

ARTIGOS

ASPECTOS EMPÍRICOS E INTERPRETATIVOS DA RELIGIOSIDADE DOS ÍNDIOS TUXÁ*

Orlando **SAMPAIO SILVA**
Professor Titular do Departamento de História e Antropologia da **UFPA**.

RESUMO: Aborda a religiosidade dos índios Tuxá, que vivem na cidade de Rodelas, no norte do Estado da Bahia, à margem do Rio São Francisco. Revela que esses índios, embora se confessem católicos, consideram-se fiéis preservadores dos mitos e dos rituais de seu passado tribal; analisa as influências de outras manifestações religiosas, que se exercem sobre os Tuxá, tais como de ritos afro-brasileiros e do pentecostalismo, havendo, também, entre eles um expressivo número de penitentes, integrantes de um movimento místico que teve sua origem no catolicismo medieval.

ABSTRACT: This paper deals with the religiosity of the Tuxá, Indians, inhabitants of the city of Rodelas, located in the North of Bahia State, at the banks of São Francisco River. It shows that these Indians, although declaring themselves catholic, also regard themselves as loyal preservers of their past-tribal myths and rituals. It analyses the influence of other religious manifestations that act upon the Tuxá such as afro-Brazilian rituals and protestantism, existing among them even an expressive number of Penitentes, members of a mystic movement with origins on Medieval Catholicism.

* Pesquisa realizada entre os Tuxá em três visitas, realizadas em 1975 e 1976. Rodelas se encontra no sertão baiano de baixo médio Rio São Francisco.

1 INTRODUÇÃO

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 mesclarem com os primitivos ocupantes indígenas da área. Entre estes há uma fração de pentecostais e outra maioria de penitentes. Os Tuxá de hoje se consideram fiéis preservadores dos mitos e dos ritos indígenas do passado, mas também se confessam católicos.

2 A RELIGIOSIDADE DOS TUXÁ

Presentes em uma sociedade diferente, que os envolveu há muitos anos, os Tuxá se confessam católicos, em quase sua totalidade.¹ Foram submetidos à catequese e ao trabalho doutrinador por missioná-

¹ 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 registrados kardecistas e umbandistas, nem seguidores de outras manifestações religiosas. População total: 4.486 habitantes.

rios católicos, ao longo de séculos.² É inevitável que se considerem católicos, porém com uma ressalva: "Não somos muito de igreja, não gostamos muito de padre" (cf. um informante índio). Hoje, não há um único sacerdote 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 a intervalos irregulares. Além desse fato, sociologicamente relevante, os Tuxá apresentam algumas queixas, em uma perspectiva histórica, contra religiosos que, no passado, trabalharam em Rodelas. Esses religiosos, em momentos 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, no passado. Pela mobilidade espacial que se verifica nas pessoas que deles participaram e por sua importância na religiosidade desses índios, será transcrita uma dessas narrativas, a seguir.

² Sendo os Tuxá uma população indígena que se encontra participando do prolongado processo de caboclicização, estando há mais de três séculos em contato com a sociedade colonial, e que convive com a sociedade, inclusive na própria cidade em que têm seu aglomerado de habitações, é pertinente citar WAGLEY (1957) que, estudando uma pequena população cabloca da Amazônia, oferece a seguinte informação sobre sua religiosidade: "A população de Itá é católica como a maioria do povo brasileiro" (p. 296) e "... os habitantes professam ser 'bons católicos' e, a seu modo, o são" (p. 298).

"Eles (o informante se refere aos índios Tuxá da época das missões católicas) iam pra Bahia encontrar os padres e lá no convento dos 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, nos quer" (o informante demonstra preocupação com o problema da mudança de corrente da inundação da área em que vivem, face à 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 para Jatobá. De Jatobá, o pessoal de Tacaratú levaram pra lá; de lá os itacurubanos foram buscar praqui. Está agora em Itacuruba".

