

REVISTA
DO
MUSEU PAULISTA

NOVA SÉRIE — VOLUME XXXI
SÃO PAULO
1986

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ASPECTOS EMPÍRICOS E INTERPRETATIVOS DA RELIGIOSIDADE DOS ÍNDIOS TUXÁ

Orlando Sampaio Silva (*)

O contato prolongado dos Tuxá com o mundo dos brancos gerou, nesse grupo indígena, uma fusão sacral na dimensão religiosa. Sofreram influência do catolicismo, através das missões; traços dos ritos afro-brasileiros a eles chegaram através do contingente negro, que se incorporou à população de Rodelas — cidade em que vivem — vindo uma parte desta parcela, dos habitantes do município, a se miscigenar com os primitivos ocupantes da área indígena. Entre estes há uma fração de pentecostais e outra maior de *penitentes*. Os Tuxá de hoje se consideram fiéis preservadores dos mitos e dos ritos indígenas tradicionais, mas também se confessam católicos.

Como integrantes de uma sociedade diferente, que os envolveu há muitos anos, os Tuxá se confessam católicos, em sua quase totalidade ⁽¹⁾ ⁽²⁾. Foram submetidos à catequese e ao trabalho doutrinador por missionários católicos, ao longo de séculos. É inevitável, portanto, que se considerem católicos, porém com uma ressalva: “Não somos muito de igreja, não gostamos muito de padre” (cf. um informante indígena). Hoje, não há um único religioso católico sediado em Rodelas, cidade que, no passado, foi sede de missão. Um padre, da cidade baiana de Paulo Afonso, dá assistência religiosa aos rodelenses. Ele vai a Rodelas em intervalos irregulares. Além desse fato sociologicamente relevante, os Tuxá apresentam algumas queixas, em uma perspectiva histórica, contra alguns religiosos que, no passado, foram sediados em Rodelas ⁽³⁾.

(*) Professor Titular da Universidade Federal do Pará. Pesquisador-bolsista do CNPq.

(1) Pesquisa realizada entre os Tuxá, em três visitas realizadas em 1975 e 1976 em Rodelas, sertão baiano do médio rio São Francisco.

(2) No censo demográfico de 1980 — IBGE —, constata-se que, além de 15 habitantes do Município de Rodelas, dos quais não foram registradas as confissões religiosas, na população total (não indígenas e indígenas) foram assinalados 4.397 católicos romanos, 38 “protestantes tradicionais” e 36 protestantes pentecostais. Não foram constatados kardecistas e umbandistas, nem seguidores de outras manifestações religiosas.

(3) Esses religiosos, em momento diferentes, interviram na dinâmica das famílias Tuxás, através de proibições e induções de comportamentos sociais, que contrariavam os costumes da sociedade em questão, provocando, no grupo indígena, reações de insatisfação.

Os informantes Tuxá narraram alguns episódios relacionados com imagens de santos católicos, nos quais estiveram envolvidos. Pela mobilidade espacial das pessoas que deles participaram e por sua importância na religiosidade desses índios, transcrevemos uma dessas narrativas, a seguir.

“Elès (o informante se refere aos índios Tuxá da época das missões católicas) iam pra Bahia encontrar os padres e lá no convento os padres davam os santos, para trazerem para a capela, para adorar. Aí eles faziam um andorzinho, botavam eles nas costas e traziam pra cá. Esses santos (São João Batista, São Paulo, Nossa Senhora do Rosário e Santa Quitéria), todos são nossos e quando nós for embora, nós quer” (o informante demonstra preocupação com o problema da mudança decorrente da inundação da área em que vivem, com a construção da Hidroelétrica de Itaparica). Entonce, eles disseram que marcaram da boca do Pajeú até a boca da barra do Tarrachí e deixaram a marcação no riacho do Sonho; tirando daí ao pé de pau Ferreira, que tem na Ilha do Cabaço e tiraram a Ilha de Santo Antônio e a Ilha do Rodrigo pra Nossa Senhora do Ó, ela sendo moradeira aqui na igreja de Surubabé. Os cabocos iam numa barca aí descendo, aí ela estava boiando dentro d’água, estava dentro d’água boiando; aí eles pegaram ela e levaram para Jatobá, a imagem de Nossa Senhora do Ó, que mora ali em Itacuruba. Levaram pra Jatobá. De Jatobá, o pessoal de Tacaratu levaram pra lá; de lá os itacurubanos foram buscar praqui. Está agora em Itacuruba”.

