanto o *particular*) é colocado de forma muito diferente, quando pensamos os Turká. O *toré* é ainda o elemento diacrítico, capaz de ser identificado e identificar o grupo, tanto a nível regional, quanto nas relações com as agências governamentais. Já o *particular* assume para o grupo a função de espaço exclusivo dos integrantes do grupo, de maneira que só é possível vivenciá-lo os que são identificados enquanto Tuxá. Como veremos mais detidamente no capítulo 4, com relação aos Turká, no caso do *particular*, encontramos uma diferença significativa, pois este ritual não é proibido para qualquer elemento não-Turká, precisando-se apenas respeitar o que é vivido. Como momentos reservados, não só para os não reconhecidos enquanto Turká, mas também para os que não estão investidos no cargo de *mestre* e *jure-*

meiro, encontramos no *particular* o momento da retirada da raiz da *jurema* e todo o seu preparo para o ritual. Nós só pudemos assistir ao preparo, pois nos foi dito que a *jurema* não permitiu a presença da pesquisadora. No caso do *toré* encontramos tanto nos Tuxá quanto nos Truká a mesma utilização, embora com os últimos seja possível um não-membro não só assistir, como também participar, entrando em jogo o mesmo critério colocado acima, isto é, o de adesão aos procedimentos adotados pelo grupo.

Os Tuxá, quando falam dos Turká, utilizam a identificação de “os de Assunção”, ou ainda “os *caboclos* de Antonio Cirilo”, por oposição aos que estão morando na área indígena e são identificados como traidores da família dos Cirilo. Este primeiro ponto foi fundamental para nossa pesquisa, pois revelou uma alteração fundamental na perspectiva até então adotada por nós.

Conforme fomos conversando, pudemos perceber que todos os contatos mantidos e toda a dedicação desenvolvida por João Gomes, entre outros Tuxá, prendeu-se ao fato de que Antonio Cirilo era reconhecido não só enquanto “um parente”, mas também enquanto um aliado, que merecia aprender os caminhos rituais e os caminhos políticos, em termos das agências governamentais. Isto significa que, quando os Tuxá auxiliaram Acilon no processo de compreensão e domínio sob aspectos fundamentais do ritual do *particular*, a ótica que se resgata é a de se estar auxiliando a família do amigo Antonio Cirilo, que é considerado, hoje, como sendo o *capitão* da Aldeia da Assunção.

É sobre esta perspectiva que os Tuxá explicam o porquê de não mais visitarem os amigos da Assunção. A alegação se baseia no fato de Antonio Cirilo não mais estar vivo e, principalmente, no fato de eles não possuírem a moradia na Ilha da Assunção, o que significa que, quando os Cirilo tiveram que sair da Ilha da Onça,

por causa da enchente de Sobradinho, perderam não só o local de moradia exclusivo aos seguidores do grupo, como também a possibilidade de recepcionarem amigos e aliados.

A filha de João Gomes disse que, embora tenha fiado órfão de mãe quando ainda era muito pequena, e não guarde nenhuma lembrança dela, sabe, pelo que sua avó lhe contava, que o seu pai estava de viagem para o Rio de Janeiro e saiu de canoa com um grupo da aldeia e, quando estava passando perto de Cabrobó, sua mãe estava se sentindo mal e ele então a deixou com os parentes da Assunção. O que ela disse é que o *capitão* teria casado com uma mulher proveniente da Ilha da Assunção, isto é, dos “*caboclos* da Assunção”.

Desta maneira, é possível traçar alguns pontos em comum na história dos dois grupos, embora seja necessário guardar-se as devidas diferenças. Em termos de desdobramentos, seria interessante realizar uma comparação entre o contato mantido com o antigo SPI e com a FUNAI, com relação aos dois grupos, de maneira a tentar se entender o reconhecimento dos Tuxá, na década de 1940, e o reconhecimento dos Turká, na década de 1980. No entanto, este não era nosso objetivo, por isto apenas registramos alguns pontos.

CAPÍTULO 3 – O PROCESSO SUCESSÓRIO ENTRE OS TURKÁ

3.1 INTRODUÇÃO

Pensando de forma mais esquemática, é possível apontar, com base no relato dos informantes, três temporalidades descontínuas. O primeiro impacto seria quando aquele pedaço de terra não se configurava como uma ilha, sendo então habitada pelos índios “brabos” ou “bravos”. Aconteceu então um dilúvio e, com isso, nos deparamos com um segundo momento, pois já conectamos a presença de padres, da mulher branca – dona Brígida – responsável pela conversão e de índios que não são mais pensados como sendo selvagens, e sim ascendentes dos que hoje moram na Ilha.

É dentro deste segundo momento que se constrói as figuras de chefes do grupo, os *capitães* João (E)Duard(t)o e Bernardino, que são colocados como tendo vivido dentro do grupo e, após a morte, sido transformados em “encantos”, isto é, espíritos protetores do futuro dessa aldeia. O terceiro momento se constitui em torno da figura de Acilon, que é identificado enquanto um *capitão*, pois não só é colocado enquanto um descendente da família de Bernardino, como também foi tocado pela **mensagem** de um **encanto**, que lhe deu a mesma marca física do seu antecessor.

Desta maneira, este terceiro momento fecha-se sobre si mesmo, sem produzir um quarto momento, conectado aos anteriores e capaz de articular este presente. O título de *capitão*, desta maneira, pode ser, e foi, reivindicado nos dias de hoje, só que, para o grupo enquanto um todo, não foi possível, até o momento, associá-lo à nenhum dos pretendentes à função de Chefia.

Encontramo-nos agora numa realidade que pressupõe uma separação entre aquele que se faz, e é reconhecido enquanto capaz de chefiar o ritual – *toré e particular* –, merecendo o título de *mestre*; e aquele que lida com as questões “burocráticas” junto ao órgão tutelar – identificado pelo título de Cacique.

Após a morte de Acilon (final da década de 1940, provavelmente 1948 ou 1949), encontramos como ocupantes do cargo de chefe do grupo o filho adotivo Hermenegildo, depois Deodato, que se colocou como alguém capaz de resolver diferentes demandas e, ao mesmo tempo, incapaz de reivindicar o cargo que era formalmente ocupado por Hermenegildo, impossibilitado de vivenciá-lo por motivo da perda da visão. Deodato então conviveu com uma situação ambígua, pois, após a morte de Hermenegildo, encontramos com os seguintes ocupantes da função de chefia, apesar da existência de Deodato: Antonio Cirilo; Manoel – filho de Hermenegildo –; Verbino – primo de Hermenegildo; e, finalmente, já chegando na década de 1970, nos defrontamos com uma situação de nítida confrontação entre Deodato e sua maneira de encaminhar reivindicações junto à FUNAI e os seguidores do CIMI, em que se colocou uma maneira mais contestadora junto ao órgão tutelar. Desta maneira, ocorreu uma eleição para o cargo de Cacique, com a deposição de Deodato e a eleição de Joaquim (Quinca).

3.2 DE BERNARDINO À ACILON¹: A CONSTRUÇÃO DE UM PADRÃO POLÍTICO

Acilon aparece, no cruzamento dos diferentes relatos e numa primeira análise realizada, como um homem que conseguiu transformar concorrentes (potenciais ou concretos) em parceiros/aliados manietados, dóceis e úteis ao seu projeto de controle interno e construção da identidade étnica dos Turká.

Fazendo uma pequena relação dos elementos que conviveram e, principalmente, circularam e se constituíram em relação a Acilon, deparamo-nos com diferentes elementos, muitos dos quais passaram por um processo de “desaparecimento” da história do grupo². Todos estes figuraram nos diferentes discursos dos informantes no decorrer do trabalho de campo que desenvolvemos. Através destas relações – Acilon e os Cirilo, por exemplo –, a história deste grupo é contada numa perspectiva de temporalidade que comporta o reconhecimento das últimas gerações.

Desta maneira, Acilon e qualquer outro, dentre os listados, opõe-se aos que se situam num plano não identificável com o cotidiano. Isto significa que, na memória dos nossos informantes, é possível remeter-se aos que são chamados de “brabios” ou “bravios”, sabendo-se que estes índios “antigos” não são reconhecidos enquanto membros da comunidade com rostos e filiações com os infor-

[1]. Chamado, às vezes, de Acilão ou *capitão* Acilom. A não ser quando transcrevermos algum depoimento, utilizaremos a grafia Acilon.

[2]. Num levantamento não exaustivo, encontramos *capitão* João (E)duard(t)o, *capitão* Bernardino, Dona Brígida, Coronel Dom João, Pereira Dum, Cabo Eucrides, Cabo Novaes, os Gonzaga, os Araújo, Antonio Sampaio, Inspetor Tubal, Inspetor Antonio Sampaio, Antonio Cirilo, *capitão* João Gomes, Caboca Luizinha, Dotô Otávio e Dotô Plínio, *capitão* Rondon, Iderfonso Macula, Dantas Carneiro, os Félix, os Caburé, os Aliberto, as Engraça. Observe-se que não se registra a presença de um representante da Igreja Católica, com exceção ao irmão Fábio e irmã Alzira, que trabalharam junto aos Turká, durante o final da década de 1970 e eram ligados ao CIMI.

mantes. Os antigos habitantes da Ilha da Assunção, constituem-se, assim, nos antecedentes destes, que algumas vezes se autodenominam “remanescentes” ou “caboclos bramados” ou “braiados”.

É importante perceber que os dois antigos *capitães* (Bernardino e João Duardo) são situados nos relatos como estando conectados a um passado não datável pela memória do grupo. Não estaríamos sendo remetidos ao primeiro momento da Ilha, pois aí só é colocável a presença de índios “brabrios”, sem nenhum atributo cultural destacável. Pelo contrário, o momento de se ter *capitão* significa uma estrutura estabelecida, isto é, ordenação de aldeamento e o aparato da Coroa portuguesa. No entanto, constrói-se uma relação de descendência/ascendência para Acilon que é direta e se liga ao recebimento da **mensagem**, de forma que é possível trabalhar com a ideia de que os antigos *capitães*, embora não sejam figuras puramente ficcionais – pois nos deparamos com uma carta do Maoral Bernardino –, eles se constituem enquanto tal, pois são destacados e articulados como elementos de legitimação para a reivindicação por parte de Acilon e, por exemplo, do grupo constituído.

Então, Acilon dentro da posição ocupada na memória do grupo, significa um corte e uma possibilidade de (re)arranjos discursivos e pragmáticos.

Quando nos remetemos para os dois últimos capítulos, perceberemos que, em parte, o que será devolvido neste capítulo encontra-se já apontado. A relação de Acilon é central para percebermos como se constituiu o campo político e como este foi reafirmado a partir da construção de uma prática religiosa e mágica. Acilon se instituiu enquanto um homem tocado por uma força totalmente díspar dos elementos presentes, até então, no cotidiano desta comunidade. Ele foi “marcado” e esta “marca” propiciou uma interpretação fora dos padrões, ao invés de ser considerado apenas

um homem enlouquecido e aleijado. O “encanto” lhe forneceu uma mensagem, que tanto modificou sua concepção individual – deixou de ser o homem que tinha sido até então –, como trouxe uma mensagem que teve que ser vivida coletivamente. O “encanto” foi (re)conhecido como sendo o espírito de um antigo *capitão*, que voltou para (re)descobrir os caminhos da “aldeia”. O que pode significar o deslocamento e criação de um novo eixo, pois, a partir de tal, estamos diante de um fenômeno de geração de crenças e representações coletivas.

Acilon partiu então para a construção de uma identidade coletiva, que, apoiando-se em elementos retirados do campo ritual (mágico-religioso), criou significados no campo das relações de dominação política. Encontramos na explicação padrão que aquele que se torna **possuidor da luz** emerge como possuidor de **autoridade legítima**.

Weber (1977, p. 220) distingue o poder (match) enquanto “qualquer probabilidade de impor a vontade do agente dentro de uma relação social mesmo contra qualquer resistência”, da autoridade (herrschaft), que é definida como “a probabilidade de obter obediência a ordens precisas emanadas de um grupo importante de pessoas”. No caso da autoridade legítima, Weber define, em termos de tipos ideais: o carismático, o tradicional e o legal ou burocrático. Acilon utilizou-se da autoridade do tipo carismática.

No caso da autoridade legal obedecem-se às ordenações impessoais e objetivas, legalmente estabelecidas, e às pessoas por elas designadas devido à legalidade formal de suas disposições dentro do círculo de sua competência. No caso da autoridade tradicional obedece-se à pessoa do senhor chamado pela tradição e vinculado por ela em seu âmbito por motivos de piedade (pietas) ao círculo do que

é consuetudinário. No caso da autoridade carismática obedece-se ao caudilho, carismaticamente qualificado por motivos de confiança na revelação, heroísmo ou exemplaridade, dentro do círculo no qual tem validade a fé em seu carisma (Weber, 1977, p. 224-5).

Ao mesmo tempo, se problematizamos esta percepção presente, aplicando o recurso da comparação, deparamo-nos com discrepâncias reveladoras entre o nível ideal e o real, em termos da realidade vivenciada pelos Turká. Outro aspecto que devemos ter presente neste momento é que, no decorrer do tempo, as mudanças que ocorreram entre as lideranças emergentes e cristalizadas, implicou a possibilidade ou não de se ter acesso privilegiado aos bens e recursos oferecidos por diferentes agências.

Desta forma, quando estamos pensando na ausência e presença de Acilon em relação aos outros atores, estamos tentando perceber o que foi sendo alterado, ao longo do tempo, de uma forma perfeitamente possível de se mapear, como por exemplo, a divisão de terras e a transmissão e manutenção de heranças. Estas mudanças estão relacionadas com as modificações vividas no campo político e com a disputa pela possibilidade de se ser um líder incontestável.

Como já foi destacado, num primeiro momento do trabalho de campo, nossa atenção foi despertada pela constante remissão ao nome de Acilon, por parte dos que hoje moram dentro da área reservada pela FUNAI aos Turká. Qualquer pergunta ou assunto que remetesse ao passado, ou ao início do processo de lutas e reivindicações sempre passava pela história de Acilon, principalmente pelo encanto que, ao lhe modificar a condição física, exigiu uma modificação de atitudes, de forma a voltar a situação de saúde, só

que agora com uma modificação social. Isto significava que os moradores adquiriram uma identidade mais geral, conectada à missão de Acilon. De certa maneira, o que é dito remete a uma filiação construída e/ou ampliada a partir desse momento no passado.

Tivemos então que investir numa pesquisa que abrangesse este campo ritual – o *particular* e o *toré* – e só então foi possível voltar a atenção para este campo e relações de autoridade e subordinação. Como primeira percepção, destacamos uma constante nos relatos dos informantes, quando se referiam a Acilon, em que a sua autoridade de chefe (*capitão*) do grupo era conectada à missão dada pelo encanto de um antigo *capitão*.

Desta maneira, situava-se a capacidade de Acilon governar e decidir o que deveria ser feito. Este ponto foi explorado no decorrer do nosso contato, principalmente porque, durante os relatos sobre a chegada de um grupo de doutores de São Paulo, os informantes se referiam a uma proposta extremamente vantajosa que lhes foi feita e reiteraram a expressão de tristeza quando indicam que Acilon respondeu todo o tempo com um decidido não.

Os informantes diziam que, naquele momento, a oferta de terra (1/4 da Ilha da Assunção) era mais que suficiente para o número de pessoas que compunham o grupo. E que, se o grupo fosse crescendo, como aconteceu até os dias de hoje, eles teriam uma base para reivindicar mais terras. Este argumento foi, inclusive, usado pelos **doutores de São Paulo**, como maneira de seduzir Acilon a aceitar a proposta. Alguns informantes que presenciaram estas conversas nos diziam da vontade de mudar o que estava ocorrendo; ou de poder falar que se Acilon não queria receber a ¼ parte da Ilha e que eles adorariam e etc. Destacamos um, entre muitos depoimentos colhidos, que servem como referência ao que estamos colocando:

Aí o Marechal (rondon) mandou duas ordenanças vir entregar os terrenos. Primeiro veio um aviso do advogado, que viria os dois pra demarcar a aldeia. Era o dotô Raimundo Carneiro (advogado e responsável pela agência do SPI em Pernambuco), ele mandou chama o Acilon em Recife e contou sobre o ofício do Rio de Janeiro, que viria duas pessoas entregar a quarta parte e que não era pra aceitar não, proquê a ilha toda é de vocês. O dotô Raimundo estava recebendo dinheiro da outra part e enganou Acilon. Quando eles chegaram Acilon disse que o direito era da ilha toda. E eles alegavam que o povo era pouco e as ordens era de entregar a quarta parte. Eles ficaram 30 (trinta) dias em Cabrobó, esperando que Acilon resolvesse aceitar a quarta parte. Com 30 (trinta) dias mandou chamar Acilon e Antonio Cirilo. Ele perguntou e a resposta ainda foi não. Os dois fincaram pé e perdemos tudo. O Acilon era o dono e por isso só ele podia aceitar ou não (Deodato, antigo cacique).

Neste momento, os que hoje em dia moram na área da FUNAI (que é como eles identificam o trecho da terra identificada como terra indígena Truká e que foi liberada para a ocupação dos próprios índios), explicavam que esta decisão equivocada se deveu a uma certa pessoa, que, tendo ascendência sobre Acilon, convenceu-o a não aceitar e contra-argumentar que a Ilha pertencia por direito aos índios e era para ser toda deles. Nossa curiosidade exigia então suas respostas: a primeira era a identidade deste mau conselheiro, o que significava uma oportunidade para os informantes nos introduzirem nas redes de filiação e oposição; desta maneira, não se faziam de “rogado” e revelavam o nome e a avaliação sobre Antonio Cirilo e seu grupo. Por outro lado, tínhamos que tentar entender de onde vinham estes dois homens – doutores de São Paulo – com poderes de decidir o futuro de um grupo indígena.

Esta segunda pergunta dependeu de uma pesquisa que ultrapassasse o trabalho de campo e buscasse respostas em outras fontes.

No decorrer do levantamento bibliográfico sobre a região identificada como “Sertão de Rodelas”, pesquisamos o material publicado pela equipe de trabalho de Pierson, relativa ao projeto sobre o vale do São Francisco, e nos deparamos com alguns indícios que conduzem a uma resposta. A equipe encarregada de estudar a comunidade de Sertão Novo (nome fictício utilizado para identificar Cabrobó) era composta por dois homens com nomes idênticos àqueles dados pelos nossos informantes:

O estudo centralizado em Sertão Novo foi dirigido pelo professor Octávio da Costa Eduardo, da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, e mais tarde Diretor do Instituto de Estudos Sociais e Econômicos desta mesma cidadã, o qual, a princípio, foi à Pernambuco para passar aproximadamente um mês, em companhia de um aluno competente do quarto ano da Escola de Sociologia e Política, Plínio Figueiredo, que lá permaneceu por dois meses. Este último mais tarde voltou à Sertão Novo, onde ficou mais dois meses; e para lá seguiram também os alunos Arthur de Moraes César e Natália Rodrigues Bittencourt, ambos competentes pesquisadores, o primeiro aí permanecendo dois meses e a última três meses. Enquanto seus assistentes de pesquisa estavam em Sertão Novo, Octávio da Costa Eduardo para aí voltou, permanecendo nesta ocasião cerca de um mês; e em 1957 e também em 1960, logo após a última visita do autor ao Vale, esse professor aí esteve de novo para mais pesquisa in loco (Pierson, 1972, p. 10-11).

