

**“Eu cheguei agora nesta nova aldeia”:  
poética e política na autodemarcação Tuxá de D’zorobabé** <sup>[1]</sup>  
“I just arrived on this new village”:  
poetics and politics in Tuxá’s D’zorobabé ‘autodemarcation’

Leandro Durazzo  
leandrodurazzo@gmail.com.

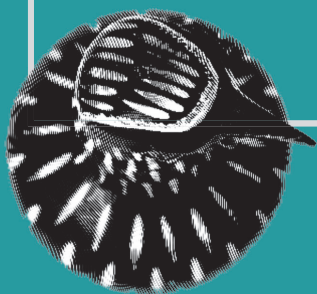
**Resumo:** O povo Tuxá de Rodelas/BA iniciou, em 2017, uma autodemarcação em D’zorobabé, território historicamente habitado por seus antepassados. A constituição de uma nova aldeia em território tido pelos Tuxá como território ancestral mobiliza novas formas de organização política, mas também formas renovadas de ocupação do espaço e uma elaboração enunciativa de tal reabitação. Veremos, pela análise poética de um toante, linha musical cantada nos rituais do toré tuxá, como os sujeitos envolvidos na autodemarcação reconfiguram suas compreensões de habitação e ocupação territorial pela potência significativa da palavra, cuja performatividade constitui mundos de sentido e experiência.

Palavras-chave: Territorialidade; Política indígena; Poética; Performance; Autodemarcação.

**Abstract:** Tuxá Indigenous people from Rodelas/BA has started in 2017 the; autodemarcation of D’zorobabé, a historically territory dwelled by their ancestors. The; formation of this new village upon a place Tuxá calls ancestral land stimulates new; organizational ways of politics besides renewed ways of living the place. It also promotes; innovative ways of talking about the dwelled place. By means of a poetic consideration of a; toante, a musical verse from the ritual called toré, this paper will examine how people; involved in autodemarcation rebuild their understanding of dwelling and territorial; occupation, doing this by the performative power of the speech.

Keywords: Territoriality; Indigenous Politics; Poetics; Performance; ‘Autodemarcation’.

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



## Introdução

O povo indígena Tuxá de Rodelas/BA habita uma aldeia contígua à cidade, chamada Aldeia Mãe, bem como, uma zona urbana do município à margem do rio São Francisco (Salomão, 2006; Santos, 2008). Desde a construção da barragem de Itaparica pela CHESF, nos anos de 1980, e posterior inundação de grandes áreas da região (dentre as quais a antiga cidade de Rodelas e a fluvial Ilha da Viúva, território tradicional tuxá), este grupo encontra-se sem terras coletivas nas quais cultivar, criar animais e praticar tradições rituais como o *toré*<sup>1</sup> e os *trabalhos da ciência* (Cruz, 2017).

Por tal histórico de deslocamento forçado e ausência de uma compensação fundiária apropriada, em anos recentes os Tuxá passaram a reivindicar com mais ênfase a demarcação de um território ainda em Rodelas, mas já afastado do centro urbano do município. D'zorobabé, como é chamado na língua Dzubukuá que o povo Tuxá tem revitalizado (cf. Durazzo, 2019, 2021), ou Surubabel, como também é conhecido o lugar, consta na literatura historiográfica e etnológica como uma das primeiras porções do território marginal do rio São Francisco que os antigos índios Rodeleiros, antepassados dos Tuxá, ocuparam no que hoje é o estado da Bahia (Cabral Nasser, 1975; Gomes, 1986; Sampaio-Silva, 1997; Salomão, 2006; Durazzo, 2019). Daí a força com que compreendem D'zorobabé a partir de sua ocupação histórica, de sua experiência territorial (Vieira, Amoroso, Viegas, 2015), dimensão que também confere certa antiguidade à própria identificação dos Tuxá com o Sertão de Rodelas, como já se chamava grande parte daquela região no período colonial (Galindo, 2004, p.17).

Em agosto de 2017, os Tuxá então *autodemarcaram* um perímetro em D'zorobabé e lá procederam à criação de uma nova aldeia. Tal *autodemarcação*, como frisam, tem o intuito de acelerar os procedimentos formais de identificação, delimitação e posterior homologação de uma Terra Indígena (TI) Tuxá na região de D'zorobabé, algo que vem sendo requerido junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) desde pelo menos 2003 (cf. Durazzo, 2019, p.69-ss). Em 2017, tais procedimentos demarcatórios pareceram mais exequíveis após uma sentença judicial multar FUNAI e União por danos coletivos ao povo Tuxá, determinando que se criasse Grupo de Trabalho para a execução do processo de demarcação. A sentença estimulou os Tuxá a realizarem essa *autodemarcação* com vistas

---

<sup>1</sup> Como regra geral, este artigo utiliza termos em itálico quando se tratarem de categorias nativas, expressas e ratificadas por nossos interlocutores.

a pressionar a demarcação pela FUNAI, e tal *autodemarcação* deu origem a uma série de acomodações e rearticulações políticas e territoriais no seio da própria etnia.

Desse modo, os Tuxá de Rodelas começam a construir um espaço novo em um território antigo. E não apenas antigo, mas território *dos antigos*, pois historicamente habitado por seus antepassados desde antes da subida para o local da atual Rodelas (cf. Cabral Nasser, 1975; Sampaio-Silva, 1997). Assim, a *autodemarcação* enfatiza um novo momento de possibilidade e engajamento étnico-político (de afirmação étnica e territorial) que faz com que vários grupos tuxá, várias de suas instâncias de organização internas (lideranças tradicionais, diferentes grupos familiares e cacicados que nas últimas décadas se formaram) encontrem um projeto de convergência possível, ainda que pontual.