Esta narrativa, nem sempre clara, que obtivemos do informante Alexandre Luiz da Silva — índio Tuxá, sacristão da igreja de São João Batista, de Rodelas —, é mais ou menos coerente com o registro de Pinto (1956: 44/5), quando esse autor se refere à zona em que se encontra Rodelas, às ilhas que a integram, à grande enchente de 1792 e às mudanças da imagem, que saiu da igreja de Surubabel, devido à enchente. Como no lendário dos Pankarú, entre os Tuxá, também estão presentes as estórias sobre as imagens de santos, sempre relacionadas com a cidade de Tacaratu, pernambucana, onde teria sido a sede de uma missão católica. Nessa área, essas estórias, envoltas em atmosfera lendária, registram sempre encontros e mobilidades milagrosas de imagens de santos bem como a disputa pela posse das imagens por diferentes comunidades, que se atribuem a propriedade das mesmas.

Fomos informados de que há na aldeia Tuxá nove índios protestantes, filiados à seita Igreja Cristã ou Igreja de Cristo, pentecostal, e de que existia a tendência de outros índios virem a se filiar à referida seita. A origem desse grupo de Tuxás que professa o Pentecostalismo se reporta à ida a São Paulo de uma índia, em visita a sua filha lá residente. A filha havia-se tornado pentecostal, em São Paulo. A mãe se converteu à seita protestante, “ela que era toda da religião dos índios, que era de dentro, abandonou até a data de hoje” (cf. um informante). A mãe con-

vertida voltou para a aldeia, provocando outras conversões: de sua neta, do marido da neta, “eu sei que já contei nove”, disse o informante.

Não há templo protestante, nem pastor, na cidade, “mas o pessoal tem o pastor que vem de fora” (mesmo inf.).

“Existe uma religião dos índios. O pastor diz que não precisa deixar a religião dos índios; mas os protestantes não participam. Os índios têm os trabalhos deles, que os crentes cabocos podem usar, mas eles não querem. Fizeram deixação. Os crentes vão ao espiritismo, à sessão espírita. É igualmente os índios, que têm aquele trabalho deles, que eles podem também usar. Mas não querem. Os nove cabocos, que são crentes, deixaram a religião dos índios e nem dançam o toré. Manoel se afastou de tudo, não dança mais o toré. A velha Antônia, que era do centro da jurema, do particular dos índios. Ela deixou, mas ela acreditava demais. Deixou. O pastor diz que pode procurar, que é uma ciência, por causa de uma doença, é uma forma de trabalho dos índios; quando haja qualquer coisa, qualquer falta, procura. Mas a velha deixou, procurou outra lei, que já tinha lutado muito, já tinha pelejado muito. E achou que está mais tranqüila, que agora está bem. Ela mora na aldeia. Os protestantes vêm de São Paulo todos para a casa dela. Já fizeram tudo por ela. Já botaram água encanada, luz. Quando vêm, trazem a despesa, para ela cuidar de todo mundo”.

Este relato de um índio Tuxá, ao mesmo tempo triste e em tom de queixa, expõe, claramente, a insatisfação do grupo indígena (na medida em que informante pode estar refletindo o sentimento coletivo do grupo) pela perda dos companheiros, que enveredaram por outros caminhos místicos. Eles não se importariam que os companheiros se considerassem “crentes”, desde que não abandonassem os rituais indígenas. Mas, para os conversos, a ruptura foi total. Os Tuxá temem que as conversões se multipliquem, ante as formas de ação insinuantes e com grande poder de convencimento dos protestantes. No íntimo, os Tuxá se sentem ameaçados em sua identidade étnica por tudo que ela significa, na situação de contato com a sociedade envolvente em que se encontram.