Esta narrativa, nem sempre clara, que obtive 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, p. 44-5), quando esse autor se refere à zona em que se encontra Rodelas, às ilhas que a integram, à grande enchente de 1972 e às mudanças da imagem, que saiu da igreja de Surubabel (situada na ilha em que viveram os antepassados dos índios Tuxá, segundo sua convicção), devido à enchente. Como no lendário dos Pankarú (cf. estudo que realizei entre esses ín-

dios, que vivem na mesma região dos Tuxá, porém no território pernambucano), entre os Tuxá, também estão presentes as estórias sobre as imagens de santos, sempre relacionadas com a cidade pernambucana de Tacaratú, 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 mesmas por diferentes comunidades, que se atribuem sua propriedade.

3 OS PENTECOSTAIS

Há na aldeia Tuxá nove índios protestantes, filiados à seita Igreja Cristã ou Igreja de Cristo, pentecostal, manifestando-se a tendência de outros índios virem a se filiar à citada seita. A origem desse grupo de Tuxás que professam o pentecostalismo se reporta à ida de uma índia a São Paulo, em visita a sua filha lá residente. A filha se havia tornado pentecostal, em São Paulo. A mãe, naquela cidade, também 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 convertida voltou à aldeia, provocando outras conversões, a saber: de sua neta, do marido da neta, "eu sei que já contei nove", revelou um informante.

Não há templo protestante, nem pastor residindo na cidade, "mas o pessoal tem o pastor que vem de fora" (mesmo informante).

"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 de-

les, que os crentes cabocos podem usar, mas eles não querem. Fizeram deituação. 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 está mais tranquila, 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 o informante pode estar refletindo o sentimento coletivo do grupo), pela perda dos companheiros, que enveredaram por outros caminhos místicos. Eles não se importariam por outros desgarrados 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, face a essa situação, sentem-se ameaçados em sua identidade étnica, que tem para eles um significado especial e importante, na situação de contato com a sociedade inclusive, em que se encon-

tram. Para eles as atitudes religiosas dos índios convertidos à seita pentecostal ameaçam à sobrevivência dos rituais indígenas, que dão a tônica de sua identidade étnica e, em consequência, podem alterar a imagem do grupo face à sociedade inclusive, pondo em risco, por um lado, a unidade tribal, e, por outro, os direitos que lhes são assegurados pela legislação brasileira, em sua condição de grupo indígena.

4 OS PENITENTES

Se o grupo protestante traz aos Tuxá preocupações no nível examinado, outro grupo místico, que existe na aldeia, é aceito, com muita naturalidade e tranquilidade, pela comunidade. Trata-se dos penitentes.

Alguns Tuxá, lado a lado com outras pessoas não índias, participam desse movimento religioso originário de um catolicismo, arcaico, medievo. Esse movimento, se bem que não seja tipicamente nordestino³, é intensamente disseminado no sertão do Nordeste. Encontrei penitentes e entre os índios Pankarú (também conhecidos como Pankararú), nesta mesma área do rio São Francisco; assim me pronunciei sobre essa ocorrência:

"Na categoria catolicismo popular arcaico se inscrevem os rituais dos penitentes, manifestação religiosa originária da Igreja Católica portuguesa e espa-

³ Consultar QUEIROZ "La 'Guerre Sainte' au Brésil: Le Mouvement Messianique du 'Contestado'", 1957, e "O Messianismo no Brasil e no Mundo", 1965.

nhola do período correspondente aos primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil". "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 auto-flagelação. As manifestações de sua religiosidade são centradas principalmente na Semana Santa" (SAMPAIO SILVA, 1978; p.116)⁴.