Graças à perspectiva de um território reconhecido pelo Estado, a ser demarcado e regularizado como Terra Indígena, distintos grupos políticos tuxá percebem a possibilidade de *somar na luta* de uma forma consideravelmente coordenada nesse momento. Daí a *autodemarcação* se constituir não apenas como uma reorganização da relação com a terra, com a territorialidade e com o espaço sagrado porque *dos antigos*, mas também por permitir novos arranjos de convivialidade e convivência política entre diferentes atores envolvidos na luta política da comunidade. A partir da *autodemarcação* começa a haver a retomada de vivências e experiências muito diretas de uma territorialidade bastante significativa, no sentido de uma habitação intensa em território que cultural e tradicionalmente confere ao povo senso de identidade étnica sempre valorizado.

Levantando uma nova aldeia, construindo casas divididas por grupos familiares, barracões mais ou menos coletivos – com algumas áreas efetivamente coletivas – e estabelecendo uma ocupação diária da *terra ancestral*, os Tuxá retomam práticas de convivialidade bastante abaladas pelo episódio da barragem, pela mudança para uma aldeia urbana e – talvez principalmente – pelo distanciamento efetivo da nova cidade de Rodelas da margem do rio São Francisco.

Antes, na velha cidade, as casas da aldeia tuxá eram dispostas em duas fileiras, uma defronte à outra numa única rua, e por detrás de uma das filas de casas estava a margem do rio, onde se vivia ativamente. Com a mudança, a aldeia se distanciou algumas centenas de metros da margem, o suficiente para alterar as relações tuxá com o curso d'água (mudança também devida, claro está, à implementação de sistemas de esgotamento e água encanada providos como contrapartida pela inundação da velha cidade).

Ainda que a Aldeia Mãe possua parte de seus poucos hectares sem construções urbanas, hoje essas áreas se encontram ocupadas por roças majoritariamente de coco, produto monocultivado na cidade, afastando ainda mais os índios do encontro cotidiano

com as águas já não mais correntes do São Francisco.

Com a *autodemarkação*, os índios passam a precisar das águas do São Francisco para abastecimento doméstico, e mesmo a pesca para alimentação diária readquire importância que a vida urbanizada ofuscara. Daí a significativa mudança na relação dos Tuxá com o *território ancestral*: este não apenas permanece como território *dos antigos*, mas agora é espaço *dos antigos* onde os atuais Tuxá vivem – por mais que ainda não tenham estabelecido residências fixas e permanentes na nova aldeia, ocupando a *autodemarkação* em um sistema de dupla morada, alternando o tempo em D'zorobabé com outro passado na Aldeia Mãe.

Vale apontar que o território de D'zorobabé, onde hoje se consolida esse processo de reabilitação, é área reconhecidamente ocupada pelos Tuxá e por seus antepassados, os índios Rodeleiros (cf. Gomes, 1986; Salomão, 2006; Santos, 2008). Sobre isso atestam diversos registros documentais, históricos, missionários, jurídicos e mesmo a memória não apenas dos Tuxá, mas também dos habitantes não-indígenas de Rodelas (Fonseca, 1996). Ao caráter *ancestral* da terra, conferido pela experiência tuxá de uma territorialidade, soma-se, portanto, o caráter histórico e documentalmente atestado do antigo território – antigo, mas contemporâneo graças à ocupação que a *autodemarkação* estimula.

A dinâmica política de reorganização social dos Tuxá em Rodelas, em face da *autodemarkação*, incita-nos a pensar sobre processos cotidianos de ocupação e (re)habitação do território, tido pelo grupo como *terra ancestral*. Tal ancestralidade é perspectiva indígena que abrange tanto os usos e a ocupação tradicional de D'zorobabé quanto a antiguidade de tal ocupação, que remonta aos antigos índios Rodeleiros da região. Por meio dessa ideia de ancestralidade, a *autodemarkação* não apenas conduz os Tuxá à lida com a terra e com a organização ocupacional e de manejo do espaço (com seus recursos hídricos, de pesca e cultivo de roças abertas nos fundos dos barracões levantados), mas também os conduz ao trato direto com a dimensão mais-que-humana daquele espaço considerado *cosmologicamente forte*.

Por ser território ocupado desde os antepassados – e onde alguns dos *antigos*, *brabios* e *encantados* ainda se encontram – a política indígena e as práticas rituais inicialmente levadas a cabo como ocupação fundiária na *autodemarkação* adquirem novos sentidos. Pela via da habitação do lugar, bem como da performatividade intensificada tanto nas práticas rituais quanto na cotidianidade da *autodemarkação*, ocorre certa modulação do *território ancestral* de D'zorobabé, estabelecendo o lugar (re)habitado como potência política de reivindicação de direitos territoriais. Pela performatividade imbuída no discurso

sobre o território, bem como pela expressão discursiva e poética que veremos acionada quando de um ritual tuxá, pensaremos a vivência do lugar como expressão performativa tanto de um presente politicamente implicado quanto de uma experiência histórica de territorialidade.