Isso significou uma contextualização extremamente importante, embora tenha trazido novas questões para a nossa pesquisa. Pois o relato, mais ou menos comum aos Turká, coloca a equipe de

Pierson com um poder de doação discrepante de todos os registros efetuados, quando da publicação do trabalho final. Ora, uma das possibilidades explicativas remete para a nossa compreensão sobre o papel de Acilon junto ao grupo Turká.

Provavelmente estamos diante do processo de interpretação e manipulação existente nas relações de autoridade e comando. Acilon destacou-se então como alguém capaz de perceber a existência de agências e instituições capazes de serem utilizadas em proveito próprio, tanto dele, com do grupo, no sentido mais geral.

Com exceção da demanda realizada por, provavelmente, algumas pessoas, e que resultou na ida do Dr. Estigarríbia a Recife, em 1920 (ver capítulo anterior), este momento – meados da década de 1940 – foi marcado pelo sucesso das estratégias adotadas por Acilon e pelos seus seguidores. Encontramo-nos diante da tentativa de se obter não só o reconhecimento por parte do SPI, como também de se obter o direito às terras da Ilha da Assunção.

Neste processo, os reivindicantes começam a exercer, pela primeira vez, um circuito até então inimaginável. Começaram pelas viagens aos locais mais próximos – no sentido geográfico – e culminaram com a ida até a capital do país. Tudo isto implicou um redimensionamento da personalidade individual, via construção de uma identidade coletiva. Como índice deste nosso raciocínio, podemos pensar no que é dito em Pierson:

Nas proximidades de Sertão Novo situa-se a Ilha do *toré*, que Pereira da Costa considerou “uma das mais importantes ilhas do São Francisco”, e à qual o engenheiro alemão Halfeld, no seu famoso estudo dos aspectos físicos do rio, deu considerável atenção. Mede ela 5 léguas de comprimento por 3 de largura, tendo parte de sua superfície coberta por rochas soltas e pedras menores. (...) Atualmente, não há aldeia na ilha. E ela ainda é habitada,

contudo, por um número considerável de lavradores de subsistência e pequenos pastores, muitos dos quais se consideram “índios”, embora neles se notem traços de entremesclamento com africanos e europeus. Ocasionalmente, são de ascendência africana pura. Fazendeiros residentes em Sertão Novo, que há alguns anos adquiriram a ilha à Igreja, que anteriormente detinha à propriedade da mesma, começavam, por ocasião de nossa pesquisa, a desenvolver nela a agricultura. Um dos fazendeiros havia construído uma roda de água para irrigar as culturas, a primeira de muitas outras subsequentemente instaladas (Pierson, D. 1977:91-93).

Isto significa que, embora para os moradores da região³ tal demanda possa não ter sido percebida, pois percebê-la significava uma alteração radical das relações constitutivas naquela sociedade, mesmo assim, os moradores da Ilha puderam articular, visivelmente, um discurso onde a autoidentificação era perceptível.

No entanto, tal processo foi visivelmente conduzido por e através de Acilon, pois o relato da oferta dos doutores de São Paulo frisa o desejo dos outros *versus* a vontade expressa por Acilon. Desta maneira, o movimento de constituição e reconhecimento do grupo passava também pelo movimento de subordinação à autoridade de Acilon. Foi sobre esta questão que nos debruçamos, pois tal questão deveria ser respondida, de forma que pudéssemos compreender um pouco melhor a dinâmica presente na constituição e reprodução do grupo Turká.

[3]. Nos agradecimentos feitos por Pierson, são citados, entre outros: José Freire (Prefeito); Antonio André Cavalcante (antigo Prefeito); Padre Sizenando de Sá Barreto (da Igreja de Cabrobó); Antonio Brandão Cavalcanti; Luiz Gonzaga de Novaes; João Salustiano de Barros e Cícero Florentino. Este último, entrevistado por nós em 1989 e conhecido como Cícero Caló.

Analisando, em primeiro lugar, Acilon, em termos da sua trajetória de vida, deparamo-nos com relatos que permitem algumas interpretações: com relação ao momento em que, já **possuído pela luz**, tornou-se um homem aleijado e dedicado ao mister de converter os seus vizinhos em aliados da sua luta; fisicamente, segundo a avaliação dos informantes, ele não tinha condições de se encarregar da busca de bens materiais necessários a si e a sua família. Neste contexto, encontramos uma rede de relações estabelecidas, de forma que Acilon passou a ser um recebedor de bens e serviços.

No relato da viúva de Antonio Cirilo, encontramos dados que nos conduzem a uma situação semelhante, pois ela questiona todo o trabalho por ela vivido e que significou um gasto ou desperdício, pois que era destinado, em parte, ao consumo durante os rituais destinados ao público externo. Da mesma maneira, Lurdes – filha de Acilon – fala sobre a situação de privações em que foi deixada por seu pai, após a sua morte. O que significa que, enquanto este era vivo, tal coisa não acontecia, pois certamente muitos seguidores deveriam se encarregar de suprir as necessidades da casa do chefe.

Remetemos-nos, aqui, para a questão da “autoridade” ´possuída por Acilon. Ela fundou-se no campo ritual, baseando-se no seu papel na esfera mágico-religiosa, uma vez que ele construiu uma via de acesso até então desconhecida por todos os seus vizinhos. Nos relatos dos seus sobrinhos, podemos destacar como Acilon foi capaz de decidir e diferenciar o papel de cada um deles. Desta maneira, coube ao seu sobrinho Verbino, na época um rapaz e visto como pouco dotado em termos de inteligência e vivacidade, o papel de ser um dançador de *toré*. Durante uma conversa, quando falávamos desta época, Verbino nos disse que seu tio (Acilon) o mandava sempre vir dançar e que ele já estava velho hoje, não

suportando ver um *toré*, porque lhe dava saudades que o corpo não permitia que fossem satisfeitas.

Verbino nos disse que o seu tio o mandava dançar porque, desta forma, ele estaria contribuindo para se obter a terra e os direitos. Só que ele sabia, agora, que iria morrer sem ver tal sonho realizado. Durante as nossas conversas com Verbino, presenciamos também o relato da autoridade mantida por Acilon junto aos outros, da mesma faixa etária e do mesmo núcleo. Verbino nos contou como o seu pai, que era, entre os irmãos, o mais velho, obedecia cegamente a Acilon. Perguntamo-nos como tal coisa poderia acontecer, pois eles nos falavam do momento em que Acilon tomou a decisão visivelmente errada (segundo ele avalia) e ignorou a vontade dos outros, que se contentariam com um quarto (1/4) da Ilha. A explicação passa sempre, ao nível consciente e formal, pela autoridade que um *capitão* é naturalmente possuidor. Se um dos índios levantasse alguma questão contrária ao que era decidido por Acilon, poderia terminar sendo excluído desta comunidade religiosa e culminar com a perda da terra prometida. No relato biográfico da filha de Acilon – Lurdes –, quando esta se opôs ao pai e casou-se com um elemento não desejado, a punição adotada foi a sua exclusão do grupo e, provavelmente da futura e sonhada herança. Lurdes não ficou, efetivamente, excluída, pois a sua aliança matrimonial revelou-se extremamente problemática (ver o capítulo anterior). Porém, em termos práticos, ela jamais contou com a aprovação do pai e líder, e formal e efetivamente foi excluída da sucessão política, não só na forma de sua pessoa, como também em termos de marido e filhos.

Voltando um pouco ao ponto que estamos desenvolvendo, Acilon dispõe de uma rede de apoio capaz de articular diferentes

elementos, tanto dentro da Ilha, como fora dela. De forma que a sua autoridade não se limitava a um título e uma preeminência meramente formal. Acilon realmente decidia e não só nos momentos considerados mais importantes, pois é resgatado hoje em dia as suas oposições a casamentos dentro do grupo, ao qual se opôs, não só o da sua filha. Os Turká falam do seu desgosto em relação ao casamento da sua sobrinha Marina com Deodato, e do seu contentamento expresso através da participação nas comemorações do casamento do seu sobrinho Verbino. Assim como da forma como festejava determinada pessoa que chegasse à Ilha e de como decidiu seguir viagem até o Rio de Janeiro acompanhado apenas por Odila, quando a vontade do grupo remetia para um outro tipo de acompanhante(s).

Quando perguntamos o porquê de uma decisão, com relação a Acilon, o grupo se divide entre dois tipos de explicações. A primeira, quando a decisão foi menos traumatizante, remete para a explicação mais prosaica e significa, que seria uma mania da pessoa. A outra forma de explicar apareceu mais acima, e remete para a culpa do outro, que, ao acompanhar Acilon, seduzia sua cabeça com ideias erradas. Isso abre o campo para a percepção de que os encantos não eram, ou não são responsáveis por todas as decisões, estando presentes apenas em momentos mais marcantes, e, mesmo assim, nem sempre. Isto é, a liderança se exercia baseando-se no papel vivido, com exclusividade, no ritual. No entanto, esta autoridade extrapolava e abrangia outros setores, com os quais não se encontrava a presença religiosa de forma clara.

Mesmo quando pensamos no campo mais claramente mágico-religioso, deparamo-nos com estratégias de reprodução diferenciada. Nos depoimentos colhidos junto aos Cirilo e aos baianos de Paulo & Odila, percebemos que Acilon destacava determinados

elementos para partilharem de papéis diferenciados e, ao mesmo tempo, preocupava-se com a possibilidade de vir a ser suplantado. Quantos terão obedecido e/ou se calado, apenas pelo temor de ser combatido e destruído através de armas mantidas exclusivas? Não estamos sugerindo que a autoridade de Acilon fundava-se apenas no terror, apenas que este elemento estava presente, pelo menos com freio às dissensões e ao fracionamento.

3.3 DE ACILON A HERMENEGILDO: O ESQUEMA EM FUNCIONAMENTO

Embora, num primeiro momento, possamos ser tentados a avaliar a situação decorrente da morte de Acilon com os olhos de alguns informantes, e logo acharíamos que tudo passou a funcionar mau, preferimos outro caminho.

Com a morte de Acilon, o grupo Turká foi capaz de se conduzir por um processo sucessório de forma bastante articulada. Estas informações estão presentes ao longo do nosso trabalho. Um primeiro risco à continuidade do grupo enquanto tal foi afastado: a dispersão e/ou perda dos elementos referenciais à construção da identidade étnica. O que percebemos é que, por mais que muitos digam que, sem Acilon, os Turká ficaram à mercê dos “brancos”, o que aconteceu não revela tal situação. Em segundo lugar, a sucessão foi conduzida de tal maneira que se evitou confrontos altamente desgastantes (rupturas, cisões). Antonio Cirilo, um pretendente à liderança, submeteu-se ao representante do grupo mais forte e/ou mais articulado. Ao longo dos depoimentos junto aos aliados deste, não colhemos nenhuma crítica contundente ao Hermenegildo, que efetivamente se colocou como o líder de todo o grupo, isto é, o líder reconhecido dos Turká da Ilha da Assunção.

O que destacamos é que o processo se deu sob a lógica dos movimentos característicos dos arranjos políticos (ver, a esse respeito, Lewis 1965, p. 125; Boissevain, 1974, p. 206), onde, numa determinada comunidade, diferentes conjuntos se agrupam através do reconhecimento a interesses específicos, de forma que, tanto nas ações cotidianas, como em momentos extemporâneos, as linhas de clivagem são construídas e ultrapassadas, e a dinâmica social se dá.

Sob esta ótica de análise, Hermenegildo nada mais foi do que o representante dos interesses das famílias moradoras da Ilha da Assunção e adjacências (por exemplo, ele, um Ciríaco foi apoiado pelos Felix, Pachola, Birô, Aliberto⁴, os Engraça, os Gavião e os Cirilo, entre outros), variando aí o grau de comprometimento. Se olharmos o esquema 1, apresentado mais à frente, podemos perceber o quanto a lealdade se construiu utilizando as alianças matrimoniais e o pertencimento aos mesmos núcleos “familiares”.

Construindo um gráfico a partir de Acilon, vamos encontrar duas ramificações: a primeira, com os descendentes de seus dois irmãos – José (número 6) e Pedro (número 7) – que ocuparam e ocupam posições de destaque na vida política, através da incorporação a papéis rituais. Desta maneira, os dois irmãos do capitão, se não ocuparam o mesmo cargo, participaram do *toré* enquanto dançarinos, significando, assim, portadores de características e comportamento pertinente à identidade que se estava construindo e reafirmando.

A filha de Pedro Ciriaco, Marina (número 22), ao se casar com Deodato (número 23) realizou uma aliança matrimonial que foi alvo de muitas críticas. Apesar de disso, o seu marido tornou-se

[4]. Aliberto é uma corruptela do nome Alberto. A família que é conhecida como os Aliberto apresenta-se como uma unidade social que é reconhecida no interior do mundo Turká. Na época da pesquisa, convivi com Pedro Aliberto (Alberto), que era reconhecido como membro da família Aliberto.

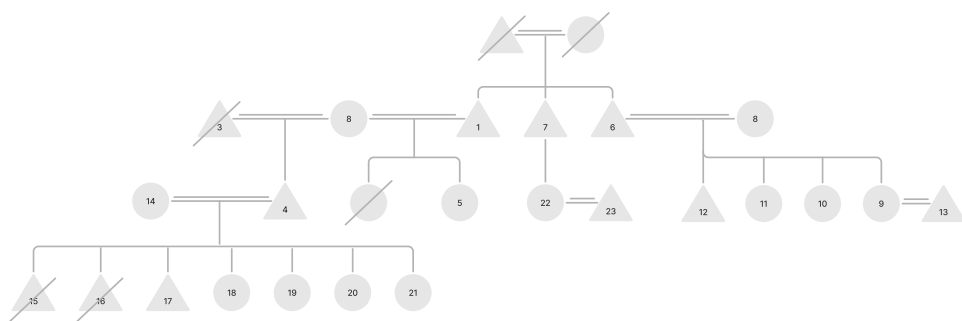
um “seguidor” de Acilon – mesmo contra a vontade deste – e, posteriormente, tornou-se uma liderança política e um *mestre* no *toré* e no *particular*.

Os filhos de José Ciriaco participaram em papéis de destaque do campo ritual, e, hoje em dia, um deles é o marido de uma filha – Maria Lucinda (número 9) – que ocupa o cargo de Cacique. O marido de Leontina (número 10) é um Conselheiro Tribal, além de ser um *puxador* de *toré*, e o casal realiza o *particular* em casa. É deste núcleo, dentre outros – a união dos números 6 e 8 –, que o Cacique Quinca retira o apoio que lhe mantém no cargo. E é importante destacar que uma das críticas mais frequentes ouvida na área, com relação ao atual Cacique, é de ele ser um elemento não habilitado a produzir tanto um *toré* quanto um *Particular*, dependendo para ambos da capacidade de sua esposa e dos cunhados e sobrinhos, entre outros. Num dos *toré* a que assistimos, em casa do Cacique, listamos os seguintes participantes: como *mestre*, um dos filhos da união entre Deodato e Marina (números 23 e 22); *contramestre* coube à esposa Maria (número 9); como *puxadores* de destaque os filhos do Cacique, de Leontina (número 10) de Verbino (número 12), além dos maridos, esposas e os filhos. Compareceram a este *toré* os Conselheiros Pedro Aliberto, que se filia à “família Aliberto”, que apoiou Acilon e os seus herdeiros diretos, embora com algumas críticas; Docarmo Felis, que é o único da família que hoje em dia participa ativamente da vida ritual na Ilha e, finalmente, a filha de Acilon – Lurdes – que dançou o *toré*, segundo alguns comentários, apenas por causa da presença da pesquisadora.

A segunda ramificação parte de Hermenegildo (número 4), que foi incorporado ao grupo enquanto “filho adotivo” de Acilon. Não só ele viveu enquanto um membro da família Ciriaco, como recebeu o papel de herdeiro político e religioso do seu “pai”. Os seus

descendentes, por sua vez, têm vivido dentro do grupo enquanto elementos de destaque menor. Isto significa que, embora Hermenegildo tivesse herdeiros para lhe suceder na função de chefia do grupo, isto não se deu, pois, o cargo passou a Deodato, um elemento de incorporação mais recente ao grupo. Por sua vez, os seus filhos (números 15, 16 e 17 (tentaram realizar tal projeto, culminando no assassinato de Manoel pelo filho de Pedro, motivado por desentendimento entre os dois irmãos). A Pedro então restou um papel de pouco destaque, o de Pajé, que não encontra referência na história do grupo. O seu núcleo de apoio é bastante restrito, limitando-se aos filhos. Sua participação na vida ritual é muito limitada, pois, nos últimos dois anos, ele tentou destituir o Cacique e, como não obteve sucesso, se isolou. Apesar de tudo o que se disse, o fato de ser um membro desta família (os Ciriaco) significa ocupar posição de destaque nos arranjos internos do grupo e, também, na vinculação com os elementos externos ao grupo. Desta maneira, é muito comum qualquer um deles iniciar uma conversa com um não-membro, referindo-se ao seu parentesco com Acilon.

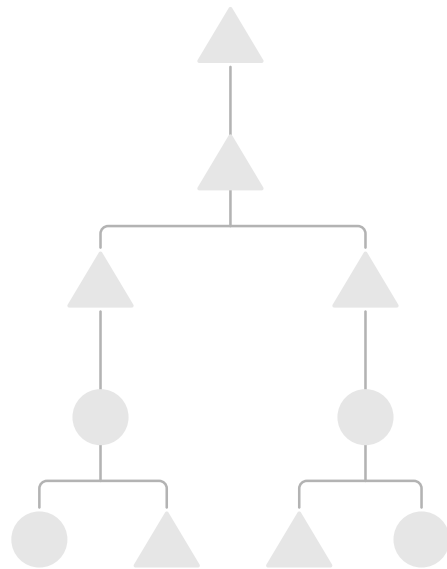
DIAGRAMA I - PARENTESCO



Fonte: Elaborado pela Autora.

- Lista com os indivíduos que estão na árvore genealógica
- 1 – Acilon Ciriaco da Luz (capitão)
 - 2 – Rosa Salustiana da Conceição (cabocla)
 - 3 – Antonio Jacinto dos Santos
 - 4 – Hermenegildo Antonio do Santos (capitão, Mestre)
 - 5 – M^a de Lurdes da Conceição (Conselheira, Contramestre, Cabocla)
 - 6 – José Ciriaco da Luz (Puxador)
 - 7 – Pedro Ciriaco da Luz (Puxador)
 - 8 – M^a Lucinda da Conceição (Cabocla)
 - 9 – M^a Lucinda da Conceição (Cabocla)
 - 10 – Leontina M^a da Conceição (Cabocla)
 - 11 – Rosa M^a da Conceição
 - 12 – Verbino Ciriaco da Luz (Puxador)
 - 13 – Joaquim Pereira da Silva (cacique)
 - 14 – Adalgiza M^a Salustiana (Contramestre, Cabocla)
 - 15 – Gabriel Hermenegildo dos Santos (contramestre, Juremeiro)
 - 16 – Manoel Hermenegildo dos Santos (cacique, Puxador)
 - 17 – Pedro Hermenegildo dos Santos (cacique, Puxador)
 - 18 – Margarida M^a Salustiana (Mestra)
 - 19 – Maria Salustiana (Cabocla)
 - 20 – Isabel M^a Salustiana (Cabocla)
 - 21 – Antonia M^a Salustiana (cabocla)
 - 22 – Marina Ciriaca (cabocla)
 - 23 – Deodato dos Santos (cacique)

DIAGRAMA 2 - TORÉ



Mestre (é o que abre e fecha o v festejo, cantando três linhas de louvor aos encantos da aldeia; o *maracá* do *mestre* dá o compasso aos outros *maracás*);

#5 *Contramestre* (canta as outras linhas);

(10) *Puxadores* (dançadores da frente);
Todos os homens;

Todas as mulheres – *cabocla* é o termo utilizado para designar as dançadoras de *toré* que sabem receber os encantos e suas mensagens;

Todas as crianças.