SILVA (1962, p. 16), que estudou o fenômeno social dos penitentes, em um lugarejo baiano, assim se refere a essa manifestação de misticismo:

⁴ Em CUNHA (1981, p. 96), encontra-se a seguinte explanação de caráter histórico, pertinente: "O povoamento do Brasil fez-se, intenso, com D. João III, precisamente no fastígio de completo desequilíbrio moral, quando 'todos os terrores da Idade Média tinham cristalizado no catolicismo peninsular'. 'Imóvel o tempo sobre a rústica sociedade sertaneja, despeada do movimento geral da evolução humana, ela respira ainda na mesma atmosfera moral dos iluminados que encalçavam, doudos, o Miguelinho ou o Bandarra. Nem lhe falta, para completar o símile, o misticismo político do sebastianismo. Extinto em Portugal, ele persiste todo, hoje, de modo singularmente impressionador, nos sertões do Norte" (p. 97). E, em ROSÁRIO (1985), p. 5) que estuda, presentemente, "O Salvacionismo Brasileiro", há um registro correlacionado, a saber: "O messianismo na Amazônia encontra sua expressividade no "Círio de Nazaré", a grande romaria trissecular dos paraenses. Nascida da inspiração dos naufragos. Ou dos que do naufrágio fluvial ou oceânico, espiritual ou material se salvaram. O culto à Virgem de Nazaré resulta de um intenso processo civilizatório em que a fonte cultural doadora (...) encontra identificações ecológicas permanentes com a área receptora ou seja, o litoral amazônico, Grão-Pará, área de ação colonizadora do império luzitano, incluída na geografia católica da Europa".

"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 católicos do Velho Mundo" (p. 17).

O mesmo autor refere-se a que os penitentes foram testemunhados, no Ceará, por Lourenço Filho, em 1920. Sua manifestação nos sertões do Cariri, naquele mesmo Estado, em 1850, foi referida por CUNHA (1981, p. 100), que assim relata:

"Em 1850 os sertões de Cariri foram alvorotados pelas depredações dos Serenos, exercitando o roubo em larga escala. "Aquela denominação indicava companhias de penitentes que à noite, nas encruzilhadas ermas, em torno das cruzes misteriosas, se agrupavam, adouadamente, numa agitação macabra de flagelantes, impondo-se o cilício dos espinhos, das urtigas e outros duros tratos de penitência. Ora, aqueles agitados saíram certo dia, repentinamente, da matriz do Crato, dispersos, em desalinho - mulheres' em prantos, homens apreensivos, crianças trementes - em procura dos flagícios duramente impostos. Dentro da igreja, missionários recém-vindos haviam profetizado próximo fim do mundo. Deus o dissera - em mau português, em mau italiano e em mau latim - estava farto dos desmandos da terra..."

SILVA (1962, p. 15, 16) identifica a origem

histórica dos penitentes flagelantes, entre os séculos XI e XII, na Europa. Para esse autor, "a seita dos penitentes flagelantes e as devoções das 'lamentações' ou 'alimento das almas' constituem um aspecto desse apelo sobrenatural, numa tentativa de superar a incerteza de um mundo aparentemente ilógico".

Segundo o informante Antônio Vieira, o movimento dos penitentes foi introduzido entre os Tuxá, pelo índio João Domingos, já falecido. De sua narrativa extraímos o seguinte trecho elucidativo:

"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 dos matos, podia ser onde for. Na cruz onde há um falecido. Ainda é assim. Vão visitar as cruces 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.

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 uma testemunha da maior importância, no estudo dos penitentes do Nordeste do Brasil. A origem histórica dos penitentes encontra-se, sg. o informante, em São Vicente e seus seguidores, de acordo

com os registros seguintes:

"Quando São Vicente fez essa fé juntou 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 5.

"Entonce, quando ele terminou, se mudou (significa, na concepção dos Tuxá, morreu), 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 - conforme se depreende da 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 açoiar 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 acompanhava. 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 peni-

5 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.

tência".

