

A PRODUÇÃO DA ALTERIDADE: O TORÉ COMO CÓDIGO DAS CONVERSÕES MISSIONÁRIAS E INDÍGENAS.

José Maurício PA Arruti

Poucos colocarão em causa o papel fundamental que a igreja católica desempenhou nas etnogêneses indígenas ocorridas no Nordeste brasileiro ao longo de todo o século XX – e que se prolongam pelo século XXI. Etnogênese é o processo de auto-atribuição do rótulo de índios por grupos que, até determinado momento, eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos. No caso do Nordeste, tais grupos desapareceram dos registros oficiais por volta dos anos de 1870, depois terem as antigas Missões – que lhes haviam reunido e reduzido, mas que então lhes serviam como a última garantia contra o avanço dos fazendeiros e das cidades sobre suas terras – desarticuladas e suas terras arrecadadas aos “próprios nacionais”. No plano local eles foram dispersos ou, ao contrário, acuados em pequenos trechos de seus antigos territórios, passando a ser proibidos de exercerem algumas das práticas que lhes distinguiam. Entre essas proibições figura, em especial, o exercício do Toré que, como ocorreu com as práticas religiosas africanas ou tomadas como tais - o jongo, a cabula, o tambor, entre outras – foi criminalizada e perseguida. As etnogêneses correspondem, portanto, aos “ressurgimentos”, “emergências” ou “viagens da volta” que esses grupos, seus descendentes e outros que veêm neles seus ancestrais, passam a operar a partir dos anos de 1920 e 1970, reivindicando junto ao órgão indigenista oficial o reconhecimento negado 50 ou 100 anos antes. E, a pesar do papel da igreja

católica nesse processo ter sido, como dizíamos, crucial, ele ainda não foi matéria de análise sistemática nem dos antropólogos interessados nos grupos indígenas da região, nem dos pesquisadores voltados ao estudo da atuação das missões cristãs em áreas indígenas.

Este artigo busca, de uma forma bastante limitada - etnográfica e monográfica - cobrir essa lacuna, mas também dialogar com ela. Partiremos justamente da hipótese mais ampla - que se desdobrará em outras - que essa desatenção deve-se à forma problemática pela qual essa relação nos apresenta a questão da alteridade. Ainda que - ou justamente porque - a alteridade, em si mesma, seja fundadora do empreendimento antropológico, ela costuma se apresentar como um suposto de suas análises, um objeto dado, mais do que algo sobre o qual se deveria investir como problemática. No entanto, a etnografia das situações de contato, interação, guerra, comércio ou diálogo, enfim, das situações de troca e mediação intersocietária e intercultural, nos permitem sugerir uma abordagem da alteridade também enquanto artefato, tanto cognitivo quanto social e material. Com isso a alteridade se nos apresentaria não só como evidência, mas também como objeto cujo processo de produção e negociação social devem ser tomados como problemático. É no terreno desta problemática - assim como em diálogo com uma concepção do empreendimento missionário que o toma como processo, menos que como oposição entre entidades abstratas¹ - que situamos esse ensaio, investindo-o sobre três planos ou vieses da produção cognitiva e social da alteridade: a produção do outro pelos missionários, pelos nativos e, finalmente, pela antropologia - inevitavelmente informada pelas concepções elaboradas e postas em circulação por esses agentes. Mercado de alteridades.

Com base nesse programa, realizaremos uma releitura do material etnográfico de minha tese de doutorado (Arruti, 2002), relativo à ação missionária na etnogênese xocó (Porto da Folha - SE). Buscando apreendê-la enquanto produção de significados e compreensões que orientam práticas em diferentes níveis e ordens de relações sociais e culturais (Barth, 2000), o texto está organizado em três partes, pensadas como uma progressiva aproximação de escalas do nosso objeto. Na primeira, apresentaremos um esboço muito sintético do fenômeno das etnogêneses ocorridas no nordeste brasileiro ao longo do século passado, que define o cenário no qual se desenvolve a situação que

¹ Concepção que serve de proposição central a esta coletânea, exposta no texto de Montero (neste volume), à qual devemos acrescentar, desde já, uma segunda, da mesma autora, que afirma a ação missionária contemporânea marcada, no plano da produção simbólica, pela substituição de uma gramática do religioso por uma gramática da cultura, na qual o código da salvação deixa de estar voltado ao espiritual (salvação da alma) para voltar-se ao cultural (resgate das tradições).

analisaremos. Esboçado esse cenário mais amplo passamos ao material etnográfico relativo à constituição, às características e às transformações que marcaram a ação missionária no estado de Sergipe, para em seguida, em continuidade com essa descrição, analisarmos suas implicações sobre o processo de identificação étnica dos xocó, da Ilha de São Pedro. As duas últimas partes, porém, também podem ser lidas de uma outra forma: como uma seqüência de quatro “conversões”, nas quais experimentaremos ambigüidade ou plurivocalidade que a idéia de conversão pode assumir, seja como mudança religiosa ou revelação mística, seja como mudança cultural ou passagem entre diferentes códigos.

Nordeste: etnogêneses indígenas

Uma interpretação geral do processo de emergências, que se inicia nas décadas de 1930 e 40, foi proposta em oportunidades anteriores (Arruti, 1995 e 1999) e complementada mais tarde, com uma primeira visão de conjunto das emergências pós anos 70 (Arruti, 2000 e 2002). Nesse tópico apresentaremos apenas um resumo da interpretação desses dois ciclos de etnogêneses indígenas ocorridas no Nordeste, como forma de esboçar o cenário contra o qual a análise etnográfica a seguir deve ser lida. Neste cenário ganha destaque o papel estratégico desempenhado pelo Toré como a materialização de uma “religião indígena”.

Para se ter ma dimensão do que significaram as etnogêneses nordestinas, é preciso lembrar que no século XVIII a região contava com mais de 60 aldeamentos, compostos por cerca de 27 nações indígenas (Dantas et alii, 1992) e que todos esses aldeamentos foram oficialmente extintas até às vésperas de 1880. Depois de pouco mais de meio século “extintos” – tempo longo, mas que foi possível ser vivido por uma mesma geração, que serviu de ligação entre as duas épocas – tais grupos, ou seus “remanescentes”, começaram a reivindicar o seu re-conhecimento oficial como indígenas, tendo por principal objetivo, ao menos inicialmente, a garantia ou reconquista das terras dos antigos aldeamentos. Isso representou uma inversão não só das expectativas criadas por uma visão evolucionista do processo de civilização dos sertões, como também das práticas e estratégias do órgão indigenista.

Em meados dos anos de 1920, o órgão indigenista oficial (inicialmente Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILT, depois apenas SPI) passou a atuar no Nordeste por força do reconhecimento, pensado como excepcional, de um grupo que lhe foi apresentado pelo pe. Alfredo Pinto Damaso, de Águas Bellas (PE). Os índios Carnijó constituíam o único grupo na região que mantinha evidentes sinais

diacríticos com relação aos regionais: falavam o Iatê, tinham rituais proibidos aos de fora e restringiam a absorção de “brancos” em sua comunidade, seja por adoção ou por casamento. Essa excepcionalidade era o que justificava que o órgão se desviasse de seus objetivos prioritários, voltados à abertura das fronteiras ao norte e oeste do país, para voltar-se a uma região de antiga colonização.