### **Considerações sobre performance e ritual**

Este texto visa analisar brevemente, por meio de perspectivas compatíveis com os estudos de performance, um acontecimento observado a partir do contexto da *autodemarcação* tuxá de D'zorobabé, mas enfocando uma performance de toré, dança ritual étnica, que teve lugar na Aldeia Mãe. Para tanto, referenciaremos determinados elementos narrados tanto em suas modalidades mais – diremos – *performáticas* (Turner, 1982; Schechner, 2004; Schieffelin, 1985) quanto em suas características propriamente – diremos ainda – *performativas* (Austin, 1965; Peirano, 2006; Bauman, Briggs, 2006).

A distinção que esboçamos acima, entretanto, não pretende separar radicalmente duas, ou mais, esferas de entendimento presentes no que temos por *performance*. Nossa distinção conceitual e analítica tem a motivação de apenas estabelecer pontos de entrada razoavelmente diversos, ainda que compatíveis – e às vezes complementares –, sobre performance tomada em seu sentido mais amplo, qual seja, a execução de determinada atividade, seja verbal/comunicativa (como no caso mais *performativo*), seja corporal/não-verbal (quando se apresenta *performática*).

O toré é um dos modos performáticos mais recorrentes, no Nordeste, para que os povos indígenas demarcuem seu pertencimento étnico e se expressem ritual e coreograficamente, tanto intra- quanto intereticamente. Pela condição diacrítica bastante evidente da dança ritual, o toré é um dos modos privilegiados pelos quais tais povos se apresentam quando de encontros com representantes do Estado (FUNAI, outros órgãos não-indígenas), seja para reivindicar direitos a eles assegurados, seja para iniciar o encontro sob os bons augúrios dessa performance e dos *encantados*, seres mais-que-humanos a quem esse ritual muitas vezes também se dirige.

Os Tuxá são reconhecidos na literatura por terem auxiliado inúmeros povos do Nordeste, ao longo das décadas, a recuperarem e fortalecerem seus próprios modos de fazer ritual, aí incluído o toré (Grünwald, 2005; Carvalho, 2011). É seguro afirmar que todo toré se insere no que mais adiante indicaremos como um complexo ritual, a *ciência do índio*. Ou seja, o toré não é performance que se baste por si, mas faz parte de um vasto repertório de práticas, performances e cosmovisões que ampliam o mundo habitado pelos indígenas, complexo que se manifesta poética e coreograficamente em situações como na dança do

toré.

os Tuxá realizam essa dança formando duas filas paralelas, uma só de homens, e outra de mulheres, sendo que o primeiro da fila também é um homem. As duas filas ficam de frente para os mestres de cabeceira, que são os mais velhos da aldeia, ou pessoas que tem um conhecimento maior da “ciência do índio”, que orientam o ritmo e as linhas a serem cantadas. A medida que são cantadas as linhas de toré, as duas filas começam a se mover comandadas pelos dois líderes que estão na frente de cada uma. Todos de acordo com o ritmo do canto e junto com a marcação do maracá, vão dançando e caminhando intercalando uma pisada forte [...] As duas filas abrem para o lado de fora, e dançando, se direcionam para o fundo, até todos ficarem de costas para os mestres de cabeceira. Então, independente de quantas pessoas tiverem em cada fila, os dois que lideram cada uma delas, saem ao mesmo tempo e na mesma linha para o lado de dentro, e retornam dançando toré até chegarem novamente em frente dos mestres de cabeceira. Esse movimento cíclico se mantém por todo o toré. (Salomão, 2006. p.120-121).

À coreografia do toré tuxá vem se somar um caráter performativo que aqui nos interessará sobremaneira, como veremos. Este dirá respeito não apenas ao que se apresenta pelos corpos em dança, pelas pisadas marcadas no chão ou pelo balanço do maracá, mas também por aquilo que se faz com palavras (cf. Austin, 1965). Sendo parte de um complexo ritual, o toré é complexo também em suas articulações de ação e sentido: sendo dançado e cantado, remete-nos à performance que está ali sendo bailada (muitas vezes chamada de *brincadeira* ou *folgado*), mas também nos remete à amplitude do universo habitado pelos dançarinos (daí os *toantes* fazerem sempre referência aos antepassados indígenas, aos santos católicos e aos *mestres encantados*). “Se é difícil traduzir o toré, é porque talvez ele não seja substância, mas o meio pelo qual a essência indígena se organiza. O toré não é léxico, mas (quem sabe?) uma gramática flutuante em matas encantadas” (Grünwald, 2005, p.29).

Não insistiremos no fato, já muito trabalhado pela literatura etnológica, do toré como “regime do índio do Nordeste” (Grünwald, 2005). Por tal *regime*, consideram-se o toré e outras práticas indígenas como elementos diacríticos a partir dos quais os povos da região têm afirmado, há séculos, sua indianidade e seu estatuto diferencial frente à sociedade nacional envolvente (Pacheco de Oliveira, 1999; Carvalho, 2011). Para o escopo deste texto, deve-se entender o toré e outras práticas étnico-rituais como um complexo de ações, atuações e articulações sociais que se expandem por diferentes redes, sejam estas sociais em seu sentido amplo, sejam políticas em seu sentido estrito e institucional (quando da comunicação com órgãos reguladores como a FUNAI, por exemplo), seja, ainda, como modulações de um complexo comunicacional sociocosmológico que intensifica as relações



entre indígenas e seres mais-que-humanos, tais quais os *encantados* que habitam o *território ancestral* (Alarcon, 2013, para os Tupinambá; Cardoso, 2018, para os Pataxó; Souza, 2018; Durazzo, 2019, para os Tuxá).