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 demonha, ninguém está ligando mais para penitência. Mas nesse tempo, eles trabalhavam com fe. En tonce, 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, en tonce 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 - cf. o informante - oferece indícios evidentes de que são divergentes as ideolo-

gias 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 influência, isto é, na ética contida no movimento penitente, o pecado é considerado no plano da moral individual; o pecador é o ator social que, enquanto unidade, individualmente, ofende, transgride uma norma moral, devendo, por esta razão, purgar, expiar, sofrer, para purificar-se; daí a auto-flagelação. Na segunda concepção teológica, que permeia a última influência, o pecado tem uma conotação social, isto é, está vinculado à responsabilidade social da pessoa em relação ao trabalho e a sua 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.

Note-se que, sendo o informante "iniciado" no "centro da jurema", ao manifestar-se, na condição de participante (ainda que a seu modo) desta outra forma de religiosidade, utiliza a idéia da morte, segundo o conceito cristão, desvinculada da concepção indígena Tuxá. Nesta, a morte tem o significado de passagem, de mudança do indivíduo, sem dissociação, na plenitude de seu ser, em sua integridade, para o "reino encantado", onde vivem os "gentios".

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

Os sacrifícios da penitência continuam ligados aos episódios que, em uma perspectiva histórica, lhe deram origem, ou seja, as ocorrências relacionadas 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.

As práticas e representações ritualísticas dos penitentes Tuxá estão ligadas à exaltação e à "adoração perpétua" de Jesus (preconizadas por São Vicente de Paulo), centradas em sua paixão. Eles, os penitentes, querem sofrer fisicamente, enquanto indivíduos, como Jesus sofreu; a prática da auto-flagelação, como já foi assinalado acima, tem significado exatamente neste contexto místico e ideológico. É como se procurassem, assumindo a culpa, punir-se pelos padecimentos infringidos a Jesus e, também, pelo próprio sofrimento, se redimirem 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 mesmo permeia o pensamento e o comportamento ritualístico dos penitentes. Se, em um nível de expectativas mais geral e distante, a salvação seria cogitada e desejada, em outro nível, mais imediato, as crenças e as esperanças estão relacionadas, ao se punirem, com a obtenção de algo mais palpável, que corresponde a uma necessidade de agora, como sejam: saúde, boa viagem, boa colheita etc.

Os penitentes têm seus líderes formais, que ocupam funções de organização e comando, sem, no en-

tanto, 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, entre os Tuxá, não é um movimento messiânico, nem tem as características de um movimento milenarista⁶. Não são liderados por novos Messias, que anunciam catástrofes apocalípticas e acenam com a salvação aos que os seguirem; nem se encontram ansiosos ante a possibilidade de "quiliasso" milenarista ou, temerosos ante a aproximação do novo milênio. Enfim, os líderes dos penitentes Tuxá são penitentes como os demais, dos quais se diferenciam, no interior do movimento, apenas por somarem mais responsabilidades no setor organizativo. Eles são denominados "decuriões", conforme constata-se no depoimento, a seguir:

"Com 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 o 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 (não é índio)"⁷

6 Sobre líderes carismáticos, consultar WEBER (1944). Sobre momentos messiânicos e milenarista, inclusive, entre populações indígenas, consultar: QUEIROZ (1957, 1965); MAIR (1979); SCHA-DEN (1965); QUEIROZ (1963) SAMPAIO SILVA (1974); OLIVEIRA (1979).

7 Entre os índios Pankarú (Pankararú), verifiquei, em 1975, que "o grupo dos penitentes (...) atua sob a liderança de um chefe índio, o Decurião" (SAMPALVA SILVA, 1978; p. 116).

"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 dos índios".

Nem todos os Tuxá são penitentes (os pentecostais não o são, razão porque estão excluídos desta análise), mas todos os penitentes Tuxá estão integrados, também, no misticismo do "centro da jurema". Para eles não há ambiguidade, 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. Não cogitam de qualquer incompatibilidade nesse seu desempenho religioso bifacial. Estabelecem uma perfeita fusão sacral, ao nível ideológico, por participarem ora dos ritos de um tipo, ora dos de outro tipo.