Se o grupo protestante traz preocupações neste nível aos Tuxá, outro grupo místico, que existe na aldeia, é aceito com máxima naturalidade na comunidade. Trata-se dos *penitentes*. Alguns Tuxá, lado a lado com outras pessoas não índias, participam deste movimento religioso originário de um catolicismo arcaico, medievo. Esse movimento, se bem que não seja tipicamente nordestino⁽⁴⁾, é intensamente disseminado no sertão do Nordeste. Encontramos *penitentes* também entre os índios Pankararú, de Pernambuco, na mesma região sãofranciscana em que estão os Tuxá; pronun-

(4) Consultar Queiroz — “La Guerre Saint” au Brésil: Le Mouvement Messianique du “Contestado”, 1957, e o “O Messianismo no Brasil e no Mundo”, 1965.

ciamo-nos sobre essa ocorrência: “Na categoria *catolicismo popular arcaico* se inscrevem os rituais dos *penitentes*, manifestação religiosa originária da Igreja Católica portuguesa e espanhola do período correspondente aos primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil”; “O grupo dos *penitentes* Pankaraú atua sob a liderança de um chefe responsável índio, o Decurião. No agrupamento dos Pankararú há dois grupos penitentes, o dos homens e o das mulheres, um não admitindo a presença do outro em seus cerimoniais”; Os *penitentes* praticam a autoflagelação. As manifestações de sua religiosidade são centralizadas principalmente na Semana Santa” (Sampaio Silva, 1978: 116) ⁽⁵⁾ Altenfelder Silva (1962: 16) ⁽⁶⁾, que estudou o fenômeno social dos *penitentes* em um lugarejo baiano, assim se refere a este tema: “A devoção dos “penitentes”, ou dos devotos flagelantes não é, contudo, privilégio de Xiquexique. Ainda em 1952, havia em Pilão Arcado e em Cabrobó, ainda no Vale do São Francisco, organizações de penitentes. Anos atrás, existia ainda nas cidades de Barra, Remanso e Joazeiro”; para logo a seguir, dizer: “Dada sua distribuição pelo Nordeste e pelo Vale do São Francisco, é de se acreditar que a devoção dos penitentes tenha-se originado, no Brasil, dos rituais trazidos pelos missionários do Velho Mundo” (p. 17). O mesmo autor esclarece que os *penitentes* foram testemunhados, no Ceará, por Lourenço Filho, em 1920, assim como foram referidos por Euclides da Cunha, com relação a sua manifestação nos sertões do Cariri, naquele mesmo Estado, em 1850. Altenfelder Silva identifica a origem histórica dos *penitentes* flagelantes, entre os séculos XI e XII, na Europa (op. cit.: 16). Para esse autor, “a seita dos penitentes flagelantes e as devoções das lamentações ou alimento das almas constituem um aspecto desse apelo ao sobrenatural, numa tentativa de superar a incerteza de um mundo aparentemente ilógico” (op. cit.: 15).

Segundo o informante Antônio Vieira, o movimento dos *penitentes* foi introduzido entre os Tuxá, pelo índio João Domingos, já falecido. “Eu ainda era menino. Ele morreu novo. Naquele tempo não rezavam nem aqui; eles faziam viagem. Iam longe, por Pernambuco, no Araticum, arredado uma légua. Depois foi que eles juntou-se e começaram a rezar aqui. Rezavam naquelas cruz, que têm nos meios do mato, podia ser onde for. Na cruz onde há um falecido. Ainda é assim. Vão visitar as cruzes de gente falecida, que tem por aí a fora. Durante a quaresma. Viajam uma légua”.

Aí se encontram alguns traços característicos dos rituais dos *penitentes*, tais sejam: peregrinações durante o período cristão da Quaresma; culto aos mortos junto a seus túmulos situados às margens das estradas e dos caminhos, na caatinga.

(5) Sampaio Silva — “A última dimensão indígena dos Pankararú, de Pernambuco: Uma situação de contato interétnico”, 1978.

(6) Altenfelder Silva — “As lamentações e os grupos de flagelados do São Francisco”, 1962.