Fonte: Elaborado pela Autora.

3.4 ANTONIO CIRILO: CONSTRUÇÃO E MANIPULAÇÃO DE ALIADOS

De tal forma, estamos diante de um quadro composto por elementos muito díspares e com tendência à não-harmonia, nem mesmo no seu limite teórico. Enfocamos, nesta questão, principalmente, os Cirilos, que não só mantiveram uma estratégia de não formação

de alianças matrimoniais, como também sempre reservaram o local de moradia no trecho da Ilha oposto àquele ocupado por Acilon. Levantamos informações junto a 17 (dezesete) famílias que compõem o núcleo dos filiados à viúva de Antonio Cirilo e não localizamos nenhuma aliança matrimonial com os outros núcleos participantes da “aldeia da Assunção”, como por exemplo, os de Acilon.

Desta maneira contribuíram para a construção ou manutenção da imagem de serem defensores da criação de uma aldeia separada da aldeia dos Turká, pois nunca fizeram uso do cemitério indígena e das ruínas da igreja e da capelinha. Nos relatos ouvidos dos dois lados, a ida até o trecho de Acilon sempre foi encarada como uma visita e, mais interessante ainda, os moradores do lado Acilon se orgulham em frisar que poucos conhecem o trecho que foi ocupado pelos Cirilo, isto é, nem visitas se faziam. É o que podemos perceber, no trecho destacado, de uma conversa mantida com o conselheiro tribal. A noção corrente entre os moradores da área indígena é de uma relação mantida entre Acilon e os Cirilos, onde estes últimos mantiveram-se sempre à parte.

Os índios pescavam, viviam em palhoças, nas terras que depois foram compradas. O pessoal daqui obedecia a Acilon e os de lá a Antonio Cirilo. Aí teve a revolução de Cícero Caló. Ele chutou o povo de lá, botou p'ra fora do terreno dele e aí o povo foi p'ra rua porque não tinha p'ra onde ir, foram expatriados. Eles (os Cirilos) diziam que eram caboclos e o pessoal da cidade negava a (sic) idêntia (identidade). O povo foi chamado a dançar na rua, mas não tinha quem defendesse o povo. (Joaquim Gavião)

Por outro lado, como já apontamos, a filiação ao grupo Turká por parte dos Cirilo não era feita de forma tão explícita quanto

[5]. Como *contramestre*, vamos encontrar um número maior, em oposição ao *mestre*. Tanto Hermenegildo ocupou este papel, como também Antonio Cirilo, João Amaro, Pedro Aliberto. Algumas das *caboclas* reivindicaram tal papel, como, por exemplo, Margarida e Maria de Lurdes.

dos os morenos que queriam dançar o toré, num (não) interessando se era baiano, pernambucano ou nascido na Ilha. (Deodato)

poderíamos imaginar num primeiro momento. Pois eles se filiam diretamente aos Tuxá e fazem constantes ressalvas, até mesmo ao papel desempenhado por Acilon. Embora não possamos fazer afirmações precipitadas, e devemos levar em consideração a reconstrução do passado que é feita pelos informantes, acreditamos ser possível seguir nesta linha explicativa, pois temos elementos mais sólidos, como, por exemplo, os esquemas de parentesco, por meio dos quais não localizamos nenhuma aliança matrimonial entre os Cirilo e os moradores do trecho de Acilon e, principalmente, na nossa visita aos Tuxá, a referência constante a Antonio Cirilo e à ausência a Acilon e qualquer outro.

Entre os Tuxá, os “herdeiros” de Acilon só ganham existência quando perguntamos, pois, de outra forma, só ficamos sabendo que alguns Turká foram ingratos o suficiente para esquecer do papel de luta de Cirilo e deixaram a viúva, com toda a família, vivendo na rua, depois de terem perdido a Ilha da Onça.

Quanto aos “bairanos”, o que podemos destacar é a completa externalidade que estes personagens possuem diante dos Turká que vivem na Ilha da Assunção, ou na cidade de Cabrobó. O nome de Odila é entreouvido apenas por conta da ida de Acilon ao Rio de Janeiro, onde encontrou, pelo caminho, a própria morte e, provavelmente, como é insinuado pelos informantes que moram dentro da Ilha da Assunção, a decorada da luta mantida pelo grupo em busca do reconhecimento.

Podemos perceber este mecanismo de incorporação e utilização de diferentes elementos no trecho que destacamos, durante uma longa conversa mantida com o antigo Cacique Deodato:

Acilon arrecebeu uma intimação para juntar os caboclos e ir para a delegacia de Cabrobó. Já tinha muita gente nessa época. Ele (Acilon) ajuntou to-

Pelo que podemos depreender, se houve um momento de incorporação deste conjunto, no limite, podemos pensar apenas que foi através da propalada figura de um filho de Odila, que é a cara de Acilon. Desta maneira, o famoso e necessário herdeiro masculino do *capitão* Acilon, cuja ausência foi tantas vezes acusada, teria existido, apenas não contou com o grau de reconhecimento necessário para sua incorporação. Se ele não foi incorporado, o mesmo se deu com os outros.

Com relação aos “bairanos”, podemos perceber que, hoje em dia, não se configura a necessidade de se produzir linhas de filiação, de forma a ser utilizada a presença desse contingente no processo de lutas presentes no cotidiano do grupo.

Quanto aos Cirilo, podemos perceber que a situação não é tão clara, pois este contingente pode fazer diferenças, caso os dissidentes existentes hoje em dia decidam implementar um processo de deposição e tomada do poder, dentro do grupo, via representação “legal” junto à FUNAI. Desta maneira, defrontamo-nos com uma tentativa de aliciamento por parte de Deodato junto ao Mestre Antonio, que funciona mais ou menos como o representante e porta-voz da viúva Cirilo. Estas questões serão melhor exploradas num próximo item.

Voltando ao processo de construção e manutenção de autoridade do *capitão* Acilon, podemos destacar a estratégia adotada de incorporação e seleção de papéis para os seguidores. Estamos pensando em como Acilon reservou posições para os seus parentes de sangue ou afinidades. Já destacamos a história do seu sobrinho

Verbino, podemos continuar a listar outros exemplos, como o da sobrinha Maria Lucinada, que foi treinada para ser uma *mestra* no trabalho do *particular*; da mesma forma que Margarida, filha de Hermenegildo (filho de Rosa e “adotado” como filho por Acilon), tornou-se uma *mestra* do *particular*. No entanto, no campo político, Acilon agiu de forma diferente e se cercou por pessoas que não eram parentes de sangue ou afinidades. Um dos seus acompanhantes já foi citado, que é Antonio Cirilo, e sua eleição pressupõe um investimento cujo retorno foi a sua aceitação por parte de um grande contingente humano, extremamente dócil na liderança do seu reconhecido líder. Desta maneira, Acilon foi seguido enquanto um líder, tendo por base a aceitação mantida pelos seguidores de Antonio Cirilo e este aceitou, provavelmente, tal composição porque Acilon abria um campo mais vasto, pois a questão poderia ser resolvida partindo-se da aliança com uma agência poderosa, no sentido de ser exclusiva (o SPI), e ao mesmo tempo existia a noção de que Antonio Cirilo era o segundo na hierarquia de comando. No entanto, com os desdobramentos, podemos perceber que ser o sucessor de Acilon foi um elemento habilmente manipulado por este, de forma a obter as alianças mais vantajosas sem uma cessão real do seu poder.

A queixa ouvida por parte da viúva de Cirilo denota o quanto se investiu nesta possibilidade e o quanto ela foi radicalmente fracassada. Pois Cirilo morreu se dizendo *capitão*, no entanto, sem ter o poder de decidir e obter nada importante para si e os seus. Na realidade, a posição vivida por Cirilo foi – durante a vida do *capitão* Acilon – o de um segundo *capitão* na linha formal. A sua autoridade se fazia presente junto aos seus aliados e o espaço vivido para fora, isto é, da aldeia, dependia da sua subordinação aos seguidores de Acilon.

Da mesma maneira, os Aliberto que foram seguidores fiéis e sentiram-se bem mais do que meros seguidores, amargam o sentimento de negação, pois o poder formal, isto é, o título foi transmitido para Hermenegildo. Os Aliberto, pelo relato de um descendente – Pedro Aliberto – que hoje em dia é o mais ativo conselheiro tribal, sempre se dedicaram de corpo e alma à luta mantida por Acilon e seu Pedro. Este insinua que teria sido mais correto tê-lo feito, ele ou seu pai, a liderança, pois estariam mais aptos a lutarem.

No decorrer das nossas conversas com os Turká, sempre nos foi passada a ideia de que a morte de Acilon, ocorrida de forma extremamente inesperada, e a passagem do cargo para o filho Hermenegildo fariam parte dos acasos da vida e, por isso, teriam significado um retrocesso no processo, que não foi possível evitar. O campo se abria então para as insinuações, extremamente veladas e constantes, de que o fracasso da aldeia decorreu da morte do seu “líder sobrenatural”. No entanto, esta maneira de explicar a situação esconde todo o processo mantido por Acilon. Ele, enquanto um líder de um grupo construído e obtido de forma tão complexa, não conseguiu construir um sucessor incontestável, uma vez que Hermenegildo, apesar de ser o filho adotivo, sempre se mostrou pouco apto ao cargo de liderança e foi escolhido já nos momentos finais de vida de Acilon.

No mesmo espectro explicativo, pensamos que, ainda aí, temos um movimento de preservação do núcleo familiar de poder. Escolher qualquer outro herdeiro implicaria colocar em risco o prêmio entrevisto no final da luta. Daí, talvez o não reconhecimento do seu filho com Odila – se é que ele é realmente filho natural de

Acilon⁶ – implicaria a negação dos seus outros herdeiros – irmãos, irmãs, sobrinhos, esposa e filha.

Desta maneira, a queixa ouvida por parte de Lurdes, filha de Acilon, remete para o insucesso obtido a partir de tal estratégia, pois mesmo se passando e aceitando o cargo com Hermenegildo, este não se manteve à frente e fez uma passagem não muito clara do poder e, por fim, de título, para Deodato, que se incorporou ao grupo pelo casamento (com uma sobrinha de Acilon) e, mesmo assim, não foi aceito e terminou separado e vivendo com outra mulher. Todos os ocupantes ao cargo de liderança máxima, a partir de Acilon, o que pode ser apresentado quando vamos fazer uma cronologia dos ocupantes dos cargos de liderança, nos deparamos com uma sucessão de nomes e momentos não muito clara. Pois, num primeiro momento, só contamos com a unanimidade de ter sido Acilon o primeiro e, com sua morte inesperada, o grupo ter ficado à deriva. A partir daí, a sucessão de nomes é extremamente divergente, pois, se estivermos com os Cirilo, a passagem se fez para Antonio Cirilo, que morreu portando o título de *capitão*. Sendo que, só no final da vida, Cirilo, já sem forças, terminou deixando que Deodato fizesse as viagens até Recife, pois a sua saúde não o mais permitia.

Dessa maneira, partindo dos relatos dos filiados a Antonio Cirilo, teríamos como ocupantes legítimos ao cargo de *capitão*: Acilon, Antonio Cirilo e encerraríamos toda a sucessão legítima, uma

[6]. Não tivemos oportunidade de manter nenhuma conversa reservada com Odila, de forma que estamos trabalhando aqui apenas com os relatos ouvidos a partir dos outros, tanto os de Acilon, como os de Antonio Cirilo. Os informantes baseiam-se na semelhança física e, principalmente, no comportamento pouco ortodoxo mantido por Acilon, na época da sua viagem. Para muitos, a prova final foi o fracasso da viagem e a morte de Acilon.

vez que Deodato já é visto como um usurpador e o atual cacique é nada, não merecendo referências.

Do lado dos que moram na Ilha, temos que destacar quem está falando, pois já nos deparamos com filiações distintas. Pensando em termos de Lurdes (de Acilão, como é identificada muitas vezes), a questão restringe-se à absoluta falta de uma autoridade legítima e, talvez por isso, capaz de comandar o grupo. Desta maneira, nem Deodato nem Quincas (Birô) merecem atenção. Se estamos diante de algum elemento filiado ao grupo de Deodato, toda a história se resume a uma comparação entre tudo o que se obteve, e agora se está perdendo, *versus* a ingratidão e incompetência dos moradores da área e daquele que se chama cacique, sem nem ao menos saber ler. Desta maneira, quando se tentar legitimar Deodato, apela-se para o conhecimento formal, isto é, leitura e capacidade de escrita. Em nenhum momento essa argumentação foi ou é utilizada quando se pensa o passado. E é claro que, se estamos diante dos filiados ao atual cacique, a ordem da sucessão é muito diferente, pois se remonta a Acilon, passando-se por Hermenegildo, depois por Deodato, intercalando-se com Verbino, Manoel, novamente Deodato, até que finalmente o grupo perdeu a paciência com tanta falta de correção e terminou se decidindo pela eleição de Quinca Birô.

É importante perceber que, não importa quem esteja falando, dentro da área o que se destaca é a supressão de qualquer poder ou autoridade por parte de Antonio Cirilo. Da mesma maneira, jamais se colocou por parte de nenhum deles a questão da disputa e perda da terra entre os Cirilo e Cícero Caló. É como se esta fosse uma outra história. Na mesma situação, vamos nos deparar com as queixas de Odila, que tanto fez, juntamente com os seus, na época de Acilon, que o que é dito por eles é que se dançou muito *toré*, se

gastou muitas criações para alimentar os participantes da Ilha e os visitantes ilustres, sempre se tendo a promessa (embutida a ideia de que esta partiu de Acilon, porém comprometia todo o grupo) de, ao se realizar a aldeia, esta extrapolaria os limites da própria Ilha, ou implicaria abrir um espaço ali dentro para que eles fossem incorporados. Isto significa uma possibilidade de desapego com a terra na qual se mora, que revela o grau de comprometimento com as promessas ou os sonhos construídos a partir de Acilon.

Em termos de acesso à terra, o que podemos dizer é que a situação, aparentemente, sofreu mudanças muito significativas, de forma que a única referência que permaneceu ao longo do tempo foi a dos territórios menos disputados pelos proprietários de terra de Cabrobó e das diferentes companhias que entraram na Ilha.

Da situação anterior à entrada da C.R.C., quando o acesso à terra era regulado pelo passado de cada uma das famílias, restou bem pouco. Já comentamos em capítulo anterior que o espaço físico da Ilha da Assunção funcionava basicamente como local de residência e criatório solto de animais. O cultivo agrícola se processava basicamente no que é chamado de vazante – as terras que eram molhadas periodicamente pelo rio São Francisco, quando enchia e secava – e nas ilhotas mais próximas. Até o início do processo de reivindicação junto ao SPI, não encontramos registros de qualquer família com dificuldades de acesso à terra, ou com problemas de sobrevivência. O comentário ouvido por parte dos informantes mais idosos é de que então a vida exigia um trabalho muito duro, em oposição às facilidades existentes nos dias de hoje, como, por exemplo, a energia elétrica que permite a irrigação, o trator que ara a terra com muita rapidez, os defensivos agrícolas que combatem os insetos, o adubo que aumenta a colheita. Só que estes mesmos informantes ressaltam que antigamente o dinheiro

não se fazia tão necessário e a manutenção de uma família era feita com o que se obtinha do trabalho cotidiano. Os produtos que eram comprados se resumiam numa pauta muito simples: café, sal, fumo e tecido mais refinado, pois o algodão nativo fornecia a matéria-prima para a roupa do dia a dia.

A reivindicação em torno do SPI se fez a partir do processo de quase expulsão dos moradores da Ilha. Neste momento, a relação mantida até então com a terra foi alterada. O que não significa que sejamos capazes de refazê-la. No entanto, através dos depoimentos podemos apontar alguns elementos, como a situação dos membros da família Ciriaco. Tanto José quanto Pedro “herdaram” duas ilhotas próximas ao que é hoje a área indígena. Quando conversamos com os herdeiros, que durante muito tempo pagaram uma taxa de arrendamento à Prefeitura de Cabrobó, sobre estas ilhotas, foi-nos dito que elas sempre pertenceram à família Ciriaco, que plantavam de “vazante” nestes pedaços de terra, de maneira que, na entrada das “firmas”, foi possível não se engajar no trabalho assalariado, pois cada família tinha do que viver. Em comparação com os outros membros do grupo, só encontramos a família Aliberto nesta situação.

As ilhotas não se fizeram locais de disputas, acreditamos que, principalmente, devido à dimensão reduzida e, logicamente, por se constituírem em terrenos pouco valorizados, pois sujeitos às enchentes surpreendentes do rio São Francisco. Esta situação somente mudou a partir da construção da barragem de Sobradinho, que, após a primeira enchente ocorrida na década de 1970, tornou o rio extremamente diferente, uma vez que o seu fluxo de água passou a ser regido por relações entre o volume de água do lago e as aberturas das comportas. Isto significou que os índices que até então permitiam que os moradores ribeirinhos pudessem prever o com-

portamento futuro do rio teve que ser completamente abandonado, pois este mesmo rio tornou-se incompreensível e o rádio passou a ser capaz de explicar o que iria acontecer nas próximas horas.

Como já comentamos no capítulo anterior, o processo de distribuição de terra, com entrada da FUNAI, significou mais uma vez uma diferenciação entre os membros do grupo. Desta maneira, Deodato, que estava à frente desta relação grupo-agência governamental, privilegiou todos os seus filhos, não só no acesso garantido à terra, como também na escolha dos trechos e na proximidade em que todos puderam se manter. Além disso, os herdeiros de Acilon foram completados com terra, em oposição a outros membros do grupo que até hoje esperam pela liberação do restante da área indígena (dos 1.600 ha que compõem a área, apenas 350 ha foram entregues ao grupo). É certo que, hoje em dia, não encontramos ninguém que não reclame do pedaço de terra que recebeu, com exceção dos filhos de Deodato, ou aqueles que não receberam nada.

Vale à pena lembrar aqui que os filiados a Antonio Cirilo foram ignorados por Deodato, que propôs ao Chefe Cirilo o recebimento de um único lote, com área total de 3,5 ha, para si mesmo e para a esposa. Diante de tal situação, Antonio Cirilo não só não aceitou, como disse, segundo o relato da sua viúva, que a única maneira de corrigir tal situação seria entrando numa luta que resultaria em mortes, o que não lhe interessava.

Apenas com referência ao Esquema 1, de todos os que estavam vivos, na época a que estamos nos referindo (1983/1985), todos foram contemplados, o que não significa que com a mesma quantidade e qualidade de terra. A diferença mais marcante é que muitos filhos solteiros, na época, não receberam nada, pois a alegação de Deodato é de que, vivendo com os pais, não necessitavam de terras, pois esta era mais importante para os que tinham filhos a

alimentar. No entanto, todos os seus herdeiros masculinos receberam terra, além de alguns primos e sobrinhos.