Diversos autores têm estudado, em nosso país, situações sociais semelhantes a esta em análise e têm oferecido exemplos e explicações teóricas sobre as mesmas, como se verifica em **NAGLEY** (1957, p. 295-6):

"O Brasil, com sua herança cultural formada pela fusão das culturas da Europa, da África e do Ameríndio, possui sua parcela bem característica de crenças populares e práticas de magia. A região amazônica, isolada por tanto tempo dos centros da técnica e da ciência, conservou muitas crenças e magias dessas três tradições culturais. Certas crenças medievais ibéricas permaneceram muito tempo após haverem desaparecido em Portugal e numerosos conceitos e costumes de origem ameríndia são hoje conservados na Amazônia pela população rural.

A despeito do pequeno número de escravos africanos que vieram para a Amazônia, os costumes da África também influíram sobre as crenças populares da região. Em muitos casos, pode-se facilmente atribuir uma determinada série de crenças a uma dessas três culturas. (...) Dão a impressão de se haverem fundido nas práticas e costumes de duas ou três dessas tradições, passando a assumir as feições características da cultura popular amazônica".

Em **BASTIDE** (1945; p. 155): "Os negros importados para o Brasil deveriam ser, se ainda não tivessem sido, batizados e catequisados ao desembarcar na nova pátria. Todavia, essa evangelização o mais das vezes não ia além de algumas preces decoradas e de uns poucos gestos mecânicos. O catolicismo para a maior parte deles não passava de uma fachada, que dissimulava a continuação dos antigos credos tribais. A nostalgia da África perdida cantava sempre nos cânticos das senzalas e como a grande mortalidade trazia incessantemente novas levas de africanos, a religião fetichista podia perpetuar-se; de fato, ela persiste, mais ou menos modificada, até nossos dias".

"Mas seria engano supor que o cristianismo foi derrotado totalmente. Os negros crioulos, que viviam e cresciam perto da capela do engenho, deixavam-se pouco a pouco contagiar pela atmosfera religiosa do Brasil".

Em **CUNHA** (1981, p. 97):

"É que,, mesmo em períodos normais, a sua religião é indefinida e varia. Da mesma forma que os negros hauçás, adaptando à liturgia todo o ritual iorubano, realizam o fato anômalo, mas vulgar, mesmo na capital da Bahia, de seguirem para as solenidades

da Igreja por ordem dos fetiches, os sertanejos, herdeiros infelizes de vícios seculares, saem das missas consagradas para os ágapes selvagens dos can domblés africanos ou poracês do tupi. Não espanta que patenteiem, na religiosidade indefinida, antinomias surpreendentes".

A par das diferenças teóricas que possam nos separar (particularmente quanto ao último autor acima citado), os testemunhos e as análises desses estudiosos contribuem para a compreensão das atitudes religiosas em diversos setores da sociedade brasileira, tal como vem ocorrendo nas sociedades indígenas e não indígenas, que se encontram vis-à-vis em Ro delas, na Bahia.

Na compatibilidade cultural observada, 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 apenas ao nível dos rituais sagrados.⁸

5 MULTIPLAS INFLUÊNCIAS

Indagado sobre a existência ou não de uma crença religiosa típica dos Tuxá, o pajé (esta é a forma como este líder tribal, responsável principal pelos rituais sagrados, é denominado pelos Tuxá) as-

⁸ Temática analisada e explanada amplamente, em SAMAPIO SILVA. "O 'dilúvio' na história-mito e na realidade atual dos Tuxá: Sociedades e culturas em confronto, no sertão são franciscano da Bahia", 1983, e "Os índios Tuxá: Aspectos empíricos de sua inserção em sistema interétnico", 1984.

sim 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, pelo líder xamã 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 padrões culturais europeus e afro-brasileiros, que se misturaram aos padrões indígenas, 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 sa-

⁹ HOHENTHAL (1960, p. 82), em estudo sobre os índios 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".