O entendimento desse complexo sociocosmológico confere, para os indígenas e para as análises que sobre eles são feitas, um elevado grau de inteligibilidade. Assim, toré, a dança ritual, não será apenas dança ritual, mas um elemento sempre inserido numa rede de relações significativas, sociais, humanas e mais-que-humanas, cuja indianidade se acentua a cada iteração. Haverá, também, uma condição performática e performativa fundamental de tais ações rituais: um toré dançado reforça o engajamento étnico com relação à própria performance coreográfica e ainda com o lugar em que se dança, enquanto cada verso cantado, cada *toante*, reitera os sentidos étnicos ali compartilhados e amplia as possibilidades de entendimento do mundo habitado.

Essa rede intrincada de ações e concepções rituais, sociocosmológicas, já recebeu interpretações bastante refinadas sob a perspectiva de um “complexo ritual da jurema” (Nascimento, 1994), “complexo sociocultural da jurema” (Sampaio-Silva, 1997), de um “complexo xamânico do toré” (Andrade, 2008), um “complexo ritual pankararu” (Carvalho, Reesink, 2018) e ainda de um “complexo ritual da *ciência*” (Durazzo, 2019). Em 1994, Marco Tromboni Nascimento dizia, com relação aos povos indígenas do Nordeste, que “a linguagem ritual, melhor que outras, se presta à organização política desses grupos, reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras étnicas, tanto para fora como para dentro” (Nascimento, 1994, p.37).

Práticas rituais são muitas vezes tomadas como práticas religiosas estritas, isto é, um rito definido, um procedimento sacro e espaço-temporalmente circunscrito (cf. Eliade, 1992; Bourdieu, 2008). Não obstante, algumas dinâmicas rituais, como a que descrevemos adiante, fornecem-nos elementos *performáticos* e *performativos* pelos quais compreender encontros e situações rituais em sentido ampliado. Em nosso entendimento, uma performance ritual é capaz de irromper em diferentes momentos da vida social. Ritual, portanto, surge-nos como um complexo comunicacional por meio do qual os indivíduos – e coletividades – são capazes de transacionar conhecimentos, experiências e cosmovisões. Será pertinente, dado o exposto, realizarmos uma breve revisão teórica do que embasa nosso entendimento comunicacional de performance e ritual.

Entre os termos – e temas – mais classicamente discutidos na história da antropologia, ritual é das categorias que permitem um amplo leque de compreensões, interpretações e, por isso mesmo, usos. Se Victor Turner, em 1958, compreendia ritual como “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica,

tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (2005, p.49), tal entendimento não se dava, no bojo da teoria antropológica, por falta de outras chaves de leitura que não a distinção pragmatismo/crença ou materialidade/mística.

Pelo contrário, Edmund Leach proferiria conferência alguns anos depois, em 1966, quando afirmava serem os rituais humanos sistemas de mensagens, “procedimentos que veiculam informações” (Leach, 1966, p.404, tradução nossa<sup>2</sup>). A divergência com relação à posição inicial de Turner é fundamental portanto, – e aqui não nos debruçaremos sobre o fato de Turner desenvolver, posteriormente, refinamentos teóricos e analíticos em seus trabalhos sobre performance e eventos.

Esta consideração de Leach, certamente inspirada por um estruturalismo antropológico e linguístico, antecipa formulações como as de Bauman (2004; também Bauman, Briggs, 2006), como veremos. Diz Leach: “1) No ritual, a parte verbal e a comportamental não são separáveis. 2) [...] a linguagem do ritual é enormemente condensada. 3) [existem] repetição e variação temáticas [...] que superam os ruídos de interferência ao utilizarem redundâncias múltiplas” (Leach, 1966, p.408, tradução nossa<sup>3</sup>; também Leach, 1996, p.328, sobre a equivalência entre ritual e mitologia).

A equivalência entre comunicação e comportamento, entre *palavras* e *ações*, conforme Leach, serviria para compreendermos ritual como um comportamento social compartilhado e pervasivo. Como a magia em Marcel Mauss, que se sobrepõe ao mundo dado sem dele se destacar (Mauss, 2003, p.151). Rituais não seriam apenas comportamentos formais prescritos a atividades especiais – com Turner<sup>4</sup>, mas também com Durkheim e outros (cf. Goody, 1961) – mas determinadas condições em que comportamentos sociais seriam assumidos. Ou, ainda, que análises sociais sobre determinados comportamentos poderiam assumir, conforme Mariza Peirano muito bem explicita ao tratar dos *riots* em Stanley Tambiah (Peirano, 2002).

Ainda que alguns autores basilares da área tenham destacado as condições externas da realização de rituais como sendo fundamentais para sua constituição (por exemplo, Lévi-Strauss parecia relegar aos ritos “a execução dos gestos e a manipulação dos objetos”, enquanto fazia dos mitos, das representações que estes portavam, “a via privilegiada de acesso à mente humana”, cf. Peirano, 2002, p.21), outros foram categóricos

---

<sup>2</sup> No original: “information bearing procedures”.

<sup>3</sup> No original: “In ritual, the verbal part and the behavioural part are not separable. 2) [...] language of ritual is enormously condensed. 3) [there is a] thematic repetition and variation [...] overcoming noisy interference by the use of multiple redundancy”.

<sup>4</sup> Ronald Grimes notou “a surpreendente pobreza da definição de ritual” de Turner, acima citada e nunca revista (Cavalcanti, 2012, p.109), bem como “a natureza assistemática de suas teorias de ritual” (idem), ainda que após A floresta de símbolos Turner tenha ampliado seu leque de métodos interpretativos, quer em rituais, festividades ou performances.



ao equivaler mitos e ritos, palavras e ações, eliminando de suas abordagens a antinomia acima referida.