O reconhecimento oficial deste grupo – sob o etnônimo de Fulni-ô – e as conseqüências da “proteção oficial” – interrupção das violências por parte dos grileiros e acesso a bens materiais, como ferramentas, sementes e benfeitorias – repercutiu sobre toda a região, despertando o interesse de uma série de outras comunidades de cablocos. Deflagrava-se o primeiro ciclo de etnogêneses. Uma lista crescente de comunidades caboclas descendentes de antigas populações aldeadas, com as quais os Fulni-ô mantinham laços rituais e de parentesco, passaram a apresentar suas próprias demandas pelo reconhecimento oficial como indígenas, a fim de alcançarem a mesma “proteção”. Assim, nos anos 30, o órgão indigenista reconheceria outros três grupos de “remanescentes indígenas” e, na década seguinte, outros oito.

Vejamos, sumariamente, alguns dos circuitos percorridos nesse processo. Primeiro, foi por meio de suas visitas aos Fulni-ô (AL), realizadas a convite do pe. Damaso, que o antropólogo Carlos Estevão entrou em contato com os Pankararu (PE) e com os Xukuru-Kariri (AL). Os Pankararu, por sua vez, mediarão por conta própria o contato do SPI com os Kambiwá (Serra Negra - PE, local de refúgio das “guerras justas”) e com os “índios rodela” (reconhecidos como Tuxá - BA), que, em seguida, fariam eles mesmos a ponte entre o órgão indigenista e os Trucá (PE). Na década seguinte, foi novamente por intermédio daquele padre que o SPI se estabeleceu em Porto Real do Colégio (AL), reunindo nele os remanescentes do aldeamento da Ilha de São Pedro de Porto da Folha (SE), que haviam migrado para o antigo aldeamento Cariri, assim como os remanescentes deste aldeamento, que ocupavam precariamente parte das antigas terras da missão, dando origem à etnia mista dos Kariri-Xocó (AL). Todas essas passagens do órgão indigenista de um grupo ao outro, foram viabilizadas pelas relações previamente existentes entre suas populações. Tais etnogêneses surgem, portanto, a partir de um circuito prévio de trocas tradicionais entre os grupos da região, que têm como eixo o rio São Francisco e como precedente as viagens entre antigos aldeamentos.

Essas viagens sempre foram classificadas e combatidas pelos missionários como “fugas”, mas a primeira hipótese com a qual trabalhamos é que tais viagens desempenharam funções mais amplas e complexas para os próprios aldeados, associadas

que estavam às trocas matrimoniais e ao exercício de um calendário ritual. Muito mais que caminhos de fuga, as viagens desenhariam circuitos de trocas sociais e contituiriam fluxos de informação. A contra-face dessa hipótese é a de que, no início do século XX, tais circuitos ganhariam novos significados, ao servirem a trocas de outra natureza e afluxos de informação especificamente voltados à transmissão de um novo conhecimento, relativo à política estatal voltada para os “índios”. As etnogêneses operam, assim, uma espécie de sobrecodificação daqueles circuitos e redes sociais.

Inicialmente, essas redes têm dois nós fundamentais: um padre, Alfredo Damaso, e um antropólogo, Carlos Estevão. Enquanto o padre estabelecia a ponte entre os índios e o órgão indigenista, o antropólogo produzia as primeiras descrições etnológicas dos “remanescentes” Fulni-ô e Pankararu, sugerindo a existência de um “círculo ritual” (idéia muito próxima a de “área cultural”) que contemplava não só esses dois grupos, mas também outros que ele já relacionava numa lista que fazia questão de deixar em aberto. Essa descrição seria a legitimação científica que sustentaria o avanço da atuação do órgão indigenista na região. Tal descrição, assim como a natureza de sua elasticidade, como veremos, estavam diretamente associados ao exercício do Toré.

Esse primeiro ciclo se esgota no início da década de 1940, como se a rede das emergências tivesse coberto todas as relações desenhadas pelo circuito de trocas que lhe dava sustentação (social e etnológica). Quando o fenômeno é reeditado, quase três décadas depois (quatro novos grupos entre 1977 e 1979, quatorze na década de 1980 e pelo menos dez nos anos 90²), não só o volume e o ritmo dessas emergências são alterados. O próprio padrão que elas desenham é outro, não estando mais ligadas necessariamente nem às terras de antigos aldeamentos, nem à sobrecodificação de uma rede anterior de trocas rituais e de parentesco. E aqui têm lugar nossa segunda hipótese de trabalho: tais mudanças estariam relacionadas à mudança do tipo de vínculo que tece essas novas redes sociais, resultado da constituição de um campo indigenista no Brasil, que reverbera sobre a região Nordeste e que tem como um dos seus principais atores a igreja católica.

A Declaração de Barbados (1971) teve forte repercussão no interior da Igreja Católica, levando à uma atenção diferenciada das dioceses sobre o tema, à criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e à realização das diversas Assembléias

² Existem informações sobre demandas de um número indeterminado de grupos que ainda não foram devidamente registradas pela FUNAI, a maior parte delas no estado do Ceará, onde uma lista recente, divulgada pelo próprio movimento indígena, aponta 23 grupos, dos quais apenas 4 são oficialmente reconhecidos e 6 têm processo de reconhecimento em curso no órgão.

Indígenas que marcam o período, que serviram de base a um trabalho de formação política de lideranças indígenas. Tudo isso levou à sensibilização de setores mais amplos da sociedade civil para o tema, como as instituições de pesquisa, os museus, políticos profissionais, imprensa etc³. No lugar de uns poucos mediadores que atuavam por meio de redes de relações pessoais nas décadas de 1930 e 40 (ou, mesmo quando estas redes eram institucionais, por meio da mobilização de posições e nomes), surge um campo de profissionais que representam projetos coletivos e conexões de uma rede que ultrapassa o plano regional e nacional para alcançar o global, de onde também traz conceitos, demandas, pautas e padrões de organização.

Associada a todas essas diferenças, como dissemos, os próprios grupos em etnogênese já não encontram um mesmo padrão. Alguns ainda se apresentam como remanescentes de antigos aldeamentos, reivindicando suas terras com base em uma legitimidade documental (Xocó - SE e Tremembé - CE), mas outros sustentavam suas demandas em vínculos não territoriais, mas apenas genealógicos e rituais com grupos já plenamente legitimados (as chamadas “pontas de rama” Pankararu, como os Pankararé, Kantaruré e Pankaru - BA, Jeripancó - PE, Kalancó e Karuazu - AL, além dos Pankararu da favela Real Parque - SP e do Vale do Jetitinhonha - MG). Finalmente, existiram aqueles que surgiram por meio da reconfiguração étnica de grupos fracionados por deslocamentos territoriais forçados ou em função de rupturas faccionais. Todas essas diferenças nos permitem trabalhar com a idéia de um segundo ciclo de emergências, marcado por novos padrões de etnogênese e por diferentes tipos de “emergentes”.

Um elemento, no entanto, é constante ao longo dos dois ciclos de emergências e entre todos os grupos, por maiores que sejam suas variações: a presença do Toré. Ritual – ou “brincadeira de índio”, como os próprios indígenas o chamam – o Toré consiste em uma dança coletiva que pode contar com um número indefinido de participantes, que se apresentam em parte pintados de branco, segundo motivos gráficos muito simples e em parte (nesse caso, apenas os homens) mascarados. A máscara e, mais amplamente, as saia (ambas feitas de fibra de croá) e o próprio dançarino, incorporado por um Encantado, formam um conjunto denominado Praiá. Um conjunto de Praiás forma um “batalhão”, que faz parte de um mesmo “terreiro” e fica sob a guarda de um xamã, designado como

³ Tais efeitos se manifestam também por meio da criação de novas entidades indigenistas não governamentais e não confessionais, como a Associação de Apoio ao Índio (ANAÍ) e a Comissão Pró-Índio (CPI), respectivamente nos anos de 1977 e 1978, como entidades de representação nacional, operando por meio de escritórios autônomos em vários estados (Santos, 1989: 33-49).