Um dos principais informantes Tuxá, integrado nos rituais do “centro da jurema” e, também, *penitente*, ofereceu-nos informações extremamente interessantes sobre o movimento dos *penitentes*, na área de Rodelas. O depoimento que transcreveremos a seguir é um documento da maior importância, para o estudo dos *penitentes* do Nordeste. Encontra-se a origem histórica dos *penitentes*, conforme o informante, em São Vicente e seus seguidores:

“Quando São Vicente fez essa fé, juntou um grupo de homens, e, entonce, vistiram batina e fizeram uma capela e cuidaram nessa penitência”.

Na realidade, o episódio lembra mais São Francisco de Assis, do que São Vicente ⁽⁷⁾.

“Entonce, quando ele terminou, se mudou (significa: morreu; no caso, a morte está expressa segundo a concepção de morte dos Tuxá), ele santificou-se, mas ficou sempre os penitentes, os homens que acompanhou, entonce foram se acabando, mas vem vindo dos troncos toda a vida com essa penitência. Eles usavam antigamente, os padres mandavam aquela forma de Cristo, quando estava no Calvário, que açoitavam ele, que derramava sangue”.

Neste episódio, do sacrifício de Cristo, os *penitentes* — segundo a narrativa do índio Tuxá — encontraram o modelo para as diversas formas de flagelação, que praticam.

“Entonce, fizeram uma forma, em tempos passados, era uma forma mais lenta, se açoitavam com um certo limite. Depois, eles passaram a se açoitar fora do comum. Se açoitavam ajoelhados dois, três, quatro, no salão, que tinha vezes que o sangue daqueles homens se uniam e, entonce, dava vertigem, a gente apanhava. E, entonce, daí os padres, veio a missão do Frei José e Frei Isidoro, chegaram por aqui. Aí teve, pai mesmo supôs, teve uma moça aqui, D. Dulcina, de Rodelas, que era dona de todos os sinos aqui de Rodelas e ela informou que quase todo homem desta aldeia, junto com os morenos, quase todos eram penitentes. Tinha vezes de andar até 60 homens na penitência”.

Conforme revela o depoimento, o grupo de *penitentes* era formado por negros (“morenos”) e índios.

“Todos eles bonitos, bem trajados. Nesse tempo tinham conceito. Hoje, com o tempo nosso, está uma devassidão medonha, nin-

(7) Com a colaboração de seus amigos, São Vicente multiplicou as obras de caridade, os hospitais, as congregações de irmãs de caridade, que objetivavam socorrer pobres e doentes bem como recuperar prostitutas, educar crianças, e exaltou o espírito de penitência. São Vicente de Paulo viveu de 1622 a 1688.

guém está ligando mais para a penitência. Mas nesse tempo, eles trabalhavam com fé. Entonce, eles açoitavam, faz isso. Mas os padres foram em cima e eles foram se afastando.”

A interferência da Igreja — ela própria, fonte arcaica do movimento dos *penitentes* — contribuiu para reduzir a intensidade das práticas sacrificais, diminuindo o número de participantes e alterando o próprio ritual.

“Hoje eles estão andando, mas não se açoitam mais. Aqueles dois missionários estiveram aqui, quando eu era garoto novo, está com muitos anos, meu pai ainda era homem novo. Meu pai fez uma confusão com eles, entonce eles ficou ensistindo para ele dizer que era penitente. Então, os padres disseram que quem pode fazer a penitência são os homens ricos. Os pobres, se vão para a penitência, passam a noite inteira e, no dia seguinte, estão com sono, cansados, não podem trabalhar, não vai pescar e, assim, vai faltar comida para os filhos, e isto é que é pecado, é deixar seus filhos passar fome. A penitência a gente faz conforme suas posses”.

A sensibilidade para a percepção do problema social incluso no movimento dos *penitentes*, demonstrada por esses padres — de acordo com o informante —, oferece indícios evidentes de que são divergentes as ideologias religiosas e os princípios teológicos que orientaram as duas influências, ou seja, aquela que introduziu o movimento *penitente*, no passado, e a que chegou aos penitentes através dos conselhos dos padres, em um passado recente. São dois os conceitos de *pecado*, nas duas teologias. Na primeira, o *pecado* é considerado em termos individuais da ofensa cometida pela pessoa, enquanto unidade, a qual deve ser purgada. Na segunda concepção teológica, que permeia a última influência, o *pecado* tem uma conotação social, isto é, o *pecado* está vinculado à responsabilidade social da pessoa, em relação ao trabalho e à família.