A entrada da FUNAI, por sua vez, implicou também, mudanças nos padrões até então presentes dentro do grupo. Como já foi destacado em capítulo anterior, o processo de deposição e substituição de chefia, ocorrido com Deodato, utilizou pressupostos até então não destacados pelos Turká. Em primeiro lugar, o cargo de Chefe (Liderança ou *capitão*) pressupunha um investimento do próprio grupo que era reforçado através da posição do membro junto à sua família, e os compromissos entre estas famílias. Em segundo lugar, o espaço ritual, principalmente *toré* e *particular*, revelou-se ao longo das últimas décadas como sendo fundamental para o processo de construção, manipulação e reafirmação da identidade coletiva. Dançar o *toré* não era visto como uma simples diversão, pois foi através destes momentos que o grupo Turká reivindicou e obteve uma identidade diferenciada, com relação à sociedade local/regional. Da mesma maneira, ter acesso aos “encantos”, receber e interpretar as suas mensagens, constituiu-se em algo fundamental para legitimar a autoridade de cada líder.

A FUNAI, ao não perceber tal coisa, procedeu de forma não hábil, criando uma liderança que chamamos de “burocrática”, pois embora possamos localizar o atual Cacique dentro da “família dos Ciriaco” (através do casamento com a sobrinha de Acilon), o que constatamos é que o seu desempenho pressupõe, junto ao Chefe de Posto, uma adesão a outro padrão. Isto significa ouvir o que é dito em Garanhuns (3ª SUER) ou qualquer outro ponto conectado à FUNAI, e, em seguida, se encarregar de repassar a mensagem aos seus liderados. Não percebemos mais a articulação da liderança com a autoridade necessária ao investimento do cargo.

No entanto, diante de tal quadro, o grupo tem tentado rearticular este espaço, através do *toré* e do *particular*, e o treinamento de jovens ligados a este núcleo familiar. Contudo, este caso será analisado na descrição e discussão dos rituais, assunto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 – PEQUENA ETNOGRAFIA SOBRE O RITUAL¹

4.1 TORÉ

O *toré*, entre os Turká, é também chamado de “folgado dos índios”, “brincadeira dos *caboclos*” e “trabalho de *caboclo*”. Na compreensão desse povo, este ritual é encarado enquanto uma diversão ou festejo típico dos “*caboclos*”, e consiste na reunião de um grupo de dançadores, cantores e assistentes, que se encontram num local aberto, tendo por objetivo a diversão.

O *toré*, numa primeira descrição, é caracterizado pela composição de um grupo que se distribui em duas fileiras paralelas, que pode se transformar em uma única fileira e que evolui ao compasso da batida de *maracás* e de silvos de apitos (ver fotografias de número 15, 16, 17, 18, 19)

Em todos os *torés* a que tivemos oportunidade de assistir, pelo menos duas pessoas ficaram sentadas num determinado ponto do terreiro, cantando as cantigas, chamadas de linhas ou toadas. Estas pessoas são chamadas de cantadores ou *puxadores* de *toré* e se constituem em pessoas de destaque no grupo. A primeira pessoa é chamada de *mestre* e a segunda é chamada de *contramestre*, e se constituem enquanto pessoas de destaque dentre os Turká (ver o Diagrama 1).

[1]. O presente capítulo, com as adaptações necessárias, foi publicado como um capítulo na coletânea organizada por Rodrigo Grunewald (2005).



FOTOGRAFIA 15 – VISTA DO TORÉ NO TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.

Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 16 – VISTA DO TORÉ NO TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.



Fonte: Registro da Autora



FOTOGRAFIA 17 – VISTA DO TORÉ NO TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.

Fonte: Registro da Autora.



FOTOGRAFIA 18 – MULHERES NO TORÉ. TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.

Fonte: Registro da Autora.



FOTOGRAFIA 19 – CRIANÇAS NO TORÉ. TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.

Fonte: Registro da Autora

Os participantes podem estar vestidos de forma cotidiana ou envergando o que se chama de “farda do *toré*”, que consiste numa saia e num peitoral, ambos feitos com fibras de caroá trançado. A maioria dos participantes, mesmo que não esteja “fardada”, estará carregando o *maracá*, para, enquanto dançam, marcar o compasso, e outros estarão, também, com apitos (ver fotografias de número 20 e 21).



FOTOGRAFIA 20 – TURKÁ POSAM ATAVIADOS COM MARACÁ E CATAIOBA.

Fonte: Registro da Autora.



FOTOGRAFIA 21 – TURKÁ POSAM COM ARCO E FLECHA

Fonte: Registro da Autora.

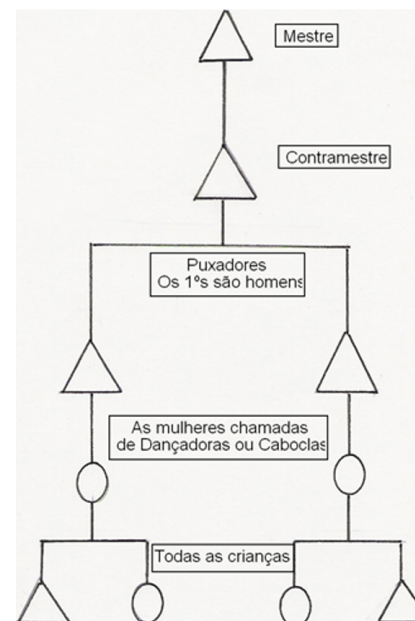


DIAGRAMA 3 – TORÉ

Fonte: Elaboração da autora

Na distribuição dos dançadores, podemos perceber que o primeiro indivíduo de cada uma das duas fileiras é sempre um homem reconhecido pelo grupo como um “bom dançador”. Acontece que ser um “bom dançador” não implica apenas qualidade referenciada à dança. O que podemos perceber é que o chamado “bom dançador” é sempre um personagem relacionado ao campo político, o que significa dizer que este atributo se relaciona com a qualidade de liderança, de desempenho no papel de Ser Turká. Após o “bom dançador”, seguem-se os outros, primeiros homens, depois mulheres, e, encerrando, vêm as crianças. Esta distribuição implica que, idealmente, cada vez que as duas fileiras fiquem frente à frente, sempre se tenha a correspondência, isto é, um homem defronte a outro homem, uma mulher defronte a outra mulher, e, finalmente, uma criança defronte a outra criança. Não se percebe uma separação de sexo entre as crianças.

A dança consiste numa coreografia variada, indo da simples marcação de uma batida com o pé direito e o arrastar do pé esquerdo, deslocando-se o corpo para o lado, até trocar-se de posição com o parceiro do lado, executando, também, operações mais complexas, onde os dois dançadores se abaixam, se levantam, batem o pé direito e puxam sua fileira até o final da fila, de forma a se constituir numa evolução sincronizada.

No caso dos cantadores, eles se constituem enquanto o ponto em que se inicia e se termina cada evolução feita. Para cada linha cantada, acompanha-se com um determinado tipo de coreografia. As linhas cantadas não obedecem a uma sequência fixa, com exceção das primeiras (três a cinco) e das últimas, que devem ser as mesmas e que são ditadas pela “tradição”. Quando uma linha termina, os cantadores ou outros participantes gritam “viva” a alguma pessoa ou a alguma coisa, como por exemplo, aos índios

aldeados, à Nossa Senhora Rainha dos Anjos, ao *capitão* Rondon, à Mãe D’água, a Deus, ao Velho U-ká, aos que estão presentes e aos que estão ausentes. Esses vivas são respondidos pelos demais participantes com outros vivas.

No momento da pesquisa (1988-1991), o *toré* ocorre de forma irregular. Isto significa que às quartas-feiras e aos sábados (os dois dias consagrados para a realização do ritual, chamado a brincadeira dos índios), não se encontra regularmente o *toré* sendo dançado dentro da Ilha da Assunção.

A explicação dada para a não realização regular do *toré* passa pelo medo de brigas entre os homens, motivadas pela ingestão de bebidas alcoólicas. Os informantes dizem que quarta-feira é um bom dia para se fazer *toré* porque ninguém bebe durante a semana, por causa do trabalho. Porém, é um dia ruim, pois se tem que trabalhar no dia seguinte e o *toré* cansa muito. No sábado tem-se a vantagem de não se ter que trabalhar no dia seguinte e a grande desvantagem de ser no sábado, o dia da feira na cidade de Cabrobó, ocasião em que a grande maioria dos homens vai até a cidade e aproveita para vender/comprar e beber. O que significa, segundo os informantes, que a noite de sábado vai encontrar uma grande parte dos homens embriagados.

Todos os Turká partilham da noção de que uma aldeia tem que ter *toré*, e que este deve acontecer em dois dias da semana: às quartas-feiras e aos sábados. Contudo, todos reconhecem também que é muito difícil manter o “costume”, por essa razão não se “brinca” mais como já se “brincou” antigamente. Quando se tem visitante no interior da aldeia, é feito o esforço para que se possa apresentar uma “representação de índio”, isto é, um *toré*.

Talvez, ao problematizar a explicação dada pelos índios, e sugerir uma outra possibilidade de leitura para a situação, possamos

incorrer num erro. Porém, achamos que aquilo que é dito responde apenas a uma explicação parcial. O que pudemos perceber é que o *toré*, como outros momentos sociais, implica a necessidade de reunião entre pessoas. Isto significa que é necessário dispor de uma rede de solidariedade que nem sempre está tão sólida (ver capítulo 3). As situações em que se reúnem têm implicado riscos, de modo que os Turká tendem a evitá-las, embora idealmente as considerem desejáveis.

Ao mesmo tempo, percebemos que o *toré* é um momento privilegiado pelo próprio grupo, enquanto capaz de (re)definir uma identidade para si em face dos que estão colocados fora das relações sociais desta comunidade. O *toré* sempre foi posto como um “emblema” de uma identidade diferencial, tendo a vantagem de ser transportável para qualquer lugar ou situação. É o que Barth (1969) identifica enquanto um sinal diacrítico. Desta maneira, ser um participante do *toré* implica se fazer parte de uma determinada comunidade, *versus* as outras comunidades, com outros rituais de pertencimento. Alguns depoimentos confirmam essa perspectiva:

Acilon era um capitão p'ra aldeia, mas ele podia passar um mês cantando direto e ele não cantava numa linha p'ra voltar p'raquela mesma linha não. Quanto mais ele cantava mais ela aparecia. Podia passar um mês cantando, mas ele não voltava mais p'ra cantar aquela que ficou na linha. Era assim (...) e, do Rio de Janeiro (vinham pessoas) e mandavam fazer *toré*. A gente fazia *Toré* lá na quadra (espaço para prática de esportes na cidade), fica p'ra lá da rodoviária. Tem uma casa muito grande, tem lá. A gente foi a dançar lá (...) Acilon pedia era sobre demarcação dos terrenos, p'ra ele naquele lugar do rio, mas que ele, ele só pedia que fosse a Ilha (Docarmo Félix).

No decorrer do trabalho de campo, não só passamos pessoalmente por situações que revelaram tal característica, como nos defrontamos com narrativas similares.

Desta maneira, quando o SPI mandou um inspetor à Ilha da Assunção para conhecer os índios que estavam solicitando proteção, o grupo o recepcionou com um grande *toré*. Nos relatos, sempre se enfatiza que, após o *toré*, o inspetor do SPI disse que estava diante de remanescentes indígenas. Por isso, dançar o *toré* é muito mais do que participar de um simples “folguedo”, pois, enquanto se dança, está-se afirmando várias coisas, como, por exemplo, uma história comum e diferenciada em face da história dos “brancos”; ao mesmo tempo, invoca-se a proteção das entidades mágico-religiosas do panteão do grupo, passando pelos santos católicos e pelas entidades “indígenas” e Turká. É uma ocasião em que se pode prestar uma homenagem aos visitantes (situação vivida por nós) e que cria um laço de amizade; como também serve para marcar quem, dentro do grupo, é portador de uma posição de destaque, desta maneira, apenas algumas pessoas são reconhecidas como merecedoras do direito de “puxar uma linha de trabalho”, além de serem as primeiras dançadoras. É o que podemos perceber de um depoimento colhido, no qual se coloca o início desta prática junto ao grupo, ao mesmo tempo em que se destaca a importância do ritual para o processo de reivindicação vivido pelo grupo:

(Acilon) começou a ter sonhos e aprendeu a tirar cantigas, cada uma mais bonita que a outra. O povo começou a se chegar para ouvir e ele foi ensinando a dançar, dois homens na frente e o resto fazendo a fileira atrás, fazendo uma roda (...) e aí o povo começou a ir de magote e cada noite era uma cantiga mais linda que a anterior. Acilon num tinha descoberto a aldeia, dizia que aqui era lugar de caboclo e

que uma voz tinha dito que tinha uns cachimbos de barro enterrado e que tinha uma pedra com toda a história do tribo. E tudo o que ele falou deu certo (Joaquim Gavião).

Como veremos no próximo item, o *toré* não é pensado e vivido de uma forma isolada, pois sempre que se fala nele faz-se referência ao *particular*. Desta maneira, ao nos referirmos ao lado mais “público” da esfera ritual dos Turká, não estamos ignorando sua face mais “privada”, apenas fazendo um recorte para efeito de descrição. Como sempre é enfatizado, no *toré*, o grupo se reúne para brincar e se divertir, enquanto que, no *particular*, busca-se o auxílio de suas forças mágico-religiosas, que são cantadas nas *linhas* tanto no *toré* como no *particular*. Apenas como um exemplo, transcreveremos abaixo algumas das muitas cantigas que registramos ao longo do trabalho. Os personagens que aparecem serão comentados no próximo item.

Sansãoz, Sansão
Que nos ensina
Sansão, Sansão
Tribo de luz
Hoje é morada
Do Capitão Bernardino
Hoje é morada
De João Duardo
É juremá

Tuxí, Tuxá
Oi Tumbalalá
Nação Turká
Caboco que num tem flecha
Como pode trabalhar?

Tenho um arco
E tenho uma flecha

Lá no alto da jurema
Mandaram me chamar
Ô *tomba jurema*
Só tomba p'ra derrubar

Ai Deus Salve rosa e branca
Ai sereno da madrugada
Ai Deus salve virgem bela
No seu trono entronizado
Ai todos os caboclos são mestres
E velho U-Ká é um dotô
Eu sou parente da Rainha
E serei governador

Dai-me licença senhora
De na tribo eu trabaiá
Que eu vou, que eu vou, que eu vou
É o encanto do mar
Mais um dia eu me deparei
É trabalhar na juremá

Descendo de água baixa
Vi o Mestre Zé da Favela
Me chama p'ra dançar, me chama p'ra dançar
Dançar Toré num sei
Toré num sei dançar
Sou o mestre do auricuri
Sou o caboco velho do terreiro do Praiá

Cacique traz a sereia
Sereia lá do mar
Cacique traz a sereia
P'ra nosso canzuá
Ela canta todo dia
Rolando pelas areias
Para o tronco do juremá
Cacique traz a sereia
Sereia traz a ciência

[2]. Sansão é uma corruptela da palavra Assunção

Dos guias do quaquí
Princesa da pedra fina
Aquiquí maná cuia
Xique xique naê toê
Baimbê no maracá
Navigê tea a sereia
Rodeia magicoá

Um dos informantes, quando solicitado a diferenciar o *toré* do *particular*, enfatizou que o primeiro não requer o concurso dos *encantos*, pois é algo para todos os presentes buscarem a diversão e a “força da tribo”, enquanto o segundo é feito quando se deseja conversar com os mais antigos. Ora, o que podemos perceber é que, quando se está na Terra Indígena, somente por um esforço enorme, se consegue realizar um *toré*, e quando buscamos identificar quando foi o último *toré* realizado, somos confrontados com um momento remoto, e indicativo da presença de pessoas externas ao circuito cotidiano. No caso em pauta, os últimos *torés* ocorreram no dia do índio, quando o chefe do posto indígena realizou uma missa e convidou algumas autoridades da cidade a participarem da solenidade, e numa data anterior, quando uma parte do grupo foi convidada a participar de um festejo numa cidade próxima, fazendo-se então possível levar-se um grupo de homens para dançarem o *toré* dos Turká.

O *toré* se constitui, então, num momento em que se torna possível uma forte articulação interna, no sentido de um sentimento grupal, capaz de garantir a vitória do grupo. O ritual (tanto o *toré*, quanto o *particular*) coloca-se de forma diferente quando comparamos com os Tuxá (município de Rodelas na Bahia). Quando observamos os Tuxá, o *toré* é ainda o elemento diacrítico, capaz de ser identificado e identificar o grupo, tanto no nível regional quanto na relação com as agências governamentais. Já o *particular* assu-

me para os Tuxá função de um espaço exclusivo aos integrantes do grupo, de maneira que só é possível vivenciá-lo aos que estão sendo identificados enquanto Tuxá.

Podemos pensar que, em relação aos Turká, a explicação fornecida pelo grupo esbarra com a realidade, pois assistimos a vários *torés* durante as visitas ao grupo e quase todos foram “patrocinados” pelo cacique, que não só empenhou todos os seus recursos pessoais (parentesco, compadrio etc.), como também se encarregou de, ao fazer o convite, explicitar que “a moça (nós no caso) veio para ver o grupo e depois falar a nosso favor, e ela vai estar presente para assistir e fotografar o folguedo do índio da ilha”.

Podemos pressupor que, no ritual do *toré*, quando se tornou mais presente entre os Turká – durante a década de 50 do século passado –, desenvolveu-se a ideia de que este, embora carregado de importância, se assemelhava aos outros “folgedos” também presentes em outros povos indígenas localizados próximos à Ilha da Assunção. A referência parece ser ao Povo Tuxá, que habitou durante bastante tempo, na cidade de Rodelas, em território baiano. Ao mesmo tempo, quando se instaurou a luta em busca do reconhecimento em face do Estado brasileiro, muitos dos enviados – especialmente os inspetores do SPI – para examinar a legitimidade desta demanda, solicitavam dos “caboclos” (os índios) o exercício do *toré*. Desse modo, instaurou-se uma “tradição” entre os Turká, e não só entre eles, de receber o visitante com a apresentação de um *toré*.

Porém, muitos dos elementos que se fazem presente durante o *toré* reaparecem no ritual do *particular*, que embora não seja vedado aos não-índios, não se coloca no mesmo grau de publicidade que este. O ritual chamado de *particular* é também chamado de Ciência do Índio, Ciência do Caboclo, Trabalho de Mesa, ou mesmo, de Cienciazinha. Em comum com o ritual do *toré*, temos alguns

dos participantes, o uso do *maracá*, do *quaquí*. Contudo, como será visto no próximo item, o *particular* não prescinde do uso da bebida chamada Ajuká, agregada ao uso do fumo nos *quaquís*, pois são elementos fundamentais para que se tornem possíveis a chegada e o diálogo dos índios com os seus *encantos*. Parece-nos possível afirmar que no *toré* se está produzindo uma diversão, por isso é chamada de “folgado”, enquanto, no *particular*, se abre e se mantém um canal privilegiado entre o passado e o futuro da aldeia.

4.2 O PARTICULAR

Iniciamos com uma descrição do que vem a ser um *particular*, também chamado de Trabalho de Mesa, Ciência ou Cienciazinha dos Índios. Como elemento de maior destaque, encontra-se a *juremeira*, bebida primordial para este ritual. Ela é obtida através da efusão da entrecasca da raiz da árvore chamada de *jurema* (*Mimosa hostilis*), que foi arrancada com antecedência, pelo *juremeiro* e pelo *mestre* do trabalho. Este foi o único momento vedado à observação de pesquisa e assim nos foi descrito: a dupla ora pede permissão, sai para a mata e procura um pé de *jurema*. Lá chegando, escava a raiz, acende velas brancas, faz orações (Pai-Nosso, Ave-Maria), pede permissão ao “dono da *jurema*” e arranca a entrecasca da raiz. Aca-bando, recobre com a terra a parte descoberta das raízes e se retira.