“zelador”. Cada Praiá corresponde a um Encantado do panteão daquele terreiro e a soma destes forma o panteão da “aldeia” (o próprio grupo étnico). (Arruti, 1996)

Os Encantados são seres históricos, cuja gênese está no “encantamento” de algum índio de valor. “Encantar-se” está em oposição a morrer e, por isso, ao menos entre os Pankararu de Brejo dos Padres (PE), isso serve como uma diferenciação fundamental com relação à “religião dos pretos”, cujo culto é dirigido aos ancestrais mortos. Alguns dos elementos fundamentais desse sistema religioso: os Encantados (e mesmo a sua forma de “encantamento”) são de natureza histórica (ele é “descoberto”) e singularizante (constituem um “segredo da aldeia”). Foram um conhecimento reservado que caracteriza a própria personalidade do grupo e o institui tanto como único (particularidade étnica), quanto como indígena (generalidade categórica). Além disso, a descoberta do segredo está relacionada a um investimento místico por parte do xamã que pode tanto ampliar o panteão (e o poder) da sua aldeia quanto instituir uma aldeia (unidade social e religiosa) nova, dando origem a um panteão que crescerá e se fortalecerá por meio do exercício do segredo, na descoberta de novos Encantados.

Esta descoberta se opera quase sempre por meio de uma anunciação xamânica, materializada na forma de uma “semente”⁴. A semente é mais um elemento do conjunto de metáforas da emergência, ao lado do “tronco velho”, das “pontas de rama” e dos “enxames” e têm a particularidade de possuírem, em si mesmas, a capacidade de multiplicação. De cada semente revelada ao zelador pode-se “descobrir” um grande número de Encantados (os Pankararu precisam esse número em vinte e cinco). Cada semente (ou “segredo”) permite a composição de um panteão inteiro. Assim, chegamos à nossa terceira hipótese de trabalho: tanto o sistema religioso, quanto a mecânica das emergências étnicas parecem corresponder a um mesmo código, o Toré. Desenvolveremos mais extensamente essa nossa última hipótese.

O Toré desempenha diversos papéis complementares: ao lado do papel de objeto etnológico da legitimação científica da presença do SPI na região, definida a partir dos trabalhos de Carlos Estevão, também desempenha o importante papel de fornecer a mística da etnicidade ou fundamento mítico-ritual do processo de etnogênese. Diretamente articulado a esses dois papéis, o Toré também viria a desempenhar outros dois: de

⁴ De fato, o que ocorre é o xamã despertar de um sonho com o Encantado e descobrir em sua casa (em geral ao lado de sua cama) uma grande semente onde ele reconhece a mesma imagem do sonho. Essa semente é depositada em um vaso de barro e enterrada no terreiro de seu exercício ritual, em posição só conhecida por ele (outro segredo).

expressão obrigatória da indianidade (para o órgão indigenista) e de máquina de guerra na luta por reconhecimento (para as lideranças indígenas)⁵.

Na falta de outros sinais diacríticos facilmente apreensíveis pela burocracia indigenista, o Toré foi transformado em um item chave do reconhecimento oficial dos grupos da região, mas não só. A passagem de item chave à item obrigatório, no entanto, dependeu apenas de um simples deslocamento, produzido pela natureza tanto burocrática quanto militarizada do órgão indigenista. Essa obrigatoriedade chegou a se traduzir em uma exigência prática da atuação do órgão que, tendo reconhecido grupos como indígenas a partir de outras inferências (ou interesses), exigia que os que não realizassem o Toré, passassem a realizá-lo, como um mecanismo de “tomada de consciência” de sua indianidade. Assim, ele era incorporado ao rito mais largo que marcava a criação de espaços tutelares - isto é, as áreas indígenas - junto com o hastear da bandeira e cantar o hino nacional. O curioso nesse ponto, é perceber como a sugestão etnológica operou como uma profecia que se realizou a si mesma: a partir da sugestão do antropólogo sobre a existência de um padrão cultural comum aos grupos da região, o órgão indigenista tornou-o critério de reconhecimento e, mais, traço que seria generalizado por força de sua própria presença. Com isso trabalhou para a sua implantação e expansão, consolidando ou simplesmente criando, na prática, aquilo que era apenas uma hipótese etnológica.

Finalmente, o Toré exerceu também o papel de uma verdadeira máquina de guerra para os grupos indígenas emergentes no contexto dos conflitos fundiários e da contestação de sua legitimidade histórica e cultural à terra. A sua realização passou a representar um momento necessário da mobilização política e um dos elementos de constituíam o pacote de informações que um grupo passava à outro grupo de parentes, junto com os nomes de certos mediadores e funcionários e certos padrões organizativos, tais como os implicados na criação dos cargos de “capitão”, cacique e pajé. Assim, surge um novo circuito de intercâmbios, mas agora explicitamente destinados a ensinar e adaptar o conhecimento ritual e cosmológico do Toré, assim como surgem especialistas no interior de alguns grupos antigos, capazes de “levantar” novas aldeias a partir de uma combinação de conhecimentos místicos (relativos ao Toré) e burocráticos (relativos à FUNAI). Isso fez com que, em algumas situações, nas quais a realização do Toré era expressamente proibida pelos proprietários vizinhos ou pelas autoridades policiais e administrativas, a sua realização se convertesse em um exercício de desafio explícito à ordem vigente.

⁵ Essa descrição é desenvolvida mais extensamente em outro local (Arruti, 1999 - 2a. ed. 2004).

Todo esse processo de emergências presta-se a ser lido como um rico processo de conversão de códigos. As redes de trocas de parentesco e rituais entre antigos aldeamentos (ou entre as populações que ainda mantinham vínculos memoriais com estes), assim como um dos elementos do complexo mítico-ritual dessa mesma população, são relidos (e operados) por meio dos códigos próprios à descrição etnológica, à atuação da igreja e ao exercício burocrático-estatal.

Nossa sugestão, portanto, é a de que o Toré em especial, dado o seu lugar central nessas recodificações (legitimação etnológica, fundamento mítico-ritual da etnogênese, expressão obrigatória da indianidade e máquina de guerra), passou a funcionar ele mesmo como um código, no sentido mais comum que lhe empresta a teoria da comunicação: meio pelo qual as informações podem ser convertidas, de maneira convencional e reversível, de um contexto (lingüístico ou social) para o outro. É com base nessas hipóteses que buscaremos avançar no tema da produção da alteridade, tendo por objeto a atuação missionária nos processos de etnogênese, por campo empírico o processo de identificação xocó e por chave interpretativa a multivocalidade da conversão.