“Aí pai nunca foi. Eu, também, cuidava, rapazinho novo cuidava, também, dessa penitência. Aí também eu, devagarzinho, fui deixando. Deixei a penitência, também, por causa disso. Hoje eles vivem aí, mas eu não. Eu cuido, às vezes de ter uma penitência, na minha casa, que a gente precisa ter um certo conceito, de lembrar que um dia morre. Entonce, eles vivem cuidando da penitência até o dia de hoje, mas nesta forma.

É na época da quaresma. São sete semanas que eles trabalham. Até sábado da Aleluia. Na Semana Santa é toda noite. Há penitente que toma cachaça, mas no período das penitências (Quaresma) não tomam.”

Os sacrifícios da *penitência* continuam ligados aos episódios que lhes deram origem: aqueles relacionados com a paixão de Cristo, tanto que

as práticas dos penitentes são centradas no período de preparação da Semana Santa, sendo exacerbadas nesta última semana.

Os penitentes têm seus líderes formais, que ocupam funções de organização e comando, sem, no entanto, serem *líderes carismáticos*, como soem ser os líderes messiânicos. São pessoas simples, que se igualam e se confundem com os demais integrantes do grupo. O *movimento penitente* não é um *movimento messiânico*, nem tem as características de um *movimento milenarista* ⁽⁸⁾ Não é liderado por novos Messias, que anunciam catástrofes apocalípticas e acenam com a salvação para os que os seguirem; nem se encontram ansiosos ante a possibilidade de “quiliasso” milenarista ou, temerosos ante a aproximação do novo milênio. Suas práticas e representações ritualísticas ligam-se à exaltação e a “adoração perpétua” de Jesus (preconizadas por S. Vicente de Paula), centrada em sua *paixão*. Eles, os *penitentes*, querem sofrer, enquanto indivíduos (daí a autoflagelação) — como Jesus sofreu —, como se, ao se *punirem* pelos sofrimentos de Jesus, se redimissem de seus *pecados*, purificando-se e, conseqüentemente, *salvando-se*, como Jesus se sacrificou, para salvar os homens. A ideologia da auto-salvação pelo sofrimento infringido a si mesmos permeia o pensamento e o comportamento ritualístico dos penitentes. Se em um nível de expectativas mais geral e distante, a *salvação* seria cogitada, em outro nível, mais imediato, as expectativas estão relacionadas com a obtenção de algo, que corresponde a uma necessidade de agora (saúde, boa viagem, boa colheita etc.).

Enfim, os líderes dos *penitentes* são *penitentes*, como os demais, dos quais diferenciam-se, no interior do movimento, por somarem mais responsabilidades no setor organizativo.

“Tem um rapaz que é o *decurião*, Antônio Vito, que, no tempo da Quaresma, não bebe, mas fora dela, bebe, que faz pena. *Decurião* é o homem que é administrador daqueles homens todos. Este *decurião* é moreno (negro), casado com uma índia. Já morou na aldeia, onde ele tem uma casinha, mas agora mora na cidade. Há dois *decuriões*. O outro é o Zé Ribeiro. Também moreno. Este é casado com branca.

Todos os penitentes são católicos, mas não podem ser crentes. Se se tornarem protestantes, têm que deixar a penitência.

“Os penitentes todos eles participam da religião do índios”.