Nesta perspectiva, Edmund Leach continua afirmando que “não é o caso de dizermos que palavras são uma coisa e o rito outra. A elocução é ela própria um ritual” (1966, p.407, tradução nossa<sup>5</sup>), nisso reforçando a perspectiva inaugurada por J. L. Austin nos anos 1950, para quem o caráter performativo da fala era ele próprio ação ilocucionária (Austin, 1965, p.99). Por outra via, de forma talvez mais nuançada, Jack Goody sugeriria inclusive uma impossibilidade de distinção entre mito e ação ritual, em sua modalidade oratória e permeada por esquecimentos e criações, como as chama – “e isso nos apresenta um quadro muito diferente do lugar do ‘mito’ naquelas culturas – não estabelecido e unitário, mas diversificado e múltiplo – e também do lugar da criatividade neles” (Goody, 2012, p.65).

Num meio de caminho, entretanto, há situações rituais que se constituem enquanto ações claramente destacadas das ações usuais, mas que se manifestam em meio a contextos extremamente cotidianos. Em termos comunicacionais, tal destaque poderia ser relacionado à noção de *evento focal* (cf. Goodwin, Duranti, 1992, p.32), em que determinados acontecimentos apresentariam, ainda de modo mais específico do que o contexto em si, condições para manifestações rituais inesperadas, por assim dizer.

No Nordeste do Brasil, em situações de intenso relacionamento dos indígenas com os entes *encantados* de sua cosmologia, por exemplo, em momentos de engajamento étnico de luta pelo território e pela asseguarção de seus direitos, observam-se irrupções rituais em contextos inicialmente não-rituais. Tais irrupções se apresentam como modos de ratificar a dimensão mais-que-humana do mundo habitado pelos indígenas, a dimensão *encantada*, diríamos, do território que os constitui (Almeida et al, 2012; Alarcon, 2013; Cardoso, 2018; Durazzo, 2019). Tais irrupções podem ocorrer de diferentes formas, desde um toré iniciado para demarcar o pertencimento étnico e a relação diacrítica de determinado encontro com não-indígenas quanto o reforço de uma indianidade intraétnica, amparada e compreendida no que já chamamos de um complexo ritual que significa e amplia o mundo habitado.

Pensar performance como poética indígena e política territorial na *autodemarkação* tuxá de D’zorobabé, assim, poderá nos auxiliar a entender não apenas a política indígena como sendo territorial, mas também sua poética – sua *poiesis*, a criação e a criatividade de um território no qual vivem desde os tempos *dos antigos*. Isso porque determinadas formas de habitação, de autodemarkação e engajamento com a territorialidade – e mesmo com as

---

<sup>5</sup> No original: “it is not the case that the words are one thing and the rite are other. The uttering of the words is itself a ritual”.

elaborações poéticas, como aqui as denominamos – evidenciam engajamentos conjuntos de autoafirmação étnica e fortalecimento dos grupos indígenas envolvidos em determinada luta (Alarcon, 2013; Cardoso, 2018; Durazzo, 2019).

“Ao texto e à estrutura de um determinado evento [passível de análise performativa], podemos revelar uma terceira forma de estrutura emergente na performance, qual seja, a estrutura social” (Bauman, 1975, p.304, tradução nossa<sup>6</sup>). E aqui, por estrutura social queremos apenas indicar o contexto sociológico, de engajamento político e *autodemarkação* territorial no qual se inserem os versos que agora analisaremos. Desse modo, o *tonte* do toré assume não a qualidade de uma estrutura – rígida, normativa, estruturalista – mas aquela qualidade de um contexto interacional em que as palavras cantadas em meio à dança lançam luzes sobre um processo performativo em torno da territorialidade vivida em D’zorobabé.

### **Performance ritual, política territorial**

Dada a conjuntura da ocupação reabilitacional do território *dos antigos* e dos atuais Tuxá, podemos retornar à ideia anunciada de uma poética indígena, política e territorial. D’zorobabé, grafia propositiva no seio de um projeto de política linguística para a revitalização do Dzubukuá (Durazzo, Vieira, 2018; Durazzo, 2019, 2021), expressa também a radicalidade que processos discursivos e enunciativos têm para o entendimento das relações com a ocupação de um território. A isso correspondem certos aspectos da performatividade discursiva (Austin, 1965) e mesmo da territorialização (Pacheco de Oliveira, 1993, p.VII) que ampliam a questão territorial para além de um sentido simplesmente fundiário. Habitar e reabitar, como observamos junto aos Tuxá em terra *dos antigos*, é ainda estabelecer pela fala e pela performance (também estético-ritual, como na dança do toré), pelo canto e pelo balanço dos maracás, um modo de significação profundo e revelador da vida indígena.

Nos primeiros meses de *autodemarkação*, uma linha de toré tuxá bastante conhecida foi pouco a pouco se reformulando, conforme a reabitação da *terra ancestral* e a frequência das performances rituais iam se adensando. Tal linha continha os versos – e aqui pedimos licença aos *mestres encantados* para reproduzi-los – “eu cheguei agora/vim da minha aldeia”. O verso “vim da minha aldeia” sempre foi bastante usado pelos Tuxá em situações de relação interétnica. Por exemplo, havendo encontro em alguma terra indígena não-tuxá,

---

<sup>6</sup> No original: “In addition to text and event structure, we may uncover a third kind of structure emergent in performance, namely, social structure”

onde diversos povos se reunissem, os Tuxá poderiam cantar esse verso para marcar diacriticamente sua presença em terra alheia, a modo de apresentação.