Sertão sergipano: ação missionária

Passemos agora à constituição, às características e às transformações que marcaram a ação missionária no estado de Sergipe. Desde a década de 1950 a atuação da Igreja Católica havia desempenhado um importante papel na organização sindical dos trabalhadores rurais da Zona da Mata nordestina. Em concorrência com as ligas camponesas, os “sindicatos dos padres”, como eram conhecidos, tiveram o papel de promover ações de desobediência que foram fundamentais no alargamento das margens de negociação dos “sindicatos legalistas”. O sertão nordestino, porém, permaneceu à margem desse movimento até o início dos anos 70, quando a atuação militante da Igreja foi atraída para aí pelos impactos sociais resultantes da implantação dos grandes projetos ao longo do São Francisco, mas também pelo crescimento de um campo indigenista.

Criada em 1960, cobrindo 25 municípios, a diocese de Própria foi o palco dos acontecimentos que nos interessam aqui. Sua atuação, muito tímida senão nula nos conflitos fundiários que se esboçavam seja no litoral, seja no sertão, a partir de meados de 1970 sofreria uma radical inflexão, traduzida por seus próprios atores em termos muito próximos ao de uma conversão.

Primera conversão: do ópio à pólvora

A partir de meados dos anos de 1970, o agravamento do confronto entre a

população local e os grandes empreendimentos econômicos na região e as mudanças na composição da equipe de missionários diocesanos desembocariam em um amplo processo de mobilização das comunidades camponesas e ribeirinhas da região, entre elas, a dos caboclos da Caiçara, remanescentes do aldeamento da Ilha de São Pedro. Uma situação em especial foi usada para marcar, de forma tão sintética quanto alegórica (portanto mítica) esse momento de inflexão: a descoberta da palavra do povo, pelo bispo de propriá em um conflito entre a CODEVASF (criada em 1974) e trabalhadores rurais no chamado projeto Betume.

Com as mudanças no regime de águas do São Francisco decorrentes das obras para a implantação das usinas hidroelétricas de Paulo Afonso e Sobradinho, a prioridade da ação governamental para a região, atribuição da CODEVASF, passou a estar na implementação de projetos de modernização das áreas de várzeas inundáveis do Baixo São Francisco. As várzeas, onde se concentravam milhares de famílias de pequenos proprietários e meeiros dedicados ao plantio do arroz, foram extintas e seus moradores foram deslocados para diversos projetos de irrigação, que os submeteram a um projeto de modernização forçada, cujo objetivo era dobrar a produtividade local de arroz (Aragão, 1997). Essa intervenção, que era o desdobramento e extensão dos mega-projetos hidrelétricos, repercutiu diretamente sobre as cooperativas de trabalhadores para as quais a atuação da igreja havia contribuído, retirando-lhes toda a autonomia, além de criar novos empecilhos para a regularização de suas terras (Lopes, Alves, Silva e Martins, 1997).

Inicialmente, em função de suas promessas de abundância de empregos e de produção, tais projetos tiveram todo o apoio do bispo de Propriá. Mas em pouco tempo esse apoio seria progressivamente abalado pelos sucessivos erros e fracassos da iniciativa, que resultaram em diversos desastres sociais. O valor das desapropriações realizadas nas margens alagadas dos rios foi considerado injusto e mesmo insuficiente para permitir a reconstrução da vida das famílias deslocadas; houve um aumento instantâneo do desemprego e da migração; as cidades do interior ficaram sem o abastecimento de água previsto; a população ribeirinha ficou sem trabalho e sem peixe, base de sua alimentação; o treinamento dos assentados no sistema de irrigação foi falho; problemas de engenharia levaram ao rompimento de diques e à perda da produção dos assentados etc. (Aragão, 1997). Além disso, o assentamento não atingiu igualmente a todos os desalojados, porque a CODEVASF estabeleceu requisitos discriminatórios para a concessão das reparações, como, por exemplo, o nível de escolaridade dos trabalhadores. (Souza, Malheiros e Silva, 1996)

Foi a partir dos conflitos desenhados nesse contexto que D. José Brandão de Castro, o bispo de Propriá se viu confrontado com a situação e com a “palavra” das famílias submetidas às arbitrariedades do processo de “modernização” das margens do rio São Francisco e, finalmente, “despertou para os verdadeiros problemas” dos trabalhadores.

Um pequena narrativa, que funciona como a descrição de um *drama de conversão*, constantemente citada nos relatos e análises sobre o tema realiza um “divisor de águas” nesse “despertar” da consciência daquele *homem-santo*. Mas essa conversão pessoal, motivada pelo confronto com a “palavra do povo”, passaria a corresponder a um momento de inflexão na história de toda a região e mesmo de todo o estado de Sergipe. Essa história de *conversão* que trouxe D. José Brandão de Castro do distanciamento da (bem intencionada e intelectualizada) hierarquia da Igreja para a realidade dos trabalhadores, é apontada por todos os entrevistados como o momento de origem da própria “Igreja dos Pobres” em Propriá, para usar o rótulo auto-atribuído.

O evento, cuja importância é, ao mesmo tempo expressa e construída por meio da sua constante referência nos depoimentos orais recolhidos e nos trabalhos acadêmicos relacionados ao tema, explica toda uma mutação política regional à passagem entre a “antiga postura” do bispo e a “nova”, revelada pelo confronto com a indignação dos trabalhadores. O próprio D. José contribui para a afirmação desse marco cronológico e situacional como mito de origem da “Igreja dos pobres”, ao narrar ou apenas citar a situação em diversas ocasiões, como em discursos, entrevistas, textos e mesmo em sua participação na Comissão Parlamentar de Inquérito que ficaria conhecida como “CPI do Latifúndio”. E o mais importante, ela gerou uma espécie de modelo narrativo que se repetiria em várias das histórias menores ou parciais, mas de qualquer forma complementares a ela, como se em cada uma das comunidades da diocese tivesse ocorrido uma *conversão* semelhante, que lhes servem como seus próprios mitos de origem particulares e subsidiários. Recuperemos, portanto, essa narrativa⁶.

Em 1976, a CODEVASF desalojou cerca de 250 famílias de trabalhadores que

⁶ Ainda que não nos detenhamos nesse ponto (o que foi feito em outro lugar: Arruti, 2002), é necessário chamar atenção para como, a fim de realizar seu efeito mítico, tal narrativa apaga uma série eventos menos espetaculares, protagonizados por personagens hierárquica e historicamente secundários. Tais eventos e personagens revelam, de outro lado, a inserção desses eventos em uma configuração nova da atuação da igreja na região – desenhada por uma “rede” de missionários, ideólogos e lideranças camponesas – fundamental para uma explicação sociológica dessa “conversão”. É a observação dessa rede e dos fluxos de pessoas, conceitos e mística que ela permite, que nos permite escapar tanto da explicação individualista e voluntarista da “conversão”, quanto da explicação generalista, que toma o atalho do contexto, da ideologia de época ou da determinação do macro sobre o micro.

ocupavam as terras de uma fazenda de 6.500 ha do município de Neópolis, oferecendo-lhes uma quantia irrisória como indenização. No final do mesmo ano, quando apenas 130 daquelas famílias haviam saído da fazenda e antes do tempo da colheita, a CODEVASF começou a destruir as casas vazias, roças e fruteiras e a revolver as terras com tratores e esvazias as lagoas de arroz, isolando as famílias que não tinham aceitado os valores da indenização. Acompanhando os funcionários da CODEVASF, o delegado do município e um grupo de policiais militares ameaçavam com prisão àqueles que não aceitassem sair de suas casas (Brandão de Castro, 1977b e 1977c). Foi nesse momento que D. José encontrou-se com aquelas famílias. Chegando lá, encontrou o padre responsável pela paróquia tentando acalmar o povo, fazendo-os rezar. Mas, revoltados com os últimos acontecimentos, os trabalhadores resistiam às suas palavras, acusando-o de ser hóspede do fazendeiro e ignorar por completo seu sofrimento. Ao chegar no local, o bispo Eu procurou defender o vigário, como ele mesmo narra:

“‘Olhem’, disse, ‘vocês devem compreender... eu também apesar de morar no município vizinho, ignorava este sofrimento de vocês...’. Aí uma senhora disse assim: ‘O senhor morava tão perto e não sabia que a gente sofria tanto’. Foi a primeira pancada. A segunda pancada: ao lado do povo estavam os funcionários da CODEVASF que queriam falar comigo no meio da multidão. Eu deixei o grupo dos posseiros e me dirigi a conversar com os funcionários. Aí os posseiros me agarraram dizendo: ‘Volte, volte senhor bispo, porque esse pessoal vai mudar a cabeça do senhor e o senhor deve ficar do nosso lado’. [...] Um outro senhor idoso teria dito em seguida, “O senhor tem que ser o nosso Moisés”. (Brandão de Castro, 1984) O bispo estancou e calou-se olhando para os trabalhadores. Em seguida, diante do “povo”, dos funcionários da empresa e da polícia declarou: “Eu sou o bispo de vocês há dez anos e nunca vi o sofrimento de vocês, porque eu nunca me aproximei de vocês” (idem). Produzia-se, nesse momento, segundo as narrativas do próprio bispo e as que recolhemos entre seus colaboradores, uma profunda transformação pessoal, uma revelação, marcada por grande sofrimento e pelo sentimento de culpa.

Em uma conferência proferida no Encontro de Religiosos e Religiosas do Nordeste de 1977, D. José B. de Castro faria uma reflexão sobre a “identidade” do religioso atuante na região que, estava evidentemente marcada pelo evento do Betume. Renegando a função apaziguadora que a religião sempre desempenhou frente às relações de poder e exploração historicamente desenvolvidas na região, ele afirmava, de forma amarga, a natureza conflitiva dessa realidade e a inutilidade da pura erudição frente a ela. Por fim, reivindicando as proposições assumidas no documento “Eu Ouvi Os Clamores do Meu

Povo”, dos Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste (1973) e na “Comunicação Pastoral ao Povo de Deus”, da Comissão Representativa da CNBB (1976), D. José apresenta um programa de trabalho de quatro pontos: 1. Aumentar a presença dos Religiosos junto aos oprimidos e marginalizados, assumindo com eles o desejo de libertação; 2. Assumir o papel profético de fermento, de sal e de luz, no meio do povo, buscando com os oprimidos a confiança na libertação como resultado de sua força, de sua união; 3. Descobrir na vida dos pobres sinais que nos evangelizem; 4. Abrir-se para o valor das Pequenas Comunidades Religiosas (Brandão de Castro, 1977a: 24).

Depois do caso Betume, a diocese de Propriá estaria estreitamente engajada em uma série de conflitos semelhantes, ganhando destaque no quadro nacional de militância da Igreja na luta pela terra⁷. Depois de 1978, quando foi deflagrado o conflito na Ilha de São Pedro, este e aquele conflito que envolvia as famílias de ex-escravos da fazenda de Santana dos Frades, seriam as duas frentes de maior destaque na atuação da “Igreja dos pobres” de Propriá. Realizava-se, assim, uma idéia cara ao imaginário místico-religioso: a conversão fundadora de uma “vida nova” e, nesse caso - em que a conversão pessoal se traduz na mudança de orientação da Igreja no local - uma conversão fundadora de uma “Igreja nova”, a “Igreja dos Pobres” de Propriá, cujo carisma é a *descoberta da palavra do povo sofrido*, o contato direto com a realidade, a subordinação das exigências institucionais à tomada de posição incondicional ao lado dos “pobres”. Há aí também uma forte profetização do sacerdote, assim como a vontade de conversão da hierarquia eclesiástica em uma verdadeira congregação local, no sentido atribuído a esses termos por Weber.

O evento do “Betume” significou também um momento de inflexão no método pedagógico empregado na “animação” das comunidades que passariam ou voltariam a ser visitadas. Se, inicialmente, por se tratar de um enfrentamento com um órgão governamental, a diocese acabou moldando sua atuação ao modelo de ação dito “legalista” (reproduzindo a orientação dos sindicatos em geral), tanto a demora no desenlace do conflito quanto o diagnóstico de que estaria havendo uma alienação das famílias de trabalhadores e da própria equipe diocesana com relação ao processo, imposta pela ação no campo jurídico, levaria a uma reviravolta nas suas estratégias.

⁷ Cf. registros da imprensa organizados em Della Cava (1985), que ajudam a documentar a escalada de violência e de ameaças da parte das elites locais a que a diocese de Propriá passaria a estar submetida, assim como teria contra si o novo Arcebispo de Aracaju, D. Luciano Duarte, que várias vezes acusaria ou corroboraria as acusações de comunismo dirigidas a D. José.

Segunda conversão: da religião à cultura

Sustentado na idéia fundamental de “valorizar a palavra do povo”, uma nova pedagogia foi adotada pela equipe missionária, que buscava tratar a realidade a partir do nível de conhecimento da população⁸. Paradoxalmente, essa pedagogia acabou por confundir-se com o trabalho não só de animação, mas também e principalmente, de reforma cultural. Na prática, se de um lado, ela incentivou a retomada e ou a criação de festas e grupos folclóricos locais, de outro, ela buscou reformar as festas já existentes, por ver nelas a cristalização simbólica de formas de dominação política, travestidas em culto religioso. Tais reformas passaram basicamente pela descentralização da organização das festas, retirando-as da responsabilidade de uma ou outra autoridade local, para ser organizada coletivamente. De outro lado, passava também pela redução do calendário de cultos e pela coletivização dos sacramentos, acabando com a hierarquização produzida pela realização em separado dos batismos e casamentos de ricos (realizados individualmente) e pobres (realizados coletivamente). De um lado havia o incentivo à expansão das manifestações religiosas e culturais populares, de outro havia a redução do tempo e do espaço da Igreja dedicado às celebrações oficiais e/ou tradicionais. Uma pedagogia que tinha por instrumento as festas e celebrações e por objetivo a quebra das hierarquias sociais, buscando a mudança nas estruturas sociais, por meio da reforma dos símbolos sociais: “O projeto era fazer das festas populares o exercício de poder do povo”:

A gente via que as festas, as poucas festas que existiam, mesmo as festas dos pobres, elas estavam concentradas num poderio dos ricos ou das pessoas graduadas. A entrega da bandeira era sempre a uma pessoa de uma família rica, nas novenas quem carregava a charola [devia estar] de paletó e de gravata...E para os pobres, sobrava na festa soltar os fogos, porque estouravam sempre e sempre queimavam. Soltar fogos ou fazer os vestidos das madames e dos filhos. [...] Já que a novena quem canta são eles, que sabem, quem varre a Igreja, quem espana os Santos, tudo, porque que eles não vão poder dar um passo adiante? (missionário E.)