ber 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 auto-classificarem, no âmbito do sistema religioso, como católicos - cf. foi assinalado anteriormente ¹⁰ -, o catolicismo dos Tuxá tem um caráter predominante de religiosidade não internalizada, superficial, um hábito que lhes foi imposto pela sociedade colonial, particularmente através da ação dos missionários católicos, no passado. Ao nível das relações sociais com o mundo dos brancos, o catolicismo tem, para esse grupo indígena, a função de aproximação e unidade com a sociedade inclusiva. Mesmo assim, a confissão católica dos Tuxá é autêntica - eles a sentem assim -, na ambivalência social e cultural em que vivem esses índios da cidade, em meio à complexidade do confronto de sociedades. Porém, suas práticas místicas secretas, de caráter mítico, onde se comunicam com os "gentios" do "reino encantado", centradas ritualisticamente na ingestão do vinho da jurema e no fumo no cachimbo de barro, são, de fato, o núcleo essencial da vivência sacral desses

¹⁰ As exceções a essa regra estão nos que se converteram ao pentecostalismo.

índios¹¹.

Empregam determinadas expressões e seguem alguns princípios doutrinários, que podem ser encontrados na terminologia utilizada e nas práticas religiosas do "continuum mediúnico", que vai do kardecismo à umbanda¹², indicando influências das religiões mediúnicas urbanas sobre o sistema religioso dos Tuxá, ao qual 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 ações litúrgicas de colocar os cachimbos de barro na mesa junto ao pajé, às "mães-do-terreiro", de cada "discípulo". É possível que as mães-do-terreiro "Pequena" e sua filha "Maria Pequena", dos Tuxá, sejam reproduções da mãe-de-santo "Mãe-Pequena". Quando a mãe-do-terreiro Tuxá faz a cruz

¹¹ A estas práticas sacrais, HOENTHAL JÚNIOR (1960, p. 61) chamou de "culto de jurema", sendo, no caso, a área do sertão nordestino, em que se pratica esse culto, a área do culto a jurema; TUJILLO (1957, p. 84-5), por sua vez, refere-se a um "complexo cultural ouricuriano", que se manifestaria na mesma área social referida por HOENTHAL JÚNIOR, enquanto o autor do presente artigo classifica esta área como a área do complexo sócio-cultural da jurema (SAMPAIO SILVA, 1983; p. 35), por considerar que a jurema (*Pithecolobium tortum* Mart.; *Mimosa opthalmocentra* Mart.; *Mimosa nigra* Hub.) é instrumental no culto aos antepassados ("gentios"), nessa área, e não o objeto do culto em si mesmo. Consultar SAMPAIO SILVA (1983), sobre ritos e cerimoniais (p. 26-37), xamanismo e medicina oficial, morte (p. 38-43), e mitos (p. 54-58) dos Tuxá.

¹² Cf. CAMRGO "Kardecismo e Umbanda", 1961. Consultar o glossário analítico, de SAMPAIO SILVA (1983, p. 26-37).

com a fumaça do fumo, sobre o vinho da jurema, no centro da mesa, é provável que este ato de alguma forma esteja articulado com o "Ponto de Encruza" de cultos afro-brasileiros. (CAMARGO, 1961; VELHO, 1975)

Os Tuxá fazem questão de distinguir, enfaticamente, seus "trabalhos" e seu "regime ou "particular" das sessões espíritas e do espiritismo.

"No espiritismo - disse um informante índio -, 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".

O que observei e compreendi das manifestações míticas e ritualísticas, bem como do pensamento e das interpretações de caráter religioso elaborados pelos Tuxá, no setor predominante de sua vida mística (que eles próprios classificam como a "religião" ou a "ciência" do índio), leva-me a propor a categorização das crenças e ritualísticas do grupo indígena, ou, como eles próprios denominam, o "regime", no "continuum mediúnico" concebido por CAMARGO (1961), porém, em uma extensão estrutural do continuum que, tendo em um extremo a ortodoxia Kardecista, passaria pela umbanda e integraria os aspec-

13 "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, 1961 p. Xii).

tos mediúnicos do sistema religioso dos Tuxá, no outro extremo.