Nem todos os Tuxá são *penitentes* (excluídos dessa análise os pentecostais), mas todos os *penitentes* Tuxá estão integrados, também, no

(8) Sobre líderes carismáticos, cons. Weber (“Economía y Sociedad”, 1944). Sobre movimentos messiânicos e milenaristas, inclusive, entre populações indígenas, cons.: Queiroz (op. cit. 1957 e 1965); Mair (“Introdução à Antropologia Social”, 1979); Schaden (“Aculturação Indígena”, 1965); Vinhas de Queiroz (“Cargo Cult na Amazônia? Observações sobre o milenarismo Tükuná, 1963); Pacheco de Oliveira Fl. (“O Projeto Tükúna: Uma experiência de ação indigenista”, 1979); Sampaio Silva “O último surto messiânico Tükúna”, 1974).

misticismo do "centro da jurema". Para eles não há ambigüidades, nem incompatibilidades, nem incoerência, nem equívoco nessa participação sacral dupla, pelo contrário, há plena compatibilidade. Esta não é uma situação problemática, para os que estão nela envolvidos. Estabelecem uma perfeita fusão sacral, ao nível ideológico, por participarem ora dos ritos de um tipo, ora dos de outro tipo. Nesta compatibilização cultural encontra-se expressa a situação em que se encontram os Tuxá, enquanto grupo indígena que vive em um centro urbano e que procura conciliar sua participação em duas sociedades distintas. No plano sociológico mais geral, nas relações mais amplas dos Tuxá com o mundo dos brancos, esta situação é bem mais ambígua do que ao nível dos rituais sagrados.

Indagado sobre a existência ou não de uma crença religiosa típica dos Tuxá, o pajé assim se pronunciou: "Dentro dessa religião nossa, lá onde transam nossos antepassados, é a igreja, a igreja encantada. Ali nós percebemos tudo, dentro daquela ciência; nossos costumes são aqueles que os nossos pais já deixaram. Hoje tem padre, tem igreja; antigamente, não tinha. Entonce, juntava todo mundo e ia implorar aos deuses, em nossos trabalhos". Desta forma é definida, pela liderança xamanística Tuxá, sua crença de caráter tribal. Trata-se de um sistema religioso tido pelos Tuxá como sendo tipicamente indígena; porém, ele está fortemente influenciado por traços culturais de origem ocidental, que se misturam aos padrões tribais, formando um sistema religioso sincrético complexo ⁽⁹⁾.

As seguintes palavras do pajé são sintomáticas da múltipla influência religiosa sofrida pelo grupo:

"O índio crê que tem Deus no céu. Dentro das concentrações deles, existe uma ciência poderosa, também, agora, depois do mundo de Nosso Senhor Jesus Cristo, que é nosso protetor dos encantados. O índio sabe e acredita que existe Nosso Senhor, porque Nosso Senhor foi quem criou e deixou a nação criada em cima da terra, justamente os nossos troncos velhos. Foi obra que Nosso Senhor deixou e deixou o índio com o saber indígena, um saber oculto, que só poderá saber ele mesmo. Então, eles acreditam que existe Deus, mas dentro da ciência deles eles sabem que têm uma ciência, que imita Nosso Senhor Jesus Cristo".

Apesar de se classificarem, no âmbito do sistema religioso, como católicos, conforme vimos anteriormente ⁽¹⁰⁾, o catolicismo dos Tuxá tem mais um caráter de religiosidade superficial, não interiorizada, um hábito

(9) *Hohenthal* (1960: 82), em estudo sobre os Fulni-ô, informa: "Other elements of native religion include departmental gods and tutelary beings, usually, confused with African deities and Catholic saints because of religious syncretism"; "Such confusion is not extraordinary but rather common among these people".

(10) As exceções a essa regra estão nos que se converteram ao Pentecostalismo.

que lhes foi imposto pela sociedade colonial, particularmente através dos missionários católicos, no passado. Ao nível das relações sociais com o mundo dos brancos, o catolicismo tem a função de aproximação e unidade com a sociedade global. A confissão católica dos Tuxá é autêntica — eles a sentem assim —, na ambivalência social e cultural em que vivem esses índios da cidade. Porém, suas práticas místicas secretas, de caráter mítico, onde se comunicam com os “gentios” do “reino encantado”, centradas na ingestão do vinho da jurema e no fumo do cachimbo de barro, são, na realidade, o âmago da vivência sacral desses índios⁽¹¹⁾.