Segundo as explicações, existem muitos tipos de *jurema*, mas só uma árvore de *jurema* serve, pois esta traz a força e o conhecimento necessários aos seus seguidores. Este tipo especial de *jurema* tem estas qualidades porque ela é o sangue do índio morto. A *jurema* que é a indicada se caracteriza pela ausência dos espinhos e pela cor branca das suas flores.

Após a retirada da entrecasca da raiz, se esta for ser utilizada nos próximos dias, torna-se a enterrá-la, perto do local onde irá ocorrer o *particular*, pois, segundo eles, na terra “a raiz volta a viver”. No caso de se retirar a raiz para ser utilizada em até 24 horas, não precisa fazer nada com esta, bastando guardá-la até o momento do uso.

No dia anterior ao do *particular* – que são os mesmos utilizados para o *toré*, isto é, quartas-feiras e sábados – todas as pessoas envolvidas (*mestre*, *juremeiro*, *caboclos* e *caboclas*), segundo as informações que nos foram prestadas, deverão orar e rogar aos seus “espíritos protetores” para que tudo ocorra bem, e que aqueles que lhes desejarem fazer mal sejam afastados. Algumas horas antes do início do *particular*, a raiz da *jurema* é batida, até que a casca que recobre esta raiz se solte, e então é esmagada num pilão de pedra, até que se torne uma massa pastosa. Esta massa é colocada dentro de cascas de cocos partidos ao meio (são chamados de quengos, quenguinhas) e pouco antes de começar o *particular*, o *mestre* e o *juremeiro*, sozinhos e recolhidos ao local onde será realizado o ritual, preparam a bebida, misturando água morta, isto é, água que foi retirada do rio com antecedência mínima de um dia, a massa da *jurema* e experimentam, até considerarem que a *jurema* está boa. O que significa que não está nem forte nem fraca³ (ver fotografias de número 22, 23, 24 e 25, 26, 27).

[3]. Assistimos a um total de 6 (seis) rituais do *particular*, sendo que 4 (quatro) foram na Ilha da Onça, 2 (dois) dentro da Ilha da Assunção. Um deles foi na casa do antigo Cacique (Deodato) e o outro, na casa de uma *mestra* (dona Margarida, filha do velho Hermenegildo).



FOTOGRAFIA 22 – PREPARAÇÃO DA JUREMA – BATENDO E SOLTANDO A ENTRECASCA.

FOTOGRAFIA 23 – PREPARAÇÃO DA JUREMA – MISTURANDO A ENTRECASCA COM A “ÁGUA MORTA”.

FOTOGRAFIA 24 – PREPARAÇÃO DA CURA.

FOTOGRAFIA 25 – PREPARAÇÃO DA MESA – O “SEIS SALOMÃO” COM OS DENTES DE ALHO EM CADA UMA DAS PONTAS DA ESTRELA.

FOTOGRAFIA 26 – PREPARAÇÃO DA CURA.

FOTOGRAFIA 27 – A MESA PRONTA.

Fonte: Registros da Autora

O *particular* tem uma duração média de 10 horas ininterruptas, iniciando às 18/19 horas e terminando às 4/5 horas da manhã seguinte. Todos os que assistimos ocorreram dentro de locais fechados, em oposição ao espaço aberto do *toré*, embora tenhamos sido informadas que ocorrem *particular* no meio da mata, o que eles chamam de um *particular* da Caatinga. Uma distinção feita pelos informantes é que o *particular* é uma ciência que pode ser feita utilizando as “correntes” da água ou da mata. Que, no caso dos Turká, o correto é usar as correntes da água, já que são todos *caboclos* de ilha.

Em um dos *particulares* a que assistimos e que aconteceu numa ilhota chamada de Ilha da Onça, utilizou-se uma pequena construção, sem nenhuma divisão de cômodos. Esta casinha está situada em frente ao cruzeiro, onde todos os participantes, quando chegam se ajoelham, acendem velas e fazem o sinal-da-cruz. Essa casinha não possui nenhuma janela e a única forma de acesso é uma porta. Assistimos também a alguns *particulares* realizados na Ilha da Assunção em duas situações distintas: na primeira, assistimos ao ritual sendo realizado na sala da dona da casa. O único preparativo que registramos foi a retirada dos móveis que ali se encontravam, como forma de acomodar os participantes. Além disso, teve-se o cuidado de cobrir, com um pano, um espelho colocado na parede. Também assistimos a um *particular* que se realizou no galpão anexo à casa de um antigo cacique, e que é utilizado para guardar implementos e produtos agrícolas.



FOTOGRAFIA 28 – DETALHE DO PARTICULAR NA ILHA DA ASSUNÇÃO. O ARIBÉ PREPARADO COM A JUREMA PARA O PARTICULAR.

Fonte: Registro da Autora



FOTOGRAFIA 29 – PARTICIPANTE DO PARTICULAR, COM MARACÁ E QUAQUÍ.

Fonte: registro da Autora

FOTOGRAFIA 30 – ARIBÉ COM A JUREMA E O ARRANJO DA MESA.
OBSERVEM OS MARACÁS E OS QUAQUÍ AO REDOR DA BEBIDA.



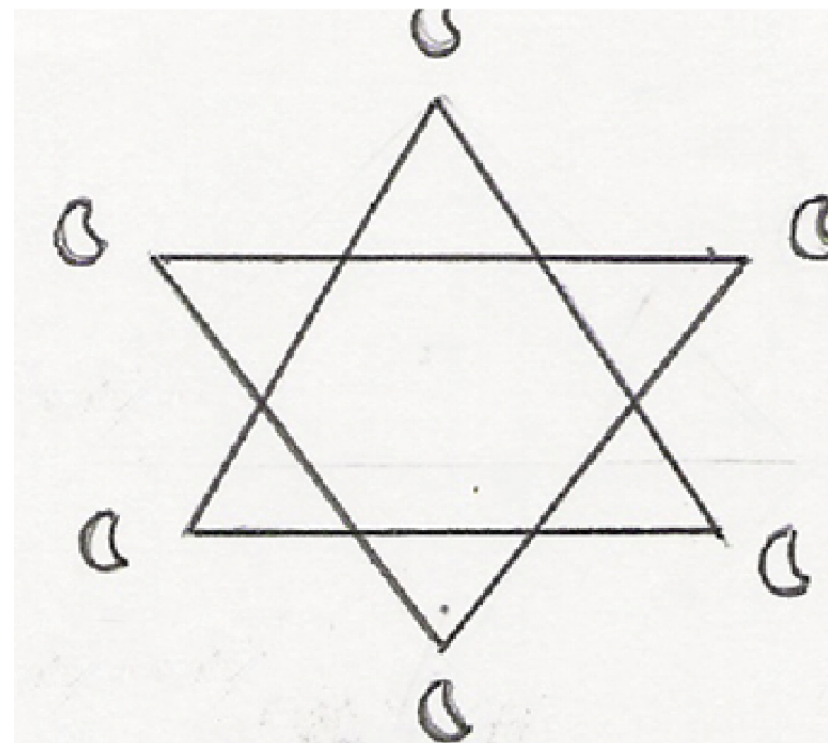
Fonte: Registro da Autora.

Tirando as diferenças de construções utilizadas para se realizar o *particular*, não percebemos mais nenhuma diferença significativa, de maneira que procederemos à descrição sem distinguir a localização, a menos que tal coisa tenha um significado.

Antes de os participantes entrarem no local onde ocorrerá o *particular*, o *mestre* e o *juremeiro*, também chamado de *contramestre*, consagram o local, através de desenhos feitos nos quatro cantos do ambiente, pelo uso do fumo e das orações. Num dos cantos é estendida uma toalha no próprio chão, e é o que se chama de “*mesa*”. Esta toalha fica em cima de uma esteira de palha, e a estei-

ra encobre um desenho feito pelo *mestre*. O desenho é idêntico ao que é conhecido como “estrela de Davi”, e que é identificada pelo *mestre* como sendo o “seis de Salomão” (ver o diagrama 2). Em cada uma das seis pontas da estrela desenhada, coloca-se uma cabeça de alho. Sobre esta estrela desenhada, coloca-se cuidadosamente a esteira, de modo que, neste desenho, fique colocado o *aribé* (grande panela de barro) com o chamado vinho da *jurema* (*juremeira*).

DIAGRAMA 4 – SEIS DE SALOMÃO

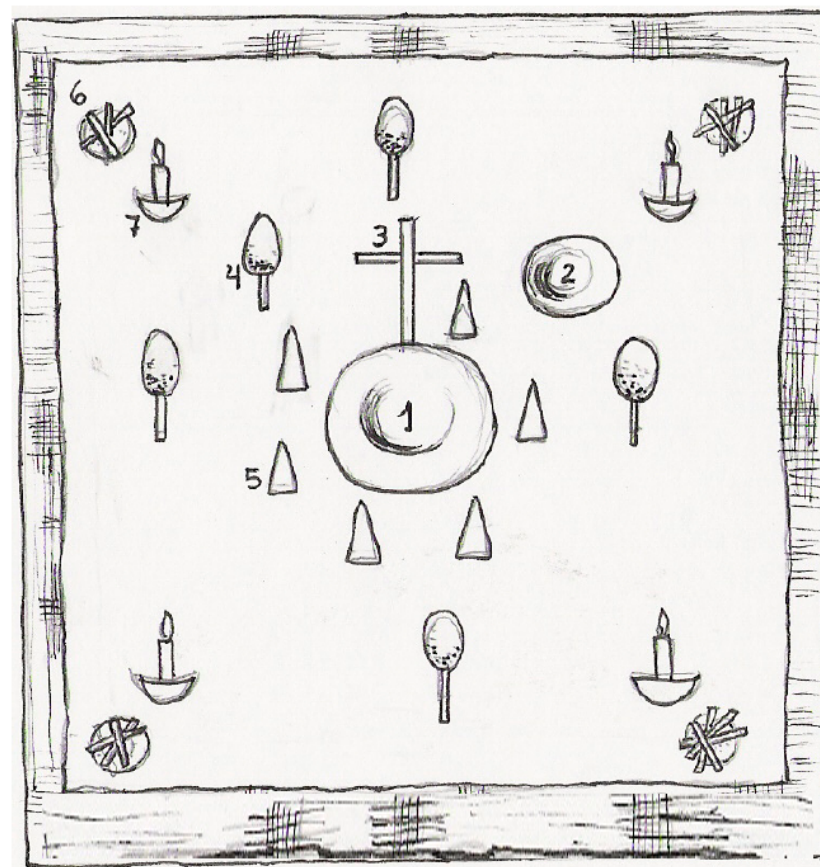


Fonte: Elaborado pela Autora.

Observando o diagrama 2 (dois), podemos acompanhar a descrição: o que se vê, assim que se entra no local onde está sendo realizado o *particular*, é então uma toalha branca (e a cor é obrigatória), de tecido bordado com motivos de cruz (ver o diagrama 3). No meio da “mesa” fica o *aribé* (1) com a *juremeira* e bem próximo, no canto esquerdo da *juremeira*, fica um *aribé* menor (2), contendo o que é chamado de cura (uma mistura de cachaça com alho e raspas de diversas cascas de árvore). À direita do *aribé* da *jurema*, ficam quatro quengos de coco, dois grandes e dois pequenos, que são utilizados – um grande e um pequeno – para servir a *jurema* e a cura. Estes quengos não devem ser misturados, de forma que a *juremeira* não se mistura com a cura. Nos cantos desta mesa, ficam permanentemente acesas velas brancas (7), e que, segundo o *mestre*, significam que o “trabalho está aberto”, implicando a ideia de que o ritual teve seu início e que prossegue (ver fotografia número 27).

Sobre os quatro cantos da mesa, ficam pequenos montes de fumo (6), misturados com ervas perfumadas (com alecrim e alfazema). No decorrer do *particular*, este fumo é utilizado para encher os *quaquis* (5) (cachimbos feitos com a raiz da *jurema*, e que são conhecidos também como guias), que são utilizados durante todo o ritual. Diante do *mestre* fica uma pequena cruz de madeira, que toca no *aribé* da *juremeira*. O *mestre* tem vários *quaquis*, apitos e *maracás* (4), alinhados à sua frente. Ele permanece sentado, quase que todo o tempo, sobre uma pequena pedra, e puxa quase todas as cantigas (chamadas de linhas ou toantes), cedendo a primazia apenas quando algum *encanto*, ao se fazer presente, através de algum dos participantes, pede para cantar. O *mestre* também pode pedir que outro o substitua quando está cansado ou concede a algum dos participantes, enquanto uma distinção.

DIAGRAMA 5 – A MESA DA CIÊNCIA NO RITUAL PARTICULAR.



Fonte: Elaborado pela Autora.

A divisão espacial em torno da mesa é bem marcada, com a ideia de um círculo a ser percorrido, sempre da direita para a esquerda, com uma divisão em duas metades, cada uma delas com um representante masculino (*mestre* e *juremeiro*).

O *particular* é um ritual aparentemente simples e repetitivo. Todos os participantes ficam ao redor da mesa, sentados no chão ou em pé. Existe um homem (tradicionalmente e idealmente para o grupo, todos os dois papéis principais se destinam exclusivamente aos homens) chamado de *mestre*, que inicia e encerra o ritual. Outra pessoa, ocupando o papel chamado de *juremeiro*, senta-se diante do *mestre*, separados pela “mesa”, e encarrega-se de “zelar” pelo vinho da *jurema*. Isto significa que todos os que desejarem beber da *juremeira* receberão o vinho da sua mão. Com exceção do *mestre* e do *juremeiro*, todos os outros participantes irão alternar as posições, para descansar as pernas do esforço de se ficar sentado no chão, ao redor da mesa e num espaço bastante reduzido. O *aribé* com a *juremeira*, no início do *particular*, está cheio e o *mestre* e o *juremeiro* fazem uma cruz com a fumaça de seus *quaquís*, que são utilizados ao contrário do que é usual num cachimbo, com a parte do fumo aceso dentro da boca e a parte da boca livre, exposta ao outro lado, servindo para soltar a fumaça, que desta forma sai em grossos rolos. (ver fotografias de número 31, 32, 33 e 34)

FOTOGRAFIA 31 – PARTICULAR NA ILHA DA ONÇA. VISTA DA MESA.



Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 32 – VISTA DAS MESTRAS AO REDOR DA MESA NO PARTICULAR NA ILHA DA ONÇA.



Fonte: Registro da Autora.



FOTOGRAFIA 33 – JUREMEIRO SERVINDO A JUREMA.

Fonte: Registro da Autora.

FOTOGRAFIA 34 – VISTA DA MESA. DETALHES.



Fonte: Registro da Autora

Clarice Mota (1987) estudou, entre outras coisas, o uso da *jurema* entre os Kariri-Shokó e os Shokó de Alagoas. Na sua interessante tese, é possível – guardando-se as claras diferenças entre os grupos indígenas e os rituais estudados, pois sua análise se direcionou para o Ouricuri, e nós para o *toré* e o *particular* –, resgatar a importância da árvore da *jurema* entre os Shokó e os Turká:

um dos momentos mais importantes da época é quando as pessoas compartilham o vinho da Jurema porque é a bebida que é suprimida para abrir seu canal perceptivo para o mundo oculto e secreto (Mota, C. N. da. Como nos contou a Jurema: modo Kariri-Shokó de utilização de plantas medicinais no contexto do Nordeste moderno do Brasil, 1987, p. 134)⁴.

Da mesma maneira, somos inclinados a ressaltar uma importante diferença entre os rituais dos Turká e aqueles que foram relatados no trabalho de Mota (1987). Enquanto que o *toré* é posto pelos Turká como um signo a ser exibido para todos os que não fazem parte do grupo e têm qualquer interesse sobre eles; o *particular*, mesmo ocorrendo de forma mais reservada e pressupondo todo um conjunto de regras, não proíbe a presença de estranhos no grupo, destacando-se apenas a necessidade de se participar imbuído de respeito. Já os Shokó, segundo Mota, construíram o seu ritual do Ouricuri, da mesma maneira que os Fulni-ô (ver Estevão Pinto, com o seu clássico trabalho), marcando o segredo: “O ritual do ouricuri é assim um processo mágico-religioso de enculturação, onde apenas os membros do grupo Kariri-Shoko podem participar. O ouricuri traça os limites entre membros e não-membros da tribo Kariri-Shoko⁵” (*op. cit.* 129).

Quanto aos Tuxá, estes possuem o *toré* e o *particular*, e podemos destacar as semelhanças entre estes e os Truká:

[4]. “one of the most importante point in time is when people share the Jurema wine because it is the beverage which is suppressed to open up their perceptive channel to the occult and secret world. (Mota, C. N. da. As Jurema Told Us: Kariri-Shoká mode of utilization of Medicinal Plants in the Contexto f Modern Northeastern Brazil, 1987:134)

[5]. “The Ouricuri ritual is them a magical-religiouis processo f enculturation, in which only the members of the Kariri-Shokpo group can take part. The Ouricuri set boundaries between members and no-members of the Kariri-Shoká tribal Family?”

Os encantos são forças desencarnadas. Os seus cantos rituais, como nos cultos afro são chamados linhas e o indivíduo que serve de suporte à descida de entidades sobrenaturais é designado aparelho. Os Tuxá não sabem explicar com precisão a origem dos encantados (...) A localização do reino dos encantados é controvertida. Dois aspectos são claros: para os encantos só vai a alma de índio e para atingi-lo em vida só há duas vias: o sonho e o transe. Os dois últimos casos são prerrogativas do pajé, das mestras e de alguns iniciados. O encantado mais cultuado da aldeia é o Velho Ka-neném, ou Velho Ka (Nasser; Nasser, 1988).

Segundo os relatos colhidos, na *jurema* está toda a ciência, todo o mistério dos índios, sendo por isso que o *juremeiro* não pode receber nenhum *encanto* (espírito) e só pode se retirar da casa do *particular* mediante um pedido de licença feito ao *mestre* e deixando um substituto para tomar conta da *juremeira*, voltando-se de forma rápida para o posto.

Um dos participantes do *particular*, na condição de *juremeiro*, nos descreveu a origem do vinho da *jurema*, dizendo que este se encontra ligado à existência do Velho U-Ká:

é isso, quando o doutor chegou aqui (...) foi quando ele começou o trabalho, estavam com as perseguições de branco, para (não) dançar o toré. Eles diziam que era feitiçaria. Ele (o doutor do SPI) chegou lá e disse: bom, agora vocês me vão dizer que trabalham no chão, na invasão do homem Truká. Bom, aí ele disse: para trabalhar aqui agora vou dizer lá no Rio (de Janeiro) que vocês estão fazendo uma feitiçaria, e a gente sem saber que a aldeia é mesmo. Aí a gente se tocou mesmo, formou um trabalho do lado de cá do canto, aí começou a trabalhar. Aí disse: bom, agora sim, aquelas linhas, que

aqui a gente chama tudo de linha. Aquelas linhas mais importantes eu quero levar para o SPI. Tá bom. Porque esse negócio de tribo, ou essa corrente de aldeia que tinha antes (...) porque na data que Jesus chegou a descansar no pé de jurema, aí então ele vai e disse assim: Senhor, faz uma sombra para nosso descanso, debaixo desse pau, de uns quinhentos desses, disse o Santo Pedro, e desse pau vai se tirar de tudo, de escada (...) um dia vai ter uma pessoa para entender que a minha necessidade do homem, de mim para o homem é sempre se apegar com a raiz desse pau, e esse pau quando nós sair daqui vai ficar diferente um dos outros, justamente é a jurema (...) aí então, quando chegou o tempo, Pedro veio aqui, aí quando ele chegou aqui disse: nós temos que sair então. A gente chegando, eles dizem: ah, senhor, lá naquela casa que nós andava tem um homem lá com o nome de U-Ká, que faz um trabalho maravilhoso, aquele pé de pau que nós plantemo debaixo dele, ele arrancou a raiz daquele pau e fez uma bebida e botou dentro de um aribé (...) Na rima diz: Velho U-ká era um homem que morava aqui. Velho U-ká era meu mestre. Ao Velho U-ká. (...) Foi quem formou a tribo, era descendente daqui da terra (Pedro Aliberto, *juremeiro*).