A mudança que observamos em campo alterou paulatinamente o segundo verso. Em lugar de “vim da minha aldeia”, após alguns meses já se ouvia o canto de forma diferente: “eu cheguei agora/nessa nova aldeia”, verso também já presente em situações prévias de contato interétnico – nos mesmos eventos com outros povos, por exemplo –, mas que graças a D’zorobabé reconfigura seu sentido. Se antes da *autodemarcação* os Tuxá cantavam “eu cheguei agora/nessa nova aldeia” para anunciar, performativa e performativamente, sua presença junto a outros povos indígenas, a partir do levantamento da aldeia D’zorobabé o segundo verso ganha novo significado: “essa nova aldeia” torna-se evidentemente a nova aldeia tuxá, e não mais as aldeias em terra alheia que por vezes eram cantadas.

Dentro da nova aldeia tuxá em D’zorobabé, então, canta-se a chegada à “nova aldeia”, criando uma realidade política ao mesmo tempo em que se a pronuncia – daí o caráter potencialmente performativo, de ato da fala, que vemos possível a partir de Austin (1965), mesmo que tal performatividade seja referencial e política (derivada da experiência social e histórica de *autodemarcação*) mais do que primariamente enunciativa. Pelo verso e pelo discurso performativo “nessa nova aldeia”, a referência imediata dos Tuxá passava a ser a nova habitação na terra *dos antigos*. Isso se mostra inclusive mais profícuo porque a nova aldeia é, em certo aspecto, uma aldeia até mais antiga: em *terra ancestral*, a nova aldeia adquire rapidamente a alcunha, ainda que não oficial – mas nem por isso menos ouvida junto aos Tuxá –, de “aldeia avó”, em contraste com a Aldeia Mãe de Rodelas.

Esta, cognominada “mãe” por ter permanecido próxima aos antigos territórios tradicionais hoje submergidos pela barragem de Itaparica, marca também o ponto de onde partiram outros grupos tuxá após o enchimento do lago – grupos que se organizaram em aldeias inicialmente nas cidades de Ibotirama/BA e Inajá/PE, mas que hoje também se encontram aldeados em cidades como Moquém do São Francisco/BA e Banzaê/BA. Apelidar a nova aldeia de “aldeia avó”, portanto, é remontar a uma *ancestralidade* ainda mais significativa, do ponto de vista político e territorial – e mesmo poético –, por remeter ao autorreconhecimento e identificação dos Tuxá atuais com relação aos antigos Rodeleiros, séculos anteriores a qualquer “destruição pela CHESF” (como os Tuxá designam a barragem de Itaparica, cf. Santos et al, 2010).

A nomenclatura de D’zorobabé como “aldeia avó” ainda enfatiza o trânsito territorial em suas múltiplas dimensões históricas, étnicas, de ocupação tradicional e também de lugar sagrado, quer pela circulação de sujeitos viventes desde antes dos tempos coloniais, quer

pela presença contemporânea de *brabios* (seus antepassados) e outras entidades cosmológicas que fazem da *terra ancestral* um espaço de *força cosmológica* indiscutível.

Observar tais formas de reabilitação, bem como as diferentes possibilidades de ocupação dos lugares e enunciações sobre eles, coloca-nos de forma bastante situada em algo que aqui chamamos poética. Essas formas de reabilitação alteram inclusive as formas de relação cotidiana, de enunciação, de afirmação daquilo que se vive, de onde se vive e de como se vive o lugar. Em suma, de como as pessoas se relacionam entre si, e como contextualizam o próprio ambiente que conjuntamente constroem – *autodemarkam* e *retomam*, para usar duas expressões de profundo significado semântico e político nos casos indígenas (Costa, 2011).

Existe uma *força* naquele lugar, por D'zorobabé ser terra *dos antigos*, secularmente ocupada, *terra ancestral* que mobiliza um tipo de performance ritual e sensibilidade cosmológica ímpares. Construir uma nova aldeia em terra *dos antigos*, onde os *brabios* permanecem e onde os viventes começam a reabitar, é acontecimento que oferece inúmeras oportunidades para um entendimento sobre modos de vida indígenas – e dos processos sempre mutáveis e moventes desses modos de viver.

Em certa ocasião, de volta à Aldeia Mãe depois de alguns dias consecutivos em D'zorobabé, presenciei uma linha de toré sendo cantada por alguns Tuxá na praça central. O contexto ainda era interétnico, pois essa reunião na Aldeia Mãe fora organizada para receber um grupo de pesquisadores da Universidade de Brasília (UnB) que estava viajando pelo Submédio São Francisco para investigar os modos pelos quais comunidades tradicionais e indígenas vinham lidando com questões relacionadas às mudanças climáticas e à desertificação a elas associadas. O que nos interessa, entretanto – e a situação social interétnica talvez amplifique tal compreensão – é uma variação poética observada num dos versos do toré, que ratificava o pertencimento étnico daqueles Tuxá num processo político de apresentação pública (dados os visitantes de Brasília) ao mesmo tempo que desdobrava o sentido histórico da territorialidade tuxá devido à *autodemarkação* de D'zorobabé.