Empregam expressões e seguem princípios doutrinários comuns no “continuum mediúnico”, que vai do Kardecismo à umbanda⁽¹²⁾, indicando influências das religiões mediúnicas urbanas sobre o sistema religioso dos Tuxá, o qual eles denominam “regime”. Os Tuxá lançam mão, ritualisticamente, de expressões, objetos e princípios doutrinários, tais como: “mesa”, “terreiro”, “trabalho”, “centro”, “corrente”, “cavalo”, “descer”, “baixar”, “incorporar”, “linha”, “aparelho”, “prestar obrigação aos encantados”, a “vidência”; as “mães-do-terreiro” “Pequena” e sua filha “Maria Pequena” seriam reproduções da “mãe-de-santo”, “Mãe-Pequena”? Os atos litúrgicos de colocar os cachimbos de barro na *mesa* junto ao pajé, às mães-do-terreiro e de cada “discípulo”; ou quando a mãe-do-terreiro faz a cruz com a fumaça do fumo, sobre o vinho da jurema, no centro da *mesa*, tem este ato algo a ver com o “Ponto de Encruza”?⁽¹³⁾

Os Tuxá fazem questão de distinguir, enfaticamente, seus “trabalhos” e seu “regime” ou “particular” das *sessões espíritas*. “No Espiritismo — disse um informante —, vem o espírito de qualquer pessoa, que eles querem que volte. O particular do índio é diferente, porque há o reino encantado, que já é da natureza, e só quem se manifesta é o gentio”.

Pelo que pudemos observar e compreender da religiosidade e da mundividência dos Tuxá, acreditamos que se pode situar o “regime” desses índios, ou seja, suas crenças e ritualísticas tribais, no “continuum mediúnico” proposto por Camargo (op. cit.)⁽¹⁴⁾, porém, em uma extensão do *continuum*, que, tendo em um extremo a ortodoxia kardecista, passaria

(11) A estas práticas sacrais, Hohenthal (1960: 61) chamou de “culto de jurema”, propondo, inclusive, que toda a área do sertão nordestino, em que se pratica esse culto, seja a *área do culto de jurema*.

(12) Cf. *Ferreira de Camargo* (“Kardecismo e Umbanda”, 1961).

(13) Consultar Camargo (op. cit.) e *Velho, Y* (“Guerra de Orixá”, 1975).

(14) “Levou-nos a realizar esse “corte da realidade” tanto a percepção de analogias, que explicariam o crescimento simultâneo dessas modalidades de vida religiosa, como a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística, que redundava no florescimento de uma consciência de unidade. Constitui-se, assim, conforme nossa hipótese, um “continuum” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da Umbanda até o Kardecismo mais ortodoxo” (Camargo, op. cit.: XII).

pela umbanda e integraria os aspectos mediúnicos do sistema religioso dos Tuxá, no outro extremo.

Kardecismo	Umbanda	Ritualística mítica Tuxá
Continuum Mediúnico (Modelo hipotético de análise)		

Esta ligação decorre do longo convívio dos Tuxá com um centro urbano, a cidade de Rodelas, onde as manifestações religiosas urbanas se expandem. Porém, nossa hipótese, no que concerne a esse aspecto específico da sociedade dos Tuxá de agora, é de que esses índios, consciente ou inconscientemente (este detalhe não nos parece relevante, no caso), adaptaram às suas concepções míticas indígenas, alguns traços culturais, inclusive ritualísticos, de outros sistemas sócios-culturais, em um arranjo lógico e harmonioso^{(15) (16)}.

Os ritos dos Tuxá não se esgotam na mediunidade, haja vista o papel ritualístico de grande amplitude social do *toré*, o qual, quando praticado como lazer, está à margem do esquema místico mediúnico. Considere-se, também, o fato de que os cultos mediúnicos — do Kardecismo à Umbanda — têm nítido caráter urbanizador, na medida em que contribuem ou são utilizados para o ajustamento das populações, entre as quais, as oriundas das zonas rurais, ao meio urbano. No entanto, embora a ritualística mítica Tuxá sofra influência heterodoxa das manifestações religiosas urbanas, ela não tem levado esse grupo indígena à absorção e à assimilação na sociedade urbana inclusiva, pelo contrário, tem sido um instrumento da maior eficácia no reforço da etnicidade dos Tuxá, como índios, contribuindo para a coesão tribal e para estabelecer claros limites sociais entre a sociedade em processo de urbanização da cidade de Rodelas e a sociedade indígena aldeada.⁽¹⁷⁾

(15) Cons. Galvão ("Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas", 1955) e Wagley ("Uma comunidade amazônica", 1957).