Ritualística mítica

Kardecismo

Umbanda

Tuxá

Continuum Mediúnico

(Modelo hipotético de análise).

6 CONCLUSÕES

Esta articulação entre os universos sociais dos Tuxá e da sociedade inclusiva decorre do longo convívio desse grupo indígena com uma cidade - Rodelas -, onde as manifestações religiosas urbanas se expandem. No que concerne a esse aspecto específico da sociedade dos Tuxá de agora, concluo, com base nas observações procedidas, que esses índios, no interior do processo histórico-social de que são participantes, consciente ou inconscientemente (este detalhe não me parece relevante, no caso), adaptaram às suas concepções míticas, padrões sócio-cul-

turais, inclusive traços ritualísticos, que são ori-
ginários de outros sistemas sociais não indígenas,
em um arranjo lógico e harmonioso (GALVÃO, 1955 ;
WAGLEY, 1957)¹⁴.

Os ritos dos Tuxá não se esgotam na mediunida-
de, haja vista o papel ritualístico de grande ampli-
tude social do toré, o qual, quando praticado como
lazer, está à margem do sistema místico mediúnico,
embora, ainda assim, esteja impregnado de significa-
do mítico (além das outras práticas religiosas de
origem heterodoxa, como a penitência, que não se in-
serem no continuum mediúnico). Considere-se mais 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 ajusta-
mento das populações, entre as quais, as oriundas
das zonas rurais, ao meio urbano. No entanto, embo-
ra a ritualística mítica Tuxá sofra influência hete-
doxa das manifestações religiosas urbanas, esta

¹⁴ BANDEIRA (1972, p. 96-7), SCHADEN (1965, p. 217-8) assim se
pronuncia, com muita lucidez, sobre esses processos sócio-cultu-
rais em andamento, na área de estudo: "Casos há, todavia, de
tribos "integradas" no mundo dos brancos, em que, substituída in-
tegralmente, ou quase, a cultura material, persistem em alto
grau as antigas instituições sociais e, em particular, o sis-
tema 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 Nor-
deste, entre eles os Xukurú e os Fulniô (ou Karnijó), que afe-
ram obstinadamente 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 as-
sumiu sobretudo o valor de símbolo de identidade étnica e de o-
posição aos brancos".

influência não tem levado esse grupo indígena à ab-
sorção e à assimilação na sociedade urbana inclusi-
va; pelo contrário, esta ritualística e a crença na
qual ela está contida têm sido instrumentos da maior
eficácia no reforço da etnicidade dos Tuxá, como ín-
dios, contribuindo para a coesão tribal e para es-
tabelecer claros limites sociais entre a sociedade
em processo de urbanização da cidade de Rodelas e a
sociedade indígena aldeada.¹⁵

¹⁵ Este artigo corresponde a uma terceira versão de um capítulo
da monografia de minha autoria sobre os Tuxá (SAMPAIO SILVA,
1983), o qual foi publicado, também em forma de artigo, com ou-
tras modificações, na Revista do Museu Paulista (USP), N.S., vol.
31, S. Paulo, 1986.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANDEIRA**, Maria de Lourdes. Os Kariris de Mirandela; um grupo indígena integrado. Salvador Universidade Federal da Bahia, 1972. n. 6.
- BASTIDE**, Roger. Imagens do Nordeste místico em preto e branco. Rio de Janeiro, "O Cruzeiro", 1945.
- CAMARGO**, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e umbanda. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CUNHA**, Euclides da Os sertões; campanha de Canudos. 30. ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1981.
- GALVÃO**, Eduardo. Santos e visagens; um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo, ed. Nacional, 1955.
- HOHENTHAL JÚNIOR**, W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. Revista Museu Paulista. São Paulo (12): 37-71, 1960.
- MAIR**, Lucy. Introdução à antropologia social, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- OLIVEIRA**, João Pacheco de. O Projeto Tukúna; uma experiência de ação indigenista. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, Antropologia (34), 1979.
- PINTO**, Estevão. Etnologia brasileira. São Paulo, ed. Nacional, 1956.
- QUEIROZ**, Maria Isaura Pereira de. La "querre sainte

au Brésil"; le mouvement mussianique du "contestado". São Paulo, Universidade de São Paulo, 1957. (Boletim, 187. Sociologia, 5)