No início do ritual, são cantadas sempre cinco linhas predeterminadas pela tradição. Essas linhas são cânticos religiosos de invocação a Deus, Nossa Senhora Rainha dos Anjos, ao Velho U-ká, à *jurema* e à Mãe D'água. Findada esta parte, os *quaquis* são acesos e se começa a beber a *juremeira*, que é primeiro oferecida ao *mestre*, sempre pelo *juremeiro*, e vai sendo distribuída da direita para a esquerda, até fechar o círculo. Enquanto esta distribuição acontece, o *mestre* vai puxando outras linhas. Todos os presentes adultos podem beber dos dois *aribés*. Nesta primeira distribuição, o vinho da *jurema* é acompanhado pela cura e pode-se beber dos

dois. Caso algum presente não aceite o quengo com a *juremeira* ou a cura, ela é passada ao próximo. A única exceção é se a recusa à *juremeira* partir de um participante que esteja no momento com um *encanto*, então, o *juremeiro* irá até fora do recinto e jogará o conteúdo da quenga para o alto, oferecendo-o aos outros *encantos*.

Como vimos anteriormente, entre os *encantados* para os Turká, destacam-se primordialmente o Velho U-Ká, chamado também de Ká-Neném, e que é identificado enquanto o índio que primeiro descobriu o poder da árvore/raiz da *jurema*, e tudo o que dela se pode obter. Desta maneira, o Velho U-Ká é considerado o protetor dos índios e do seu vinho.

Em conversas mantidas por nós, ficamos sabendo que um *juremeiro*, quando prepara o vinho (chamado também de “murum”), pode ver o rosto do Velho U-Ká dentro do *aribé*. Dos outros *encantos*, podemos destacar a Mãe D’água, que é considerada como uma das “donas” do rio, não se confundindo com a Janaína, pois esta última é identificada enquanto uma força dos que trabalham com a “esquerda”, isto é, com *candomblé* (alguns chamam de *calomblé*) ou *xangô*. A Mãe D’água vive num castelo invisível – aos nossos olhos – no fundo do rio, e possui muitas riquezas, podendo se agradar de algum mortal e levá-lo (*encantá-lo*) para junto de si. Três antigos *capitães* (chefes do antigo Aldeamento da Assunção) são considerados enquanto *encanto*, sendo João Duarte e Bernardino, reconhecidos enquanto antigos *capitães* da Ilha da Assunção, e Zé da Favela ou da Faveleira, que foi *capitão* da ilha do mesmo nome, ficando bastante próxima à Ilha da Assunção. Invocados durante o *particular*, mas não mais enquanto um *encantado* ou *encanto*, encontram-se divindades católicas, como Deus, Jesus e as diferentes Nossas Senhoras. Daqueles que são reconhecidos enquanto contemporâneos ao grupo existe uma controvérsia sobre

a possibilidade de terem se tornado *encantado/encanto*. Quando perguntamos sobre esta possibilidade relacionada a Acilon ou Antonio Cirilo, dependendo do informante, obtivemos resposta positiva ou negativa. Desta maneira, podemos identificar uma fluidez quanto à concepção do mundo mágico-religioso, quando não se tem uma mecânica ajustada sobre muitos aspectos. No entanto, devemos ressaltar que isto não se coloca enquanto um problema para os Turká com quem conversamos.

Continuando com a nossa descrição, foi-nos dito que, quando se recebe a quenga com uma das duas bebidas, deve-se fazer uma oração com fé, fazendo-se então um pedido e o sinal-da-cruz sobre a boca. No decorrer do ritual, pode-se pedir um pouco de *juremeira* ou da cura, sempre que se desejar. Depois que todos bebem do vinho da *jurema* e da cura, a um gesto do *mestre*, todos os *maracás* (são os frutos secos da cabaceira, preparados com sementes e fechados com um pequeno pedaço de madeira) que são segurados na mão direita, dão um toque. Isto é, são balançados no mesmo ritmo, dando-se as mesmas paradas, produzindo-se um som característico e bastante melodioso, e se começa a cantar linhas, sem sequência predeterminada, ficando a critério do *mestre* qual linha será cantada, até que os *encantos* comecem a chegar.

O *encanto*, através do corpo possuído, saúda os presentes, bebe uma quenga com o vinho da *jurema*, fuma do *quaquí*, balança o *maracá* e pede licença ao *mestre* para puxar sua linha, de forma a poder realizar sua viagem de volta. Neste momento, todos acompanham com o *maracá* e, também, cantando. Apenas alguns *encantos*, quando chegam, irão se dirigir a todos os participantes, ou mesmo se dirigir ao *mestre*. Quando isso acontece, o *encanto* fala sobre sua aldeia de origem – que não é necessariamente a Assunção – informa o seu nome, pede *jurema* para beber, o cachimbo para fumar, um *maracá*

para balançar e, finalmente, canta sua linha até que parta. Muitos *encantos* chegam, estendem a mão, indicam o que desejam e começam a cantar, para, em seguida, abandonar o corpo do participante.

No decorrer do *particular*, acontece de se terem três ou quatro participantes com *encantos*, ao mesmo tempo. Não sabemos dizer como um deles consegue monopolizar o direito ao canto de sua linha, em detrimento dos outros. Todos os *encantos* são atendidos, quanto ao pedido de vinho da *jurema*, *quaquí* cheio de fumo e *maracá* para balançar. Segundo a compreensão dos Turká, estaríamos diante de uma situação muito problemática se um *encanto* chegasse e não encontrasse a *jurema* preparada, o *maracá* disponível para ser usado, além do *quaquí* preparado com fumo. Todos devem se colocar à mercê do “*encanto*” que só iria embora se assim o desejasse.

Desta maneira, podemos perceber que as invocações dos espíritos dos antigos, dos que viveram na Ilha da Assunção ou fora dela, implicam uma operação extremamente complexa e arriscada, pois um *encanto* pode não desejar sair do corpo que se encontra no momento da possessão. Ao mesmo tempo, se este *encanto* é bem recebido, isto é, se encontra tudo o que lhe dá prazer e conforto, não tem motivos para não ser, igualmente, gentil, se retirando daquele local e esperando uma próxima ocasião, isto é, outro *particular*, para voltar e encontrar aquelas pessoas gentis.

Alguns *encantos* chegam e cantam três ou mais linhas, antes de partir. Aqueles que estão ao redor, sem estar recebendo *encanto* no momento, ficam atentos e, quando pressentem que o *caboclo* (nome dado ao que recebe *encanto*, da mesma maneira chama-se apareio [aparelho] ou *mestra*, no caso de mulheres) vai ser abandonado, acercam-se e tomam cuidado para que este não caia ao chão. Isto se repete sem parar, numa velocidade e constância espantosa.

Alguns participantes, após receberem um *encanto* e este ter partido, saem meio tontos do recinto para se refazerem lá fora.

Durante a realização do *particular*, é possível que apareça uma entidade que não é identificada pelos Turká enquanto um *encanto* (pois um espírito de um morto não é *encanto*, já que durante a vida este deve ter sido um índio ligado a uma aldeia), fazendo solicitações que são recusadas, como, por exemplo, algum espírito que não aceite beber o vinho da *jurema* e solicite outro tipo de bebida para ingerir.

O importante é destacar que, na sucessão vertiginosa de *encantos* subindo e descendo, alguns deles falam ao grupo, aconselhando atitudes, enfatizando comportamentos e criticando companheiros presentes e ausentes. Outros *encantos*, na hora em que se anunciam, são consultados individualmente, sendo que o *mestre* se preocupa em cantar num tom de voz mais alto e balançando o *maracá* com mais força, de forma a que se torne impossível qualquer um dos presentes – fora o interlocutor – ouvir o que se está conversando. Após o encerramento de cada *particular*, aproveitamos para perguntar a algumas pessoas o que se consulta com um *encanto* e ouvimos como respostas que abrem um campo mais vasto de possibilidades: saúde, com prescrição de tratamento; problemas familiares; decisões sobre negócios; pedidos de ajuda; aconselhamentos amorosos.

É importante destacar que o papel do *mestre* é possuidor de grande autoridade e que se constrói para fora da situação do próprio ritual. No comentário feito acima, podemos destacar como esta pessoa permite que alguns dos participantes possam ter acesso a determinados *encantos* e aos preciosos conselhos que daí advêm. Ouvimos de um mestre que, no particular que ele realiza,

há um poder/controla sobre a presença dos encantos que vão se manifestar nos presentes, já que outros seres não terão a chance de se fazerem presentes. Esta afirmação nos motivou a um pedido de explicação, que foi parcialmente atendido. O *mestre* nos disse que, pelo balanço do *maracá*, pela linha que se escolhe puxar e pelo uso do apito, aliado à capacidade que um bom *mestre* deve possuir, torna-o capaz de “sentir quais são os encantos que estão próximos”, de modo que se é capaz de chamar ou impedir a aproximação destes encantos. Da mesma maneira, esse *mestre* nos disse que se um *encanto* ou mesmo um *espírito* tentar forçar a entrada no ritual, ou se comportar de maneira inconveniente, ele é capaz de mandar os seus “espíritos protetores pegarem este *elemento* e o prender bem no meio do rio, dentro de uma pedra, de modo que ele não vai mais poder chegar no meu trabalho”. Ser um *mestre* é, dessa maneira, ser possuidor de um conhecimento que se traduz em poder, tanto dentro do espaço ritual, como também fora dele, pois esses chamados “espíritos protetores” são extremamente fiéis e habilitados a cumprir com os desejos do seu “dono”. Esta questão é abordada com bastante discricão por muitos dos Turká, já que se tem presente um temor de se estar indo contra alguém que é reconhecido enquanto um ser poderoso. A única maneira de se “lutar” contra tal coisa é armando-se com as mesmas armas, isto é, aprendendo-se os segredos do *particular*. Num depoimento interessante, que registramos no nosso diário de campo, Dona Rosa, velhinha com mais de 70 anos e fiel ao grupo do falecido capitão Antonio Cirilo, disse que ela é quem deveria aprender e suceder Acilon. Nas suas palavras, a justificativa era “pois eu nessa época tinha saber e força”. Contudo, Acilon teve medo de ser suplantado ainda vivo por uma aprendiz, então mantinha muitos como contramestre ou um segundo capitão, ou mesmo como um bom e fiel *juremeiro*.

No primeiro *particular* a que assistimos, tinha um grupo de, aproximadamente, 70 pessoas, entre participantes e expectadores, sendo que a diferença entre estes dois papéis é tênue, pois, com exceção das crianças, a quem se permite tudo olhar, mas são instadas a manter uma distância da mesa, todos os outros podem balançar o *maracá*, acompanhar as linhas, beber da *juremeira* e da cura, além de fazer uso dos *quaquis*. A participação no *particular* não implica a obrigação de se “receber o encanto”, pois se considera isto como um dom, que não pode ser obtido, resultando de nascimento e de momentos na própria biografia. O que a prática traz é apenas um controle maior sobre seu próprio corpo e a intimidade com alguns *encantos*, que terminam funcionando enquanto um defensor, pronto a lutar contra forças maléficas que podem tentar tomar e prejudicar o “aparelho”, além da ligação exclusiva com o *encanto* que se apossou de você pela primeira vez. Nos outros *particulares* a que assistimos, o número de pessoas variou bastante, sendo que nunca tivemos um grupo menor do que 20 (vinte) pessoas e o máximo foi de 70 (setenta) pessoas, como já citado.

Conforme alguns participantes vão cansando, retiram-se do recinto, indo dormir ao ar livre. Todas as crianças foram dormir com menos de duas horas de ritual iniciado.

Um dos *mestres* do *particular*, que mora fora da área indígena e é filiado ao grupo de Antonio Cirilo (ver capítulo anterior, a este respeito), nos disse que todas as vezes que um *encanto* vem, a pessoa que está cedendo o seu corpo, ao abandoná-lo ao *encanto*, se retira e vai para o “reino dos encantados”. Na explicação que nos foi dada não é possível saber o que permanece e o que se retira durante o fenômeno da possessão. De uma maneira muito infeliz, podemos dizer que uma pessoa, quando possuída, abandona o corpo

carnal e sai com o seu espírito até o local onde os outros espíritos de índios que já morreram, agora se encontram. Continuando com a explicação que nos foi dada, a pessoa que cedeu o corpo para o “encanto”, se este for da “corrente das águas” e esta pessoa tiver uma visão, ela, ao retornar ao corpo, lembrará de onde esteve e de tudo o que mais ocorreu. Esta qualidade é muito rara e bastante valorizada, e só acontece com as pessoas que os “encantos” permitem. Das duas mulheres que foram citadas como possuidoras desta qualidade e com as quais conversamos, todas disseram que não poderiam nos relatar tudo o que conhecem, porque os “encantos” não gostariam, apenas que o mundo dos “encantos” é muito rico, muito bonito, e que tudo que nós temos aqui no mundo dos vivos, eles também possuem, só que muito mais bonito.

Dos muitos relatos ouvidos e perguntas respondidas, podemos perceber que a adesão ao “Trabalho de Caboclo” (denominação também usada pelos Turká para se referir ao *particular*) advém de alguma dor extremamente forte, que não é curável através dos recursos tradicionais e que pode até levar à loucura. Este sofrimento pode desembocar na “visão”, levando a pessoa a “irradiar”, o que significa que esta adquire a possibilidade de entrar em contato com os *encantos*, que se apossam da “cabeça” e do “corpo” da pessoa. Todos os relatos ouvidos têm em comum um momento em que se foi “obrigado” a buscar a ajuda de outros iniciados no ritual, de maneira que só se obtém o bem-estar físico pela adesão ao ritual.

Uma verdade reconhecida pelos Turká é a de que a *jurema* se torna mais forte e mais perigosa conforme se esteja mais próximo da caatinga, pois é aí que se encontra o “coração” da força da *jurema*. Nesse sentido, coloca-se a ilha (qualquer que seja) como um local escolhido e necessário para se fazer o *particular*, pois, desta forma, a junção de terra e água favorece as correntes da água, que

são as protetoras do grupo Turká. Em última instância, foi-nos dito que, desde o primeiro *capitão* da Assunção (em tempos imemorais) até o *capitão* Acilon, toda a força deste grupo se encontrou nas correntes da água. Em oposição ao grupo Atikum, por exemplo, que é da Serra Umã (município de Carnaubeira da Penha, Pernambuco), e que encontra a sua força nas correntes da mata.

Um dos *mestres* nos disse que não gosta de mexer com as correntes da mata, nem fazer trabalho na caatinga, pois “tem que se saber o que se está fazendo”, senão pode-se perder o controle, chegando até a se ter morte, com um participante sendo levado para o lugar dos *encantos*. Aproveitamos um dos encontros e perguntamos sobre o ritual:

Os que moram no fundo do rito são a Mãe D’água e todos os seus (...) eu não falo do bicho d’água porque muita gente iria dizer que era mentira (...) o fumo é usado porque serve para tirar e levar tudo de ruim que possa estar presente, por isso eu uso o *quaquis* para jogar fumaça do ombro até a mão, de jeito que o que estiver de ruim arrodando o lugar é carregado. Eu sei que tem lugar onde se está trabalhando contra, mandando correntes de esquerda para esculhambar com você e com o seu trabalho. É o caso dos três homens que são *xangoseiros* e que tem vindo cercando e até indo ao trabalho na Ilha [da Onça], p’ra vê se me derruba. Só que minha força está no meu maracá e com ele ninguém pode e [ele comenta conosco que o seu maracá tem um som diferente] não é a semente que eu coloco que dá a força, a minha força está em outro lugar, e é por isso que ele soa assim. (...) a diferença entre o Particular e o Xangô é que nós fazemos um trabalho de caboclo, onde a força sai da *jurema* e tudo é pela direita, e eles não, só trabalham com a esquerda, com as linhas do *calomblé* (*candomblé*), só fazendo o mal sempre, enquanto que nós não (Mestre Antônio Chico).

Diante da nossa pergunta, se ele é capacitado a fazer o mal, isto é, se o seu conhecimento lhe permite competir de igual para igual com qualquer outro conhecedor, a resposta não demorou;

Eu não faço porque não quero, pois se a pessoa suber [souber], ela pode puxar uma corrente e mandar fazer o que tá querendo. Se uma pessoa atingida não tiver conhecimento e força, ou num puder recorrer a alguém capacitado, ela vai sofrer (...) sim, foi uma coisa assim, segundo falam, que aconteceu com o marido de Lurdes Ciriaca, pois ele era da Serra Umã e eu num vim porque num tava lá, agora o povo fala que ele misturava a jurema com a esquerda; que ele levantou de manhã e bebeu um vinho de jurema. A jurema castiga com a morte quem num sabe respeitar (Depoimento colhido junto ao Mestre Antonio).

Os papéis de *mestre* e *juremeiro* sempre foram alvos de profundas disputas, conforme pode-se apontar nos capítulos anteriores. Acilon é o primeiro *mestre* nesta história mais recente entre os Turká, como também é o *capitão* e o grande Chefe. Entre seus aliados e seguidores, apenas alguns foram iniciados nas mais íntimas práticas rituais, e, dentre estes, alguns terminaram se tornando *mestre* ou *juremeiro*. Esta possibilidade concretizada implicou e implica necessariamente a presença de seguidores, não só no ritual. Desta maneira, os filhos de Hermenegildo (filho adotivo de Acilon) tiveram um papel de destaque na vida ritual e política dos Turká. Um grande *mestre*, que já foi cacique, é filiado à família de Acilon, pois foi casado com uma sobrinha deste. Os seguidores de Antonio Cirilo (antigo *contramestre* de Acilon) escolheram, junto aos mais próximos e fiéis ao falecido líder, aqueles que poderiam continuar o ritual. E mesmo o atual cacique não sendo um praticante do

particular e não se habilitando a nenhum papel de destaque no *toré*, tem dentro do seu núcleo familiar (esposa, filhos, cunhados e tios) elementos que ocuparam e ocupam posições destacadas nos rituais. Da mesma maneira, a única filha de Acilon é uma pessoa reconhecida como habilitada para ocupar qualquer um dos principais papéis da vida ritual.

4.3 ALGUNS CASOS DE FEITIÇARIA

Como já pudemos aperceber nos itens anteriores, o espaço mágico-religioso entre os Turká é marcado por algumas tensões e, principalmente, pela posse diferenciada de conhecimentos e por consequência de poderes. Desta maneira, dentro deste grupo, encontramos uma maneira de explicar determinados eventos ou mesmo de situar pessoas ou famílias que implicam a existência do que se chama “feitiçaria”.

Como se pode imaginar, tivemos uma grande dificuldade para obtermos informações sobre este tipo de questão. Somente na terceira viagem de campo é que começamos a ouvir este tipo de referência. E só então pudemos recolher alguns relatos. No entanto, temos que ressaltar, que nenhum dos informantes permitiu que anotássemos estas informações e muito menos gravássemos. O que significa que fizemos registros escritos apenas quando estávamos sozinhas.