(16) V. Bandeira (1972: 96/7). Schaden ("Aculturação Indígena", 1965: 217/18) assim se pronuncia, com muita lucidez: "Casos há, todavia, de tribos "integradas" no mundo dos brancos, em que, substituída integralmente, ou quase, a cultura material, persistem em alto grau as antigas instituições sociais e, em particular, o sistema religioso, que se transforma em reduto da cultura nativa, embora em sincretismo com cultos afro-brasileiros e elementos de origem cristã. Trata-se principalmente de alguns grupos do Nordeste, entre eles os Xukurú e os Fulniô (ou Karnijó), que se aferram obstinados a suas tradicionais práticas religiosas, em especial à festa do "ouricouri", das quais são rigorosamente excluídos os moradores civilizados da região. Entretanto, houve aí sem dúvida evidentes mudanças funcionais da religião, que assumiu sobretudo o valor de símbolo de identidade étnica e de oposição aos brancos".

(17) Este artigo integra a monografia de nossa autoria sobre os Tuxá, intitulada: "O dilúvio na história-mito e na realidade atual dos Tuxá", 1983.

BIBLIOGRAFIA

- ALTENFELDER SILVA, Fernando. As lamentações e os grupos de flagelados do São Francisco — *Sociologia*, vol. XXIV, n.º 1. São Paulo. 1962.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kariris de Mirandela: Um Grupo Indígena Integrado* — Universidade Federal da Bahia, n.º 6. Salvador. 1972.
- FERREIRA DE CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda* — Liv. Pioneira Ed., S. Paulo. 1961.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens* — Cia. Ed. Nacional, S. Paulo. 1955.
- HOHENTHAL Jr., W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco — *Rev. do Museu Paulista*, N.S., vol. XII. São Paulo. 1960.
- MAIR, Lucy. *Introdução à Antropologia Social* — Zahar Ed., Rio de Janeiro. 1979.
- PACHECO DE OLIVEIRA Fl., João. O Projeto Tükúna: Uma experiência de ação indigenista — *Bol. do Museu Nacional*, N.S., Antropologia, N.º 34. Rio de Janeiro. 1979.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *La "Guerre Sainte" au Brésil: Le mouvement messianique du "Contestado"* — Universidade de S. Paulo, Bol. n.º 187, Sociologia I n.º 5. São Paulo. 1957.
— *O messianismo no Brasil e no mundo* — Dominus Ed. e Ed. da Univ. de S. Paulo. São Paulo. 1965.
- SAMPAIO SILVA, Orlando. *O último surto messiânico Tükúna* — XXVI Reunião Anual da SBPC, São Paulo. 1974.
- . A última dimensão indígenas dos Pankararú de Itaparica, Pernambuco — *Anais do Museu de Antropologia da Univ. Federal de Sta. Catarina*, Florianópolis. 1978.
- . *O "dilúvio" na história-mito e na realidade atual dos Tuxá: Sociedades e culturas em confronto, no sertão sãofranciscano da Bahia* — Fundação Escola de Sociologia e Política de S. Paulo, São Paulo. 1983.
- SCHADEN, Egon. Aculturação indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos — *Revista de Antropologia*, vol. 13, n.ºs. 1 e 2. São Paulo. 1965.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito* — Zahar Ed., Rio de Janeiro. 1975.
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. "Cargo Cult" na Amazônia? Observações sobre o milenarismo Tükuna — *América Latina*, ano VI, n.º 4, Rio de Janeiro. 1963.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica (Estudo do homem nos trópicos)* — Cia. Ed. Nacional, São Paulo. 1957.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad* — Fondo de Cultura Economica, Cidade do México. 1944.