⁸ A retomada do tema da linguagem cultural foi fundamental nessa reviravolta metodológica da missão na região sertaneja, mas, conforme chamam atenção Agnolin e Pompa (nessa mesma coletânea), pensar a construção de uma linguagem de conversão com base nas práticas cotidianas e rituais (culturais) do outro sempre foi uma marca da prática missionária, desde sua formulação jesuítica. Há aqui, portanto, uma outra hipótese de trabalho a se desenvolver: a de uma formação discursiva de longo prazo e relativamente autônoma que, mais recentemente, contribuiria na configuração de discursos e práticas não missionárias, como a “pedagogia popular” preconizada pelo MEB (Movimento de Educação de Base – movimento leigo co-extensivo às CEB - Comunidades Eclesiais de Base). O particularmente interessante nessa hipótese de trabalho é como, por sua vez (realizando uma volta completa), o MEB teria grande influência nessa retomada do tema da linguagem cultural por parte dos missionários sertanejos com que estamos lidando aqui, justamente no seio de um movimento que buscava recusar ou inverter a prática missionária histórica.

A idéia de “respeito pela religião do povo” tinha, portanto, várias leituras pastorais. Ela resultava de uma ruptura com a romanização da Igreja tradicional, invertendo os sinais do autêntico e do inautêntico, mas também respondia a uma necessidade estratégica, onde lançava-se mão dos recursos disponíveis para a luta política. Nesse sentido, é importante perceber o papel cada vez mais instrumental desempenhado pela “cultura”. De um lado, ela é apenas uma “forma de manifestação” da religiosidade, que vai se opor à forma litúrgica dominante, de outro, o “resgate cultural” não se aplicava a qualquer manifestação que pudesse ganhar esse rótulo. Na sua definição operava de forma mais ou menos explícita o crivo fundamental entre cultura autêntica e cultura espúria, cuja referência não era simplesmente o passado ou um determinado sistema coerente de idéias e ritos, mas o sistema vigente de poder. Qualquer “resgate” tinha por critério de validação o papel político que a manifestação cultural resgatada poderia desempenhar no processo de mudança social. A complexidade e ambigüidade da metodologia estavam, portanto em uma prática na qual “valorizar a palavra do povo” não significava apenas valorizar aquilo que o povo pensava e dizia de fato, mas também e talvez principalmente, aquilo que o “povo” - não enquanto referência empírica, mas enquanto referência bíblica, sustentada na idéia de “libertação” - deveria pensar e dizer, por direito.

A intenção expressa era a de criar uma “mística nova dentro do religioso”, capaz de enfrentar as perseguições que já atingiam o trabalho da equipe missionária, inclusive com prisões. E de fato, essa mística, trazida com a reforma das festas, foi difundida por todas as comunidades em que a equipe trabalhava, atingindo, além da cidade de Porto da Folha, o povoado de Lagoa do Mato, que voltou a cultuar a sua santa padroeira, a Ilha de São Pedro, onde se voltou a dançar o Toré e a cantar antigos cânticos, a Serra da Guia que retirou seu culto de sua sigilosa reclusão, entre outros.

Entre a tradição missionária, centrada na idéia de tradução e conversão e a moderna pedagogia preconizada pelo MEB, a forma encontrada pelos missionários sertanejos para implementar seu programa de “conversão” foi uma forma intermediária, do ponto de vista da história dos métodos missionários, mas a mais próxima e conhecida da população sertaneja, aquela que melhor traduzia a cultura religiosa local: a forma das “Missões Populares”. Constituídas por padres e leigos ligados à Teologia da Libertação, elas são inspiradas no método de evangelização das “Santas Missões”, que remetem a um modelo já utilizado no mundo rural português. Implantadas no Nordeste desde o período colonial, elas consistiam em visitas esporádicas às capelas do interior, de missionários sediados nas Igrejas Matrizes ou nos conventos do litoral. Esses missionários eram religiosos das ordens

capuchinha, jesuíta, carmelita, oratoriana e franciscana (séc. XVII e primeira metade do seguinte), capuchinha e lazarista (século XIX). A partir do séc. XVIII a entrada dos capuchinhos italianos agrega às Missões um caráter espetacular, inspirado na “pastoral barroca”, capaz de fazer com que as visitas, em geral de 12 a 15 dias, fossem transformadas em verdadeiras peregrinações, das quais a população local participava em penitência, acompanhando o missionário pelas localidades vizinhas a sua (Hornaert, 1992:133).

A partir do século XIX elas seriam realizadas também por sacerdotes regulares, indicando sua rotinização e oficialização como forma pastoral privilegiada pela Igreja no Brasil, por ser a mais adaptada à extensão do território e à dispersão de sua população. Mas essa não era uma opção apenas funcional, já que ela se opunha à pastoral “de convivência” (Honaert, 1990)⁹, implantada principalmente nos aldeamentos, na qual era valorizada a vida junto ao povo e aos seus problemas.

As Santas Missões, também conhecidas por “desobrigas”, eram centradas no desempenho de três sacramentos feitos obrigatórios e exclusivos do padre, o batismo, a confissão e o casamento, o que lhes conferia um caráter massificado e absolutamente impessoal, sempre avaliado ao final das visitas pela contabilidade do número de sacramentos (incluindo o número de hóstias) distribuídos. Além disso, a forma como eram realizadas operava como mais um laço na relação de dependência e simbiose entre a Igreja e as estruturas locais de dominação. Como as “visitas” eram fundamentais para a caracterização dos habitantes dos engenhos e das fazendas do interior como católicos, tais missionários¹⁰ utilizavam-se justamente dessas estruturas para avançarem pelo interior, convivendo antes em suas “casas grandes” e junto à classe dominante que entre a massa da população, que era a justificação contábil de sua missão (idem:135).

Consolidadas ao longo do século XIX, as Santas Missões nunca desapareceram no Nordeste, tendo entre meados e final do século XX na figura de Frei Damião um de seus maiores expoentes. A atuação de Frei Damião parece bastante ilustrativa da forma de operar das Santas Missões em seu formato mais cristalizado, linguagem absolutamente

⁹ Ainda hoje essa expressão é utilizada entre os missionários para diferenciar dois tipos de missão: aquela de natureza mais política e de assessoria, que se dá constantemente, mas por meio de visitas curtas e periódicas (típica do CIMI) e outra, mais voltada ao compartilhamento do cotidiano, da vivência e de um acompanhamento mais global e menos especializado da vida indígena.

performativa, capaz de produzir os efeitos desejados independentemente dos conteúdos veiculados. A forma da comunicação era toda a mensagem.

No final dos anos 70, esse antigo formato foi adaptado - por um clero formado na Teologia da Libertação e colaterais, como a Teologia da Enxada - para dar origem ao que passou a ser chamado de “Missões Populares”. Estas eram realizadas em praticamente todos os municípios em que os párocos regulares - agora já estabelecidos sobre uma rede muito mais densa de paróquias - não se opusessem explicitamente. Conforme se organizaram na Diocese de Propriá (que cobre todos os municípios do Baixo São Francisco do lado sergipano), as “Missões Populares” eram realizadas anualmente, durando de uma semana a um mês, dependendo da complexidade dos objetivos estabelecidos (antecipar uma eleição sindical ou preparar uma invasão de terra), por equipes que tinham uma coordenação e seu próprio catecismo, mas que não constituíam um corpo fixo e especializado de militantes. Essas equipes podiam atuar em apenas um povoado, caso ele fosse grande o bastante, mas em geral elas situavam-se em um que lhe servia de base e estendia suas atividades a vários povoados vizinhos. Nesses casos, era comum que seus componentes trabalhassem separadamente durante o dia e, chegada a noite, se reunissem no povoado central, levando consigo as famílias com as quais haviam trabalhado.