O índio que *tirava a linha*, isto é, que a puxava para que os demais acompanhassem, pronunciou o *toante* que aqui apresentamos: “eu cheguei agora...”. Entretanto, o fazia com o segundo verso ainda mais alterado. Em vez de “eu cheguei agora/nesta nova aldeia”, o puxador assim cantou: “eu cheguei agora/*vim da nova aldeia*”. Ou seja, também havia saído de D'zorobabé e chegado novamente à Aldeia Mãe. Mas, no fundo do vozerio que acompanhava, ouvi uma voz jovem alterar inclusive esta alteração. O menino – que sabemos ser bastante envolvido com a ritualidade e as práticas religiosas da *ciência* tuxá – cantou como segue: “eu cheguei agora/*vim da velha aldeia*.”

Se considerarmos o que Bauman e Briggs (2006) nos estimulam a pensar com relação à criatividade poética de enunciados como o do toré aqui descrito, talvez vislumbremos um caminho para pensar política, poética e outras formas de ação social de maneira interligada. Como dizem os autores:

a poética tem sido freqüentemente marginalizada por antropólogos e lingüistas que crêem que os usos estéticos da linguagem são meramente parasitários de áreas “centrais” da lingüística, como a fonologia, sintaxe e semântica, ou de campos da antropologia como a economia e a organização social.” (Bauman, Briggs, 2006, p.187).

Quando o situamos em seu contexto social, político e histórico – para não dizer do complexo ritual da *ciência* que ampara o toré – o verso alterado no exemplo acima reforça uma realidade performativa única. Por meio da derivação para o verso “vim da velha aldeia”, a *autodemarkação*, ação política carregada de sentido e mobilizadora de inúmeras relações sociais (Souza, 2018; Durazzo, 2019), ganha uma dimensão de performatividade explícita.

Ao “tomar os atores [*performers*] e membros da audiência não como simplesmente fontes de dados, mas como parceiros intelectuais que podem fazer contribuições teóricas substanciais” (Bauman, Briggs, 2006, p.190), avançamos o entendimento sobre um complexo ritual como o indicado. O papel da criatividade e da inovação derivativa, que pouco acima chamamos de poética, é expediente há muito observado pela literatura etnológica com relação aos repertórios musicais e performáticos no Nordeste (Pereira, 2005, 2011; Albuquerque, 2005; Herbeta, 2006; Durazzo, 2019). O que aqui surge como um enfoque talvez inusual, se não inovador, é a percepção do próprio pesquisador como audiência acústica a partir da qual processos poéticos ganham inscrição em texto.

### **Considerações finais**

Pelo descrito, bem como pela conjuntura sociopolítica e ritual introduzida anteriormente, percebemos como a variação do *toante* tuxá contribui para o adensamento de distintas frentes de engajamento étnico. Por um lado, a performance coreográfica do toré na Aldeia Mãe cataliza um momento de manifestação profundamente indígena. Ao mesmo tempo, sendo toré realizado em meio ao processo dinâmico de *autodemarkação*, manifesta também sentimentos coletivos de uma territorialidade vivida, experimentada temporalmente e reavivada pela própria reabitação de D’zorobabé. Por fim, resta-nos frisar que a observação participante, nos termos de Malinowski (2002), permitiu-nos acompanhar um processo poético a partir da audiência significativa de um *toante* em alteração.

Essa dinâmica de observação permite pensarmos a partir de chaves analíticas também dinâmicas, em que as múltiplas inter-relações (entre evento focal e contexto, presente e experiência histórica, inovação individual e tradição coletiva etc) compõem um quadro sempre ampliado de possibilidades, significados e novos sentidos sociais com relação àquilo que se faz e que se fala. Como nos recordam Bauman e Briggs:

A poética e a política da etnografia são iluminadas pela poética e pela política do discurso dentro das comunidades sobre as quais e dentro das quais nós escrevemos. Nossos diálogos com nossos interlocutores etnográficos estão dialeticamente relacionados aos seus diálogos entre si e aos nossos diálogos quando retornamos às nossas casas. Análises orientadas pela performance estão, então, bem posicionadas para continuar a missão crítica sobre a qual foram fundadas, testando nossas próprias concepções da linguagem e nossa própria prática acadêmica, ao buscar compreender o papel da linguagem e da poética na vida social das culturas do mundo. (Bauman, Briggs, 2006, p.216).

Enquanto o toré na Aldeia Mãe ressignificava a chegada dos índios *desde a nova aldeia tuxá*, pelo menos uma voz nos fazia lembrar que, afinal, os índios retornavam de *uma velha aldeia*. Poética e política territoriais, polifônicas e polissêmicas, a nos recordar que os modos de habitar o mundo são vários, e os modos de falar sobre eles também viscejam sob condições favoráveis – por vezes, mesmo em condições adversas. E, segundo os Tuxá de Rodelas, descendentes dos antigos Rodeleiros, *autodemarkar seu território ancestral* é condição favorável, vital e mobilizadora de uma nova luta preche de futuro, mas sempre ancorada em sua experiência histórica.

## Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **RURIS**, volume 7, número 1, p. 99-126, Mar. 2013.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre. **O Torécoco**: a construção do repertório musical tradicional dos índios Kapinawá de Mina Grande – PE. Campina Grande: Programa de Pós-graduação em Sociologia/Universidade Federal de Campina Grande, 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de; et al (org.) **Nova Cartografia Social dos Povos Tradicionais do Brasil**: Xukuru do Ororubá - PE. Manaus: UEA Edições, 2012.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no



submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas, 2008.