O que mais nos chamou a atenção é para a maneira como a “feitiçaria” serve para desqualificar com uma argumentação extremamente velada, determinados oponentes políticos. No caso dos Turká, o antigo Cacique que foi deposto é alvo de veladas referências de “feitiçaria”, de maneira que, embora pudéssemos qua-

lificá-lo como um elemento derrotado politicamente, ao mesmo tempo, nos defrontamos com esta referência que revela um temor embutido. Muitos dos que apoiam o atual Cacique, quando estão em conversas mais particulares, explicam a atual situação, avaliada como extremamente ruim, em oposição a momentos anteriores onde o horizonte revelava-se mais promissor, como sendo uma consequência de “coisas feitas” pelo antigo Cacique. Desta maneira, todo os que demonstrem ainda alguma fidelidade ao cacique deposto é passível de serem acusados de praticarem feitiçarias.

Se tentarmos entender o que vem a ser uma “feitiçaria”, defrontamo-nos com uma área muito pouco precisa. Pelo que depreendemos, são ações mágico-religiosas com o objetivo declarado de provocar danos a pessoas, animais, objetos ou mesmo um grupo. Embora, em determinados momentos, encontramos pessoas que fizeram referências ao que podemos chamar de elementos “clássicos” de uma ação de feitiçaria, como por exemplo, uso de velas vermelhas e negras, de animais peçonhentos como cobras e sapos, de ossos humanos, de resíduos das pessoas a que se deseja atingir etc. Só que estes elementos não foram um todo coerente, com funções específicas, marcando apenas o temor generalizado de determinadas classes de objetos e animais.

Por outro lado, existe uma crença mais ou menos generalizada dentro do grupo de que uma determinada família era marcada pela “qualidade” de todas as mulheres serem feiticeira. Isto significa que, mesmo sem se fazer nada, ou buscar-se nada, bastaria ser uma mulher nascida dentro desta família, para se ter o poder de vida e morte sobre todos os outros, incluindo-se aí os homens filiados ou nascido dentro desta família “matriarcal”.

Não conseguimos descobrir até onde tal história é antiga, ou apenas uma consequência de eventos ocorridos há dez anos. O

grupo faz referência à “família Engraça”, dizendo que as mulheres descendentes da *cabocla* Engraça sempre foram rogadoras de pragas e feiticeiras, cujo poder, quem desafiou, não amanheceu para contar.

No entanto, num confronto ocorrido no cemitério da área indígena, quatro homens de uma mesma família foram mortos pelos membros da família Bingô. Ninguém da família Engraça permaneceu na área, como também os membros mais próximos da família Bingô. Por mais estranho que possa parecer, a família que perdeu todos os seus membros masculinos e adultos foi julgada pela comunidade como sendo a culpada, enquanto que a família que perdeu apenas o velho Antonio Bingô é até hoje considerada como tendo sido injustiçada, pois, após o confronto no cemitério, todos da família Bingô se retiraram por causa da condenação da filha do falecido Antonio, conhecida como Maria Bia, que foi julgada como culpada pela morte de um dos rapazes. Nos relatos ouvidos, todos disseram que Engraça, mulher de Pedro, tinha rogado uma praga contra os seus filhos, que terminou atingindo toda a família, e que ela apenas colheu o que vinha plantando desde o começo da sua vida. Pelos relatos colhidos, é desta família que se pode identificar o tipo mais definido de uma feiticeira, pois é um dom dado por nascimento e que vai sendo controlado com o passar dos anos. Da mesma maneira, tem-se como uma verdade que um feiticeiro só ganha poder quando testa sua capacidade em um membro próximo da própria família, preferencialmente os pais ou os irmãos.

Desta maneira, ser acusado desta prática é ser reconhecido dentro de um grupo como alguém que devesse temer, manter-se afastado e preferencialmente longe de todos e de tudo. Nós mesmo fomos alvo de solicitações de julgamento, cada vez que conseguíamos colher uma dessas histórias. Sempre nos era perguntado se

era justo que alguém fizesse uma coisa como a que era relatada. Que o informante só tinha podido contar com a sua fé em Deus, e na força dos encantos, mas que para o lado ruim da vida, tudo sempre tem mais poder.

Dentro deste espectro, presenciamos dois momentos que podem ser alocados dentro desse espaço. Em primeiro lugar se aloca as rezadeiras (ver fotografias 36 e 37) que portam o reconhecimento por parte do próprio grupo como sendo possuidoras de um poder capaz de afastar as doenças/morte que se localizam nas crianças. Esta situação reflete a noção de que a doença pode ser explicada de duas maneiras não-excludentes; a primeira passa pelo discurso oficial da medicina, onde os agentes são reconhecidos e o saber é restrito, como também a capacidade de se utilizar os remédios; na segunda, encontramos a noção do “olhado” – quando uma

certa categoria de doença revela um pensamento/desejo/ação de uma pessoa contra uma família e/ou uma criança. Desta maneira, diante de uma doença, busca-se o remédio “mais tradicional”, isto é, um médico ou farmacêutico na cidade e, em caso de insucesso, pode-se interpretá-lo como sendo revelador de um outro tipo de situação.

FOTOGRAFIA 35 – REZADEIRA ATIKUM.

Fonte: Registro da Autora.



FOTOGRAFIA 36 – REZADEIRA ATIKUM.

Fonte: Registro da Autora.

Um segundo momento é o que se conhece como *cienciazinha* ou *toré de mesa* (ver fotografias 38, 39 e 40). A *cienciazinha* é praticada com extrema discrição por todos aqueles que estão habilitados para manterem contato com os encantos. Tivemos oportunidade de assistir a apenas um deste ritual, quando estávamos hospedados numa residência na área, e a dona da casa teve urgência de um conselho de um encanto sobre o procedimento que deveria ser adotado por um de seus filhos. Diante disto, procedeu-se a um pequeno *particular*, com a ausência da *jurema*, e a presença do fumo e do *maracá*. Foi-nos perguntado o que achávamos, se era o caso de se ter medo, ou de se pensar em feitiçaria, pois existe este temor. O que significa que a definição mais clássica que nos é dada, sobre o que vem a ser um encanto – o espírito de um índio que viveu na aldeia e após a morte se tornou protetor do lugar –, abre um espaço para outras interpretações e manipulações, pois existe sempre a possibilidade de se tentar ajustar contas com membros da comunidade, por intermédio do poder dos espíritos. No entanto, como é previsível, este é um assunto cuidadosamente evitado e

que só foi levantado por intermédio da observação, da descrição e, também, da sorte, pois estar no lugar exato significou acompanhar este momento.

FOTOGRAFIA 37 – FAMÍLIA GAVIÃO DURANTE A CIENCIAZINHA – OBSERVE QUE SOBRE A MESA TEMOS VELA, FUMO E PERFUME.



Fonte: Registro da Autora

FOTOGRAFIA 38 – FAMÍLIA GAVIÃO DURANTE A CIENCIAZINHA.



Fonte: Registro da Autora



FOTOGRAFIA 39 –
A MESTRA INCORPORADA
CANTA E A MÃO DIREITA
PROCURA O MARACÁ.

Fonte: Registro da Autora.

Desta maneira, tanto uma família – que por determinado comportamento ou mesmo por posse – como um membro “difícil” do grupo pode ser acusado/a de feitiçaria, e as consequências são mais ou menos severas. Estamos diante de uma comunidade que acredita que tal força existe, e que não se mantém resguardada, pois a sua existência é comprovada por ações. Desse modo, a “linguagem da feitiçaria” é falada por todos desta comunidade, embora façam cuidadosos rodeios para não relatarem nada a estranhos, uma vez que existe o temor de não ser compreendido, isto é, ganhar “fama” de ignorante. E, ao mesmo tempo, tenta-se evitar uma zona de conflito com um confidente, talvez não tão discreto, como seria desejável.

Todas as casas possuem na parede, diante da única porta, um espaço reservado para todos os santos católicos, como, por exemplo, Padre Cícero, diferentes representações de Nossa Senhora, e de outros Santos; ao mesmo tempo, muitas casas possuem um retrato do “Preto Velho”, que é conhecido no grupo como tendo sido um baiano xangoseiro muito afamado e que é capaz de proteger qualquer casa contra as “coisas feitas”. Da mesma maneira, toda entrada de casa possui um pé de pinhão-roxo e de um cacto que possui uma flor vermelha, todos os dois são afamados por não permitirem que um feiticeiro entre naquela casa com a intenção de fazer nenhum mal para os moradores.

A noção que prevalece é a de que todos, de alguma maneira, estão habilitados não só para reconhecerem qualquer ação mágico-religiosa que objetive um mal para a pessoa, como também sabem onde buscar o socorro. Ao mesmo tempo, não desejam viver com ninguém que exiba um poder que possa se voltar contra eles mesmos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi realizado tendo como fundamentação uma discussão teórica cujo marco é o já citado trabalho de Fredrik Barth (1969). Como é possível perceber, quando lidamos com questões referenciadas à problemática étnica, estas reflexões são marcadas por indagações precisas. Um ponto que destacamos como fundamental para a compreensão de um grupo étnico é o que o distingue de uma comunidade, no sentido dado por Weber (1977), em que se destaca a ausência de algumas características, como é o caso do elemento associativo que propicia uma unidade de ação, inclusive política.

O grupo étnico é percebido então como um conjunto em que outros elementos se fazem presente, inclusive a nível da crença, de forma a permitir uma operacionalização específica das demandas construídas e vividas por esse grupo. No caso estudado, acreditamos que foi possível perceber os momentos nos quais uma comunidade, basicamente de vizinhança, passou a operar com critérios que permitiram a construção de uma unidade voltada contra uma situação de dispersão.

Dessa maneira, a reflexão de Weber, pioneira, destacou muito menos características no sentido de uma construção tipológica, do que viria a ser um grupo étnico, e muito mais um conjunto de procedimentos, onde se avaliou o contexto no qual emergiam (e

emergem) situações de grupos com reivindicações que passavam (e passam) pela autoidentificação étnica.

É partindo da leitura que Barth, apoiando-nos em pesquisa de campo, que tentamos escapar de definições que substancializem o objeto de pesquisa. De tal forma, buscamos entender o grupo étnico não enquanto um portador de uma cultura comum, ou mesmo de uma propalada origem exclusiva; como também, tentamos distinguir esta situação de uma mera inserção de classe. Este elemento ou qualquer outro, presente em definições clássicas (ver Cohen, 1977) terminam fundamentando a explicação na questão a ser compreendida. Dizendo-se de outra forma, o que caracteriza o grupo étnico é o que deve ser explicado, e não o inverso.

Para Barth, um grupo étnico deve ser compreendido enquanto uma unidade operacional, isto significa, em primeiro lugar, que não se tem um grupo étnico porque este é portador de uma cultura singular face a todos os outros grupos e, em especial, a sociedade nacional. Pois o grupo étnico busca a diferenciação através da construção de sinais diacríticos, que passam a fazer um sentido diferenciador a partir da dinâmica instituída por este grupo. Dessa maneira, o elemento cultural não é o motor deste processo, pois este se constitui num momento anterior, de maneira que a cultura singular apenas serve como um combustível, que alimenta esse processo. A noção que gostaríamos de destacar é a de que, embora todo grupo étnico marque diferenças, inclusive culturais, na realidade, estas se constituem no interior do processo; e não preexistindo e dando uma conformação típica. Pois, se assim fosse, bastaríamos estudar a cultural “distintiva” para darmos conta de determinado grupo, inclusive do seu surgimento e dinâmica. O que se revelou, ao longo de diferentes pesquisas, muito pouco operacional.

Embora tenhamos dúvidas, com relação ao uso de determinados termos, ainda assim o utilizamos: a etnicidade e o fenômeno étnico fazem uso de uma linguagem em que os elementos culturais constituem termos comuns, cujo significado é dado pelo contexto político em que cada grupo opera, de maneira que esta vertente teórica destaca muito mais os elementos que constituem esta linguagem, enfatizando as condições presentes para a emergência do fenômeno, ao invés de se preocupar em tipologizar os grupos já existentes.

Como já dissemos no decorrer deste trabalho, tivemos, como objetivo maior, a compreensão de um grupo específico. No entanto, não tínhamos a pretensão de dar conta da totalidade dos grupos, no que poderíamos identificar como escopo de uma dissertação mais clássica na antropologia. Operamos desde o início com um recorte, o que significou operar a partir de um nível. Tentamos, através do material construído durante o trabalho de campo, compreender como este grupo contava a sua história, quais elementos eram destacados, em quais circuitos se faziam presentes/ausentes tais elementos e, principalmente, tentamos compreender que unidade era esta, que genericamente é identificada como os remanescentes indígenas Truká.

Com relação aos procedimentos adotados no decorrer do trabalho de campo, o que podemos acrescentar, nesse momento, é que tivemos como preocupação maior permitir que a dinâmica de funcionamento do grupo desse a dimensão do que deveria ser investigado. De tal maneira que fomos percorrendo cada circuito que se abria, na própria convivência, de modo que terminamos acompanhando os diferentes conjuntos que fazem uso da identidade Truká. Mesmo que isto significasse, como efetivamente

significou, percorrer trechos fora da área indígena (terra formalmente identificada pela FUNAI), tanto na cidade de Cabrobó, como também na outra margem do rio São Francisco, em terras pertencentes ao estado da Bahia. O elemento que norteou todo o trabalho foi uma busca de compreensão do processo de constituição e manutenção deste grupo.

O nosso procedimento implicou então o que poderíamos chamar de uma visão positiva sobre o próprio grupo, o que significa, na verdade, tentar apreender o que existe, sem que, nestes momentos, procedêssemos a uma comparação com um modelo do que vem a ser considerado um grupo indígena, mesmo de remanescentes indígenas. O que destacamos é uma opção consciente em se descartar a noção de aculturação e integração dos grupos indígenas, no sentido de que, para nosso objetivo, não nos ajudaria a compreender o grupo com o qual estávamos trabalhando.

O objetivo foi e é, então, o do exercício etnográfico sobre um grupo, que se constrói a partir de elementos presentes, e cuja prática passa pela reivindicação do acesso à terra. No caso Turká, podemos destacar como elemento ativo a questão do acesso à terra. No momento em que se tornou impossível assegurar-se a continuidade da comunidade de moradores da Ilha da Assunção, teve-se que buscar uma forma de resistência e defesa. Isto significou que o movimento feito pelo Estado, através da SEMEMPE, obteve como resposta uma busca de soluções possíveis. Fez-se uso do passado com o movimento de Acilon e a descoberta da Aldeia. Dessa maneira, foi possível a construção (ou reconstrução) de uma fronteira (étnica), que definisse por inclusão/exclusão este grupo.

Com Acilon, o grupo viveu uma perda progressiva de uma realidade cotidiana. Isto significou uma primeira ameaça, inclusive na garantia do acesso à terra, reconhecida como originária a todas

aquelas famílias. No entanto, dos dois lados da questão, naquele momento viveu-se um recuo. Pois, tanto os ditos **proprietários** permitiram que os seus moradores continuassem na situação anterior, bastando para isso que pagassem o foro – a exceção foi o proprietário conhecido como Cícero Caló, que despejou a família de Antonio Cirilo –, como, por outro lado, os **aldeados da Assunção**, sem a liderança de Acilon, continuaram tendo acesso à terra.

Com a pressão exercida por uma nova companhia, tivemos então a passagem de uma comunidade de vizinhança para um grupo com território e articulação política. Pois, com Acilon e o seu momento, o que tivemos foi um primeiro movimento: diante dos “compradores” da terra, um grupo de vizinhos “construíram” uma comunidade religiosa que não se desdobrou efetivamente em termos políticos e sim mágico-religiosos. A legitimidade adquirida por Acilon, através do encanto do antigo *capitão*, apontou para o modelo da missão religiosa, que não foi possível atualizar naquele momento. As fronteiras do grupo foram construídas num segundo momento, com a presença da SEMEMPE e da FUNAI. O modelo que se configura dentro deste grupo passa por papéis até então desconhecidos, como Cacique e Pajé, além de Conselheiros Tribais. Desta maneira, o Cacique é o papel de liderança que se coloca em outro modelo de legitimação e que se faz fora do campo mágico-religioso. São as agências de contato que se articularam com o processo de definição étnica Truká.

Neste momento, o grupo vem buscando dar conta deste processo, no qual diferentes personagens têm o poder de definição dos caminhos a serem percorridos pelo grupo. Existe uma noção sub-reptícia de que a FUNAI não é capaz de garantir a manutenção do território, como também da sobrevivência do próprio grupo.

Por um lado, alguns turká descontentes vêm tentando rearticular os contatos como CIMI. Por outro lado, a geração mais jovem discute com frequência a autoridade do atual cacique, como também confrontam o encarregado de chefiar o Posto Indígena.

O que tentamos fazer, com este trabalho, foi perceber de que maneira um grupo indígena se articula, fazendo uso de uma identidade coletiva. Principalmente, tentamos perceber como os elementos destacáveis, tanto no sentido de serem pertencentes ao grupo, mas, também, no sentido de serem construídos ou tomados por empréstimos, são articulados e tornam-se parte de um conjunto reconhecido enquanto exclusivo e passível de fornecer distinções face a outros, quaisquer que sejam.

O elemento sobre o qual este grupo se constituiu é, na realidade, a posse da terra. O elemento terra é destacado como parte integrante da identidade Turká, pois, mesmo num contato rápido e inicial, o que se destaca é a forma na qual esta comunidade se congrega. É comum se utilizar a forma de identificação “da Assunção” ou os “aldeados da Assunção” ou mesmo, num sentido lisonjeiro utilizado pelos moradores da cidade de Cabrobó, “os da Ilha”. Desta maneira, aqueles que se identificam e são identificados percorrem, num primeiro momento, estes elementos bem mais que geográficos, pois, ao se falar da Assunção, nos defrontamos com uma construção social do espaço.

Num segundo momento, tentamos perceber como se construiu essa distintividade, que passa necessariamente pelo espaço ritual, através do qual se consegue a legitimação para ações coletivas, nas quais se obtenha a unidade, que, na prática cotidiana, muitas vezes falta.

Finalmente, embora não tenha sido o nosso objetivo, constatamos como uma prática recorrente, da agência de contato (FU-

NAI), o fato de que esta, de maneira desastrosa, não só não tem conseguido garantir os direitos propalados em todas as constituições federais brasileiras como sendo dos índios, como também vem operando, neste caso, de maneira a acentuar um processo de ruptura vivenciado por este grupo. Voltamos mais uma vez ao primeiro ponto destacado: a questão da terra, o acesso a este elemento primordial não só não foi garantido, como também possibilitou que o pequeno trecho liberado para o grupo (500 hectares), fosse dividido por um indivíduo que retirava sua legitimidade da autoridade concedida pelo órgão tutor. Dessa maneira, muitos dos problemas que hoje são vividos por este grupo nada mais são do que decorrência dessa situação criada.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Pedro (org.). O índio na Bahia. **Revista Cultural**, n. 1. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

AMORIM, Paulo Marcos de. “Índios camponeses: Os Potiguara da Baía da Traição”. *Revista do Museu Paulista*. N. S., XIX, São Paulo, 1971.

ANCHIETA, Joseph de J. S. **Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões de...** Publicações da Academia Brasileira de Letras, 1946.

ANCHIETA, Joseph de J. S. **Primeiros Aldeamentos na Bahia. Coleção Brasileira de Divulgação**. Série IV. História, n. 1, 1946.

ALBUQUERQUE, Ulisses Lins de. **Um Sertanejo e o Sertão**. Memórias. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, MEC, 1976, 2ª ed.

ANÔNIMO. Informação Geral da Capitania de Pernambuco. **Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, 1906, volume XXVIII (1908), Rio de Janeiro [1749].