Apropriando-se de uma prática bastante conhecida e arraigada na cultura religiosa nordestina, os “missionários populares” buscaram manter o formato tradicionalmente aceito das “Santas Missões”, para introduzir nele novos conteúdos, originários de uma interpretação progressista da sua simbologia e, principalmente, da leitura da Bíblia. Mas a sua força e a possibilidade de sua aceitação pareciam depender da permanência do formato ritual tradicional, de qualquer forma muito forte para os próprios missionários, em sua maioria nordestinos.

Nessa nova edição das Santas Missões, no entanto, frei Damião era acompanhado pelo missionário E., que o secundava em seus discursos, “traduzindo” suas falas para o povo. Segundo o depoimento de um ex-missionário, depois de Frei Damião fazer o seu tradicional discurso, exclusivamente sobre moral e bons costumes, o jovem frade que o acompanhava, “esclarecia”, “complementava”, enfim, *traduzia* o discurso do velho frade, com preleções totalmente dirigidas ao tema da luta pela terra e da conscientização política.

¹⁰ Aparentemente com exceção dos franciscanos, dos quais a memória popular sertaneja guardou a imagem dos homens santos de barbas longas, em peregrinação a pé, vestidos em trajes toscos e calçados de sandálias de couro, como a população a quem visitavam.

E ele [frei Damião] falava: “Os amancebados, meus irmãos, fiquem vós sabendo que os amancebados vão para o inferno! Vão para o inferno! E [o missionário E.] dizia assim: “Bem gente, com vocês ouvirem Frei Damião falando, o importante é a união...” (Missionário F.)

Enquanto seu discurso era radicalmente subvertido (uma tradução que era, francamente, uma traição), Frei Damião permanecia sentado ao lado do jovem orador - que constantemente fazia referências respeitadas à sua presença - balançando mecanicamente a cabeça em um sentido confirmatório. Assim, o jovem frade subvertia os conteúdos originais, mas reproduzia por completo a sua forma, que lhe servia como código de passagem de um universo de significados a outro. As visitas de casa em casa, certos tipos de reuniões segmentadas (mulheres, jovens, crianças e homens adultos) e o ritual do “dia da fogueira da libertação”, onde as pessoas “queimavam os seus pecados” (por meio de bilhetes ou de declarações: “eu cometi tal pecado”) também já eram conhecidas daquela população de uma memória das missões anteriores. Eram mantidas as sessões coletivas de bênçãos, nas quais os missionários abençoavam a terra, a água e todo tipo de objetos que as pessoas levavam, como ramos de plantas medicinais, velas, fotos etc. A própria denominação de “Santas Missões” era mantida no contato com a população, servindo a expressão “Missões Populares” mais como um diferenciador analítico e programático interno ao grupo ou “movimento” dos missionários.

As alterações de forma com relação ao modelo eram introduzidas apenas na medida em que elas pudessem sugerir a subversão de certas relações de poder, como no caso das confissões. Se na missão tradicional as confissões são ao pé do ouvido, nas Missões Populares elas são coletivas, ou “comunitárias”, como preferiam lhe chamar. Se o “dia da fogueira” era mantido, no final do ritual não só os objetos pessoais (símbolos dos pecados individuais) eram queimados, mas também e principalmente a canga ou cangalha (feita símbolo da submissão individual e coletiva, durante os sermões) também era queimada. Assim, era por meio desse compromisso entre a continuidade da forma e a ruptura dos conteúdos, que a nova pastoral conseguia produzir a difusão de uma teologia que se desviava do indivíduo para atingir o grupo, da moral para a política, do pecado para a injustiça social, da salvação eterna para a luta pela terra.

O trabalho de base começa a ser feito com as Santas Missões nos vários povoados vizinhos ao local em que se pretendia atuar, por períodos que podiam chegar a mais de 15 dias. Buscava-se identificar lideranças naturais ou antigas lideranças sindicais afastadas pelos últimos eventos. Eram promovidas, então, reuniões com os homens e com as

mulheres separadamente, preparando-os para a invasão. Mas o objetivo da preparação não era conhecido da própria população senão nos últimos dias de reunião. Todo o trabalho inicial concentrava-se em “despertar neles a consciência de que eles não tinham terra e de que a terra era um direito sagrado de Deus - a ‘mãe terra’ era a expressão que nós usávamos”. Passadas as Santas Missões, os missionários começavam a fazer reuniões com as lideranças identificadas ao longo desse processo, depois com círculos cada vez mais amplo de pessoas sensibilizadas: “No início alguns tinham até medo quando falávamos. [...] mas só até o dia em que se decidia” (Missionário H.).

Por meio desse *método cultural de mobilização política*, a “Igreja dos Pobres” em Propriá abriu espaço para a deflagração de uma série de conflitos, que brotavam onde até então existiam apenas ações expropriatórias mais ou menos brutais e silenciosas. E para sustentar seu método de atuação em cada um desses conflitos, essa Igreja criou uma verdadeira rede de trocas entre essas comunidades, fazendo com que a mobilização de um grupo fosse conhecida por outro, como forma de acelerar sua *conversão*. Era a lógica dos testemunhos de fé sobre a conversão pessoal que ganhava a forma dos testemunhos coletivos das lutas sociais. Assim, quando uma situação era deflagrada ou passava por um momento de agravamento da repressão, acorriam para ela os trabalhadores e os missionários que estavam militando em outra luta, mais adiantada ou ao menos momentaneamente estabilizada. A solidariedade material e moral trazida por meio dessa rede foi fundamental na manutenção das famílias envolvidas nos diferentes conflitos fundiários, chegando mesmo a pautar o destino de alguns deles. Esse procedimento em rede era possível porque operava por meio da estrutura organizativa da Diocese. No plano externo, essa rede conectava as lutas da Diocese com outras mais amplas, por meio dos circuitos específicos da *Igreja dos pobres* no Brasil, como São Félix do Araguaia (D. Pedro Casaldáglia) e Crateús (D. Fragozo), e dos cursos ministrados em Goiânia sobre a “falsa Bíblia da Igreja Católica do Brasil”

Daí a cultura ser vista como uma espécie de língua local, na medida em que esta era pensada como uma *forma* de falar ao povo e ser compreendido por ele. Por meio desse trabalho, a “cultura”, a “religiosidade popular” e o “folclore”, imaginados como a linguagem mais comum e bem disseminada, como o acervo de conhecimentos mais bem distribuído entre aquela população, eram o caminho para a sua “conversão” a uma luta política cuja *razão*, de certa forma, era externa a ela mesma. Ao falarem da cultura como linguagem, esses missionários instituíam uma dualidade entre forma e conteúdo que corresponde à dualidade entre cultura e política: a forma cultural, assimilada ao ritual,

estava a serviço de um conteúdo político, expresso nos termos de uma razão de luta de classes.

Ilha de São Pedro: identificação xocó

Um dos desdobramentos do trabalho de “animação cultural” dos missionários religiosos e leigos da diocese de Propriá, foi a organização, que culminou no ano de 1978, dos “caboclos da Caiçara” para um conflito que, inicialmente, configurava-se como trabalhista mas que depois resultaria em uma etnogênese indígena centrada na luta pela retomada das “terras de seus ancestrais”. Tratava-se das terras do aldeamento da Ilha de São Pedro, criado em meados do século e ocupado até 1878 por uma “redução” de índios atraídos de diversos aldeamentos extintos e aos quais foram sendo agregados fragmentos de diversos outros grupos, depauperados pela fuga de guerras tardias.