AUSTIN, John L. **How to do things with words**. New York: New York Press, 1965.

BAUMAN, Richard. Verbal art as performance. **American Anthropologist**, New Series, Vol. 77, N. 2, pp. 290-311, Jun. 1975.

BAUMAN, Richard. **A world of others' words**: cross-cultural perspectives on intertextuality. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. Poética e Performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social. **Ilha** v.8, números 1 e 2. Florianópolis: UFSC. Janeiro a dezembro de 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. Tradução de Sergio Miceli, Mary Amazonas Leite de Barros, Afrânio Catani, Denice Barbara Catani, Paula Montero, José Carlos Durand. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2008.

CABRAL NASSER, Elizabeth Mafra. **Sociedade Tuxá**. Salvador: Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas/Universidade Federal da Bahia, 1975. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas).

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe**: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário de. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRRN, 2011

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. São Paulo, n. 87, p. 71-104, 3/2018.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 103-131, Junho 2012. Disponível em: <http://ref.scielo.org/fbfpw2>. Acesso em: 22 Abr. 2020.

COSTA, Suzane Lima. Das escrições às escrituras indígenas: exercícios de inestética. **Anais do XII Congresso Internacional da ABRALIC**: Centro, Centros – Ética, Estética. Curitiba, julho de 2011.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **Quando a terra sair**: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Brasília: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Universidade de Brasília, 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

DURAZZO, Leandro. **Cosmopolíticas Tuxá**: conhecimentos, ritual e educação a

partir da autodemarcação de Dzorobabé. Natal: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

DURAZZO, Leandro. “A garantia do seguimento indígena: ciência ritual, rede proká e revitalização linguística no Submédio São Francisco.” **Policromias** – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, 6(2), 423-462, 2021.

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Política linguística, educação indígena e a “ciência” do índio entre os Tuxá de Rodelas-BA. CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA, 18, **Anais** [...]. Florianópolis: IUAES, 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FONSECA, João Justiano. **Rodelas: Curraleiros, Índios e Missionários** história. Salvador: Microtextos Edições Gráficas, 1996.

GALINDO, Marcos. **O Governo das Almas: A expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798**. Tese de Doutorado, Leiden University, 2004.

GOMES, Jussara Vieira. **Relatório sobre os índios Tuxá** (Rodelas, Bahia). Rio de Janeiro: FUNAI/Museu do Índio, 1986.

GOODY, Jack. Religion and ritual: the definitional problem. **The British Journal of Sociology**, Vol. 12, No. 2, pp. 142-164, Jun. 1961.

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOODWIN, Charles; DURANTI, Alessandro (ed.). **Rethinking context: language as an interactive phenomenon**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. **A “idioma” dos índios Kalankó: por uma etnografia da música no Alto-Sertão alagoano**. Florianópolis: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

LEACH, Edmund. Ritualization in man in relation to conceptual and social development. **Philosophical Transactions of the Royal Society**, London, 251, 1966, p. 247-526. Disponível em: <https://doi.org/10.1098/rstb.1966.0026>. Acesso em: 22 Abr. 2020.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos na Alta Birmânia**. Tradução de Geraldo Gerson de Sousa, Antonio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western Pacific: an account of native**

enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge, 2002.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri**. Salvador: Programa de Pós-graduação em Sociologia/Universidade Federal da Bahia, 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia).

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A viagem da volta. (I-VIII). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; LEITE, Jurandir C. F. (orgs.). **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEIRANO, Mariza. **Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance**. Brasília: UnB, 2006.

PEREIRA, Edmundo. Benditos, toantes e sambas de coco: notas para uma antropologia da música entre os Kapinawá de Mina Grande. In: GRÜNEWALD, Rodrigo. **Toré: regime encantado dos índios do Nordeste**. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

PEREIRA, Edmundo. Música indígena, música sertaneja: notas para uma antropologia da música entre os Índios do Nordeste brasileiro. **TRANS – Revista Transcultural de Música**, 15, p. 1-26, 2011. Disponível em: [https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/trans\\_15\\_21\\_Pereira.pdf](https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/trans_15_21_Pereira.pdf). Acesso em: 15 de fev. de 2019.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. **Tuxá: índios do Nordeste**. São Paulo: Annablume, 1997.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas**. Niterói: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Universidade Federal Fluminense, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

SANTOS, Juracy Marques dos. **Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil**. Salvador: Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/Universidade Federal da Bahia, 2008. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade).

SANTOS, Juracy Marques dos et al. **Cartografia Social dos Povos e**

**Comunidades Tradicionais do Brasil:** Tuxá de Rodelas. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? **O Percevejo** n.12, UNIRIO, 2004.

SCHIEFFELIN, Edward L. Performance and the Cultural Construction of reality. **American Ethnologist**, Vol. 12 N. 4, 1985.

SOUZA, André Luís Oliveira Oliveira Pereira de Souza. **Ecologia sonora indígena:** uma cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas. Juazeiro: Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental/Universidade do Estado da Bahia, 2018. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental).

TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre:** the human seriousness of play. New York: PAJ Publications, 1982.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos:** aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

VIEIRA, José Glebson; AMOROSO, Marta; VIEGAS, Susana de Matos. Apresentação: Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 58, n. 1, p. 9-29, 2015.

## **Leandro Durazzo**

Tradutor e doutor em Antropologia Social (UFRN). Membro dos grupos de pesquisa Opará (UNEB), Macondo (UFRPE) e Etapa (UFRN). E-mail: leandrodurazzo@gmail.com.