_____. O messianismo no Brasil e no mundo. São Paulo, Dominus, USP, 1965.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. "Cargo Cult" na Amazônia?; observações sobre o milenarismo Tukúna. América Latina. Rio de Janeiro, 6 (4), 1963.

ROSÁRIO, José Ubiratan. O salvacionismo brasileiro. Belém, Dept. de História e Antropologia/UFPA, 1985. mimeo.

SAMPAIO SILVA, Orlando. O último surto messiânico Tukúna. São Paulo, 1974. 26ª Reunião Anual da SBPC. mimeo.

_____. A última dimensão indígena dos Paukararú de Itaparica, Pernambuco. In: ANAIIS do Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1978.

_____. O "dilúvio" na história-mito e na realidade atual dos Tuxá; sociedades e culturas em confronto, no sertão São Franciscano da Bahia. São Paulo, Fundação Escola de Sociologia e Política, 1983.

_____. Os índios Tuxá; aspectos empíricos de sua inserção em sistema interétnico. Boletim de Ciências Sociais. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, (33) 1984.

SCHADEN, Egon. Aculturação indígena. Ensaio sobre

fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos. Revista de Antropologia. São Paulo (13): 5-315, 1965.

SILVA, Fernando Altenfelder. As lamentações e os grupos de flagelados do São Francisco. Sociologia. São Paulo, 24 (1) 1962.

TRUJILLO, Alfonso Ferrari. Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história. Sociologia. São Paulo, (3), 1957.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. Guerra de Orixá; um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica; estudo do homem nos trópicos. São Paulo, Ed. Nacional, 1957.

WEBER, Max. Economia e sociedade. México, fundo de cultura Econômica, 1944.

O CHAPELEIRO LOUCO E A LEBRE DE MARÇO

Sobre a proposição de que o retardado mental-leve educável e o aluno com distúrbios de aprendizagem constituem duas populações diferentes de estudantes incompetentes.

W. Lee Berdel **MARTIN**

Ph. D, Professor Adjunto do Mestrado em Psicologia do Departamento de Psicologia Experimental da **UFPA**.

RESUMO: Semelhante ao Chapeleiro Louco e a Lebre de Março, profissionais psico-pedagógicos têm conjurado duas personagens fantasiosas - o aluno "retardado mental educável (R-M-LE)" e aquele com "distúrbios de aprendizagem (D-Aps)". Como grupos no entanto, consideram-se os RM-LEs e D-Aps como populações separadas em termos do potencial inato na aprendizagem, refletido por suas posições divergentes em escalas unilineares de chamada competência neurocognitiva. Mostram-se, contudo, que tanto "RM"/não-RM quanto a dicotomia RM-LE/D-Ap constituem noções enganosas perpetuadas pela prática psicométrica obsoleta, a qual é arraigada em explicações desacreditadas, bio-deterministas e mentalistas. Recomenda-se reformulações dentro de uma perspectiva funcional comportamental que liga análise de aprendizagem diretamente à melhoria de deficiências acadêmicas individuais, em vez de alocar alunos às categorias nosológicas tradicionais

ABSTRACT: Similar to the Mad Hatter and the March Hare, psycho-educational practitioners have conjured up two fanciful personages - the "educable mentally retarded (EMR)" and "learning disabled (LD)" student. As a group however, EMRs and LDs are considered separate populations in terms of innate learning potential, reflected by their divergent ranking on unilinear scales of "inferred" neurocognitive competence. Yet both "MR"/Non-MR and the EMR/LD dichotomy are shown to be fallacious notions perpetuated by obsolete psychometric practice embedded in discredited bio