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. 3ª edição, Belo Horizonte: Editora Itatiaia/Ed. da USP, 1982 [1711].

ANTUNES, Clóvis Wakña Kariri-Xucuru. Aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. UFAL, 1973.

BALDUS, Herbet. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. Serviço de Comemorações Culturais, 1954.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Os Kariri de Mirandela. Um grupo indígena integrado. UFBA, Salvador, 1972.

BANTON, Michael. **Race, Relations**. New York: Basic Books, 1967.

BARLEUS, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau etc., ora Governador de Wesel, Tenente-General de Cavalaria das Províncias-Unidas sob o Príncipe de Orange**. Tradução e anotação de Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Ministério da Educação, 1940 [1647].

BARTH, Fredrik. **Los Grupos Etnicos y sus Fronteras**. La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Economía, Mexico, 1976 [1969].

BATISTA, Mércia R. R.; TORRESAN, Angela M. de S. **Relatório de Atividades de Levantamento Realizado entre os meses de Janeiro e Fevereiro de 1989 no Estado de Pernambuco a Respeito dos Grupos Indígenas Atikum, Truká e Xucurú**. Mimeo, s/d. 120p.

BATISTA, Mércia R. R.; TORRESAN, Angela M. de S. **Relatório Etnológico Relativo às Viagens aos Grupos Étnicos Truká, Cabrobó e Xucuru, Pesqueira – Janeiro e Fevereiro de 1989 – Pernambuco**. Apresentado ao Projeto Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil. Junho, 1989. Mimeo, 139p. + Anexos.

BATISTA, Mércia R. R. **A Identidade Étnica Truká**. Projeto de Pesquisa apresentado ao PPGAS/MN/Fundação Ford. Set. 1989. Mimeo. 50p. + Anexos.

BATISTA, Mércia R. R. Turká da Ilha de Assunção – da aldeia encantada ao desencanto com a aldeia. **Relatório** das Atividades Desenvolvidas no decorrer da viagem realizada à área indígena Truká, nos meses de dezembro de 1989 a janeiro de 1990. Fundação Ford/PPGAS, junho de 1990. 83p. + Anexos.

BOISSEVAIN, Jeremy. Second thoughts on quase-groups, categories and coalitions. New York. **Man**, v. 63, p. 468-72, 1971.

BOISSEVAIN, Jeremy. **Friends of friends: network, manipulations and coalitions**. New York: Saint Martin's Press, 1974.

BURTON, Richard Francis, Sir. **Viagens aos Planaltos do Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Ed. Nacional/INL, 1980 [1860], Tomo III.

CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre**. Coleção Documentos Brasileiros (n. 122). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, s/d.

CALDAS, José A. “**Notícia Geral de Toda esta Capitania da Bahia**”, 29, Salvador, 1931 [1759].

CARDIN, Fernão, Padre. Tratado da Terra e Gente do Brasil. **Brasília**, v. 168, Ed. Nacional (SP) / INL (Brasília), 1978. 1ª edição.

CARVALHO, Maria do Rosário Gonçalves de. “**Os Pataxó de Barra Velha, seu subsistema econômico**”, UFBA, Salvador, 1977. Mimeo.

CARVALHO, Mª do Rosário. “Um estudo de caso: os índios Tuxá e a construção da barragem em Itaparica”. In: **O índio perante o Direito**. Florianópolis. UFSC, 1982.

CASAL, Manuel Aires de. **Corografia Brasília**. Ministério da Educação e Saúde. Belo Horizonte: INL/Editoria Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1976 [1817].

CERQUEIRA, Mª do Milagre Leite; SÁ, Aderbal Brandão Gomes. **As comunidades indígenas de Pernambuco**. Recife: CONDEPE, 1981.

COHEN, Abner. **Custom and Politics in Urban Africa**. Londres: Routledge, 1969.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Contradicta às pretensões do município baiano de Curaçá sobre a passagem da Boa-Vista no Rio São Francisco**. Publicação oficial do Governo do Estado de Pernambuco. Typographia do “Diário de Pernambuco”, Recife, 1905.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Anais Pernambucanos**. Arquivo Público Estadual. Recife, Pernambuco. 1951-1954. 10v.

COUTO, Dom Domingo do Loreto. “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”. **Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. XXIV (1902) e XXV (1903), RJ, 1904 [1757].

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1986.

DESPRES, Leo A. Cultural Pluralism and National Politics in British Guiana. Chicago: Rand McNally and Co., 1967.

DESPRES, Leo A. Toward a Theory of Ethnic Phenomena. In: **Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies**. L. A. Despres: ed. The Hague: Moutain, 1975. Pp. 187-207.

EVREUX, Ivo d'. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614**. Maranhão, 1974, 1ª edição.

FELDMAN-BIANCO, Bella (org). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Ed. Globo, 1987.

FRESCAROLO, Vital, Frei. "Informações sobre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco, etc.". **Revista Trimestral do Instituto Geográfico, Histórico e Etnográfico do Brasil**, parte 1ª., XLVI, RJ, 1883.

FREIRE, Felisbello. **História territorial do Brasil**. v. I, Typographia do "Jornal do Commercio" de Rodrigues & C., 1906.

FUNAI. "**Relatório Truká**". Recife, 1981.

FUNAI. "**Relatório Tuxá**". Recife, 1984.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1982. 18ª edição.

GALVÃO, Sebastião de Vasconcellos. **Dicionário Geográfico, Histórico e Estatístico de Pernambuco**. Recife, 1897.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **I. Tratado da Terra do Brasil**. II. História da Província de Santa Cruz. Rio de Janeiro: Edição do Anuario do Brasil, 1924.

GRÜNEWALD, Rodrigo (org.). **Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste**. Recife: FUNDAJ. Ed. Massangana, 2005.

HALFELD, Henrique Guilherme Fernando. **Atlas e Relatórios concernentes a exploração do rio São Francisco**. Rio de Janeiro, Lithographia Imperial, 1860.

HEMMING, John. **Red Gold** – the conquest of the Brazilian Indians. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

HOHENTHAL, Jr., William D. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". **Revista do Museu Paulista**. N. S., XII, 1960.

LAET, Joannes de. História ou Annaes dos feitos da Companhia Privilegiada dos Índios Occidentais desde o seu começo até o fim do anno de 1636. **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**. v. 30, 1908.

LEITE, Serafim, OSB. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. 10 tomos. Tomo V. Rio de Janeiro e Lisboa, 1950.

LERY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1951 [1574].

LORETO COUTO, Domingo. **Desagravo do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Recife: Prefeitura de Recife, 1981 [1757].

MALCHER, José Maria da Gama. Índios: graus de integração na comunidade nacional, grupos linguísticos, localização. Rio de Janeiro: CNPI, 1963.

MAMIANI, Luiz V., padre. **Arte da Gramática da Língua Brasileira da Nação Kiriri**, BN/RJ, 1877 [1699].

MASCARENHA, Joseph Freyre de Monterroyos. “Os Orizes conquistados etc.” **Revista Trimestral de História e Geografia**. VIII, 2ª edição. Rio de Janeiro, 1867.

MELLATI, Júlio C. **Índios do Brasil**. São Paulo: Hucitec. 7ª edição, 1987.

MELLO, Mário. “Os Carnijós de Águas Bellas”. *Revista do Museu Paulista*, XIV, São Paulo, 1929.

MELO, Rita M. C. **Estudos ambientais da UHE-Itaparica**; avaliação dos impactos sócio-culturais decorrentes da construção da UHE-Itaparica sobre os grupos indígenas Pankararu (PE), Pankarará (BA), Atikum (PE), Tuxá (BA) e Truká (PE). São Paulo: Hidroservie, dat., 1988.

MELO, Rita M. C. Índios e Barragens: o caso Tuxá em Itaparica. *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife, 4, nº 2, p. 235-243, 1988.

MENEZES, Luís B. “Memórias sobre a Capitania do Ceará”. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, XXXIV, Rio de Janeiro, 1981 [1814].

MOERMAN, Michael. “Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?”, In: **American Anthropologie**. v. 67, n. 5, part 1, october, 1965.

MOTA, Clarice N. da. **As Jurema Told Us: Kariri-Shokó and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the contexto of modern northeastern Brazil**. Ph.D thesis. The University of Texas at Austin, may, 1987.

NAGATA, Judith A. What is a Malay? Situational selection of Ethnic Identity in a Plural Society. **American Ethnologist**, n. 1, p. 333-350, 1974.

NANTES, Bernardo, frei. **Katecismo Indico da Língua Karirís**. 1ª ed. Lisboa, 1709; 2ª ed. 1896.

NANTES, Martin, frei. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979 [1706].

NARROL Raoul. “On Ethnic Unit Classification”. In: **Current Anthropology**, v. 5, n. 04, 1964.

NASSER, Elizabeth M. C. **Sociedade Tuxá**. 1975. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1975.

NASSER, Nássaro. **A economia Tuxá**. 1975. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

NICHOLAS, Ralph E. Rules, Resources ad Political Activit. In: **Local-Level Politics**. Marc Swartz (ed). Chicago: Aldene, 1968.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. “Os Carnijós de Águas Belas”. Revista do Museu Paulista, XVIII, São Paulo, 1932.

OLIVEIRA, L. Humberto de. **Coletânea de Leis, Atos e Memoriais referentes aos indígenas brasileiros compilados pelo oficial administrativo L. Humberto de Oliveira**. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação nº 94, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1947.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, 2ª ed.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília, FUnB, 1977.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O Nosso Governo” – Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

PIERSON, Donald. **O homem no vale do São Francisco**. 3 tomos. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972.

PINTO, Estevão. “Alguns aspectos da cultura artística dos Pankararu de Tacaratu”. **Revista do SPHAN** – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 2, Rio de Janeiro, 1938. ABBEVILLE, Claud d’. História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão, etc. BH: Itatiaia; SP: EDUSP, 1975 [1614].

PINTO, Estevão. Etnologia Brasileira: Fulniô os últimos tapuias. **Brasiliana**, v. 285, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1956.

POMPEU SOBRINHO, Theodoro. “Índios Fulni-ô, Carnijós de Pernambuco”. Revista do Instituto do Ceará, nº 49, Fortaleza.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

PRADO, João Fernando de Almeida. **Pernambuco e as Capitânicas do Norte (1530-1630)**. 1º tomo, s/d. [1898].

PRIMÉRIO, Fidélis M. de Frei. **Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX**. São Paulo, 1987. (1937)

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes ed., 1979.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. **De caboclo a índio**. Etnicidade e Organização Social e Política entre os Povos Indígenas Contemporâneos do Nordeste do Brasil. O caso Kapinawá. IFCH/ Unicamp. Projeto de Pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas, 1980 (mimeo).

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **A integração do índio na sociedade regional**. A função dos postos indígenas em Santa Catarina. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 1970.

STADEN, Hans. **Viagens ao Brasil**. Versão do texto de Marpurgo, de 1557 por Alberto Löfgren. Revisto e anotado por Theodoro Sampaio. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Ghaphica, 1930.

SOARES de SOUSA, Gabriel. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Ed. Nacional: Brasíliana; INL, 1987. (5ª ed.).

SPIX; MARTIUS. **Viagem pelo Brasil 1817-1820**. (3 volumes). Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Ed. Nacional: Brasíliana; INL, 1987 (5ª ed.).

SWARTZ, Marc J. **Local Level Politics**. Introduction. Chicago: Aldine, 1968.

THEVET, André, frei. **Singularidades da França Antártica**, a que chamam de América. Prefácio, tradução e notas do prof. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944 [1557].

TURNER, Victor W. **Schism and continuity in a African Society**. Manchester, 1957.

TURNER, Victor W. **Dramas, field and metaphors**. Ithaca Cornell Univesity Press, 1974.

VILHENA, Luís S. **A Bahia no século XVIII**. (Recompilação de Notícias Soteropolitanas e Brasílicas). 8 volumes. Salvador, Itapua, 1969 (1802).

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. México: Fondo de Cultura, 1977.

WILLEKE, Venâncio Frei. **Missões Franciscanas no Brasil, 1500-1575**. Petrópolis: Vozes, 1974.

LISTA DE MAPAS, DIAGRAMAS E QUADROS

MAPA 01 – LOCALIZAÇÃO ESTADO DE PERNAMBUCO, MUNICÍPIO DE CABROBÓ.....	21
MAPA 02 – ÁREA INDÍGENA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO.	28
QUADRO 01 – INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES UTILIZADOS NO CAPÍTULO 1.	50
MAPA 03 – CAMINHOS DO GADO PARA OLINDA E RECIFE.....	57
QUADRO 02 – INFORMAÇÕES SOBRE OS ALDEAMENTOS EXISTENTES AO LONGO DO RIO SÃO FRANCISCO, AO FINAL DO SÉCULO XVII, SÉCULO XVIII E SÉCULO XIX.	67
DIAGRAMA 1 - PARENTESCO.....	173
DIAGRAMA 2 - TORÉ.....	174
DIAGRAMA 3 - TORÉ.....	191
DIAGRAMA 4 – SEIS DE SALOMÃO	207
DIAGRAMA 5 - A MESA DA CIÊNCIA NO RITUAL PARTICULAR.....	209

LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 01 – POSTO INDÍGENA TRUKÁ	20
FOTOGRAFIA 02 – MORADIAS E PLANTAÇÃO DE ARROZ	20
FOTOGRAFIA 03 – CASAS NO TRECHO IDENTIFICADO COMO SEDE E QUE FORAM CONSTRUÍDAS NO PERÍODO DA PRESENÇA DA CRC.....	22
FOTOGRAFIA 04 – VISTA DAS CASAS NA SEDE.	23
FOTOGRAFIA 05 – RESERVATÓRIO DE ÁGUA DA ÉPOCA DA CRC.	24
FOTOGRAFIA 06 – VISTA DA CASA DE UM POSSEIRO QUE ESTÁ NA ILHA DA ASSUNÇÃO DESDE A PRESENÇA DA CRC.	25
FOTOGRAFIA 07 – PAREDE LATERAL DA IGREJA, COM VISTA PARCIAL DO CEMITÉRIO INDÍGENA.	83
FOTOGRAFIA 08 – PAREDE LATERAL DA IGREJA, COM VISTA PARCIAL DO CEMITÉRIO INDÍGENA.	84
FOTOGRAFIA 09 – PORTAL, ENTRADA LATERAL DAS RUÍNAS DA IGREJA.	84
FOTOGRAFIA 10 – VISTA DA ILHA DA ASSUNÇÃO, À DIREITA.	85
FOTOGRAFIA 11 – REGISTRO DOS ASSIM CHAMADOS CABOCLOS DA ASSUNÇÃO, PROVAVELMENTE DA DÉCADA DE 1940.	104
FOTOGRAFIA 12 – POSTO ÍNDÍGENA TUXÁ EM NOVA RODELAS (BAHIA).	116
FOTOGRAFIA 13 – ALDEIA TUXÁ – NOVAS RODELAS – BA.	146
FOTOGRAFIA 14 – VISTA DO RESERVATÓRIO DA HIDRELÉTRICA DE ITAPARICA, A PARTIR DA NOVA ALDEIA TUXÁ.	147
FOTOGRAFIA 15 – VISTA DO TORÉ NO TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.	186

FOTOGRAFIA 16 – VISTA DO TORÉ NO TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.....	186
FOTOGRAFIA 17 – VISTA DO TORÉ NO TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.....	187
FOTOGRAFIA 18 – MULHERES NO TORÉ. TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.....	187
FOTOGRAFIA 19 – CRIANÇAS NO TORÉ. TERREIRO DA CASA DO CACIQUE QUINCA BIRÔ.....	187
FOTOGRAFIA 20 – TURKÁ POSAM ATAVIADOS COM MARACÁ E CATAIOBA.....	188
FOTOGRAFIA 21 – TURKÁ POSAM COM ARCO E FLECHA	189
FOTOGRAFIA 22 – PREPARAÇÃO DA JUREMA – BATENDO E SOLTANDO A ENTRECASCA.....	200
FOTOGRAFIA 23 – PREPARAÇÃO DA JUREMA – MISTURANDO A ENTRECASCA COM A “ÁGUA MORTA”.....	200
FOTOGRAFIA 24 – PREPARAÇÃO DA CURA.	200
FOTOGRAFIA 25 – PREPARAÇÃO DA MESA – O “SEIS SALOMÃO” COM OS DENTES DE ALHO EM CADA UMA DAS PONTAS DA ESTRELA.	201
FOTOGRAFIA 26 – PREPARAÇÃO DA CURA.	201
FOTOGRAFIA 27 – À MESA PRONTA.	201
FOTOGRAFIA 28 – DETALHE DO PARTICULAR NA ILHA DA ASSUNÇÃO. O ARIBÉ PREPARADO COM A JUREMA PARA O PARTICULAR.	203
FOTOGRAFIA 29 – PARTICIPANTE DO PARTICULAR, COM MARACÁ E QUAQUÍ.	203

FOTOGRAFIA 30 – ARIBÉ COM A JUREMA E O ARRANJO DA MESA. OBSERVEM OS MARACÁS E OS QUAQUÍ AO REDOR DA BEBIDA.	204
FOTOGRAFIA 31 – PARTICULAR NA ILHA DA ONÇA. VISTA DA MESA.	208
FOTOGRAFIA 32 – VISTA DAS MESTRAS AO REDOR DA MESA NO PARTICULAR NA ILHA DA ONÇA.	209
FOTOGRAFIA 33 – JUREMEIRO SERVINDO A JUREMA.	209
FOTOGRAFIA 34 – VISTA DA MESA. DETALHES.	210
FOTOGRAFIA 35 – REZADEIRA ATIKUM.....	226
FOTOGRAFIA 36 – REZADEIRA ATIKUM.	227
FOTOGRAFIA 37 – FAMÍLIA GAVIÃO DURANTE A CIENCIAZINHA – OBSERVE QUE SOBRE A MESA TEMOS VELA, FUMO E PERFUME.....	228
FOTOGRAFIA 38 – FAMÍLIA GAVIÃO DURANTE A CIENCIAZINHA.	228
FOTOGRAFIA 39 – A MESTRA INCORPORADA CANTA E A MÃO DIREITA PROCURA O MARACÁ.	229

FORMATO 15X21 cm
TIPOLOGIA *Bebas Nue / Alegreya*
Nº DE PÁG. 255

Editora da Universidade Federal de Campina Grande- EDUF CG



“A publicação deste trabalho deve ser vivamente celebrada. Escrito em 1992, resulta de cuidadosa etnografia e pesquisa em arquivos iniciada em 1988, foi parte de esforços pioneiros de uma antropologia histórica realizada junto com os povos indígenas do nordeste. Permite hoje ao leitor ter acesso ao processo de formação do povo Truká ao longo do século XX, acompanhando de perto as lutas desenvolvidas para recuperar o território e obter reconhecimento pleno de sua condição indígena. Nestas valiosas páginas desfilam alguns dos principais personagens de uma verdadeira saga, descritos não de modo distanciado, frio e artificial, mas no calor de conversas e saberes compartilhados nos rituais e no cotidiano, ouvidos por uma jovem antropóloga movida pela mais autêntica simpatia e compromisso com essas lutas. Aí emergem figuras luminosas e fascinantes, que nos ensinam o valor de sua cultura e as razões de suas lutas. Um mergulho inesquecível na grandeza de um povo indígena contemporâneo!”

João Pacheco de Oliveira, antropólogo, professor titular (aposentado) do Museu Nacional / UFRJ, colabora com o PPGAS/UFRJ e PPGAS/J-FAM e está atualmente vinculado à Universidade Federal da Bahia/UFBA como professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGA.