Os “caboclos da Caiçara” eram empregados dos Brito, uma tradicional família de proprietários e políticos do sertão sergipano de Porto da Folha que, desde o século XIX, ocupava a administração municipal e também as terras do antigo aldeamento. Nos anos de 1960, porém, a relação de domínio que os Brito mantinham sobre aquela população de “caboclos” seria intensificada e acrescida de uma série de proibições que, aparentemente, visavam evitar os problemas que outros fazendeiros já vinham sofrendo em regiões vizinhas, em função do avanço do sindicalismo rural promovido por ações da Igreja Católica.

O trabalho de “animação cultural” e de “pesquisa” da equipe missionária da diocese de Propriá, que permitiu aos “caboclos da Caiçara” reconstituem a memória de sua posse ancestral sobre as terras da Ilha de São Pedro e recuperarem o etnônimo Xocó, foi uma das primeiras, senão a primeira dessas situações em que a igreja católica atuou diretamente em um processo de identificação étnica no contexto das etnogêneses do anos de 1970¹¹.

Adiante reconstituiremos esse processo destacando nele dois momentos analiticamente distintos, ainda que historicamente entrelaçados, que traduzem o que temos chamado de processo de identificação étnica ou, de forma mais próxima à problemática desta coletânea, o problema da produção da alteridade no encontro missionário-indígena.

¹¹ O principal artefato simbólico, fundamental na argumentação voltada às exigências estatais e fundador de um discurso histórico e antropológico sobre os xocó, que influenciaria a leitura de boa parte das outras situações de grupos indígenas em luta pela reconquista territorial no nordeste, foi o livro de Beatriz Góes Dantas (1981), que tanto se utilizou quanto alimentou o trabalho de prospecção da memória indígena, levado à cabo pela equipe missionária. A relação complexa e contraditória que se estabeleceu, então, entre história

Primeiro buscaremos os mecanismos (usaremos essa dicotomia apenas pela economia da expressão) “externos” dessa produção, que implicam na adaptação do discurso e da prática missionária. Em seguida, buscaremos apreender essa inflexão “interna” à realidade caboclo-indígena, que tal produção implicou, entrando no plano da produção de uma nova subjetividade.

Terceira conversão: da cultura popular à etnicidade

Aí foi deflagrado em setembro de 78 esse conflito e a gente também não sabia. Em 79 começou a soar dentro do grupo essa palavra, “índio”, mas quem sabia qual era o nome daquela comunidade, a que grupo pertencia? Nesse momento a gente ainda estava na caiçara, aí vem essa questão da FUNAI. A imprensa começou a divulgar [...] Aí vem nós ainda na caiçara, as 22 famílias, clima era tenso, de insegurança e de incertezas e aí chega pela primeira vez, nos primeiros meses de 79, Adevair Melatti, enviada pela FUNAI para fazer um estudo para ver se ali havia índio mesmo. Então ela fez e foi o primeiro trabalho dela como antropóloga e depois retornou para Brasília. Mesmo assim não tinha essa certeza do grupo, índio sim mas de que grupo? (Apolônio Xocó)

O depoimento acima, de um ex-cacique xocó, que assistiu muito jovem às mobilizações pela ocupação da Ilha de São Pedro e, ao longo desse processo e por meio da atuação missionária, teve aí toda sua formação política, aponta para como os caboclos da Caiçara se converteriam primeiro em índios genéricos, para depois ganharem sua especificidade como xocó. A generalidade do “índio” seria dada pela luta política e pela interlocução com o Estado, mas a especificidade dependeria ainda da elaboração de um discurso científico sobre eles, de base histórica e antropológica, que seria socializado entre eles por meio da atuação do CIMI. A terceira conversão, portanto, opera justamente nesse ponto, da passagem de uma cultura popular para uma indianidade que será primeiro, genérica para depois se fazer singular. Essa conversão dependerá de dois movimentos que nos interessam mais diretamente aqui: a retomada do Toré e sua fixação não mais como um resíduo memorial dos mais velhos, mas como uma religião indígena e a inserção xocó na rede de aldeias promovida e articulada pelo CIMI.

Na medida em que a religiosidade indígena no Nordeste parecia poder ser resumida na manifestação mais padronizada e generalizada do Toré e na medida em que o Toré parecia acomodar-se tão comodamente aos signos e ritos da religiosidade rústica católica, o trânsito de uma linguagem cultural a outra não colocava maiores problemas para os

missionários. A revitalização da cultura indígena, em lugar de colocar o problema da “interculturalidade”, potencializava a idéia e o exercício de uma religiosidade cabocla por excelência, conhecida não só da formação dos grupos indígenas, como também dos próprios missionários, todos eles nordestinos.

Isso implicou em que os missionários de Porto da Folha e mais tarde o CIMI, trabalhassem com a *identidade indígena* da mesma forma que trabalhavam com a identidade dos trabalhadores rurais em geral, isto é, como um trabalho de desvelamento da realidade, de tomada de consciência. A rigor, inicialmente não mudava nada nesse plano do método pedagógico missionário, que no caso do trabalho com os caboclos da Caiçara parecia repetir a conhecida fórmula marxista, apenas adaptada, em que o trabalho de conscientização deveria levar à passagem de uma *etnia em si* a uma *etnia para si*. Os caboclos eram “objetivamente” (conforme a *história indígena*) “remanescentes xocó”, ou seja a etnia era um dado material, sendo necessário então torna-la também um dado da consciência.¹²

A assunção da identidade indígena e a entrada nessa rede de aldeias faria com que os Xocó descobrissem a “cultura indígena” e a tornassem objeto de reflexão. A participação na 13^a Assembléia¹³ e nas seguintes os colocaria em contato com grupos indígenas marcados por fortes traços de distintividade, que os incitaria à produção de seus próprios traços distintivos.

Foi interessantíssima a convivência com o grupo que eles chamavam de ‘índios mesmo’ e, quando os Xocó se assumem, vem um festival de cocar, de palha de coqueiro, de pindoba, como eles dizem, e de penas que a gente achava até que não precisavam exagerar. Antes era a total indiferença, e depois, um exagero, eram as crianças, velhos, adultos, todos cobertos de pena da cabeça aos pés, pareciam umas aves [risos]. A gente morria de rir porque achava que eles eram muito exagerados. E agora, a concepção artística de todo tipo a gente via, eles tinham melhorado muito porque o contato com esses povos indígenas, que já tinham uma trajetória de assumir a sua identidade, foi muito enriquecedor, porque eles viram que há várias maneiras de ser índio hoje; que ser índio não é a indumentária, que ser índio é uma questão muito mais de se sentir índio. Se não se sentir índio, pode botar pena em todos

2002.

¹² [Rufino (2002) para a relação dos missionários com o marxismo]

¹³ As Assembléias Indígenas são uma das principais práticas criadas pelo indigenismo missionário brasileiro. Podendo ser étnica, regional ou nacional, uma assembléia indígena tem por objetivo reunir os povos indígenas para discutirem problemas em comum e produzirem documentos de posicionamento político. Ela tem o efeito fundamental, poderíamos acrescentar, de criar essa “comunidade imaginada” de que fala Anderson.

os lugares do corpo que não é índio, pode até ser uma fantasia de carnaval. Então esse processo vai ser lento, lento demais. (Missionário R.)

A “cultura” genérica com a qual os missionários trabalhavam, a partir de seu interesse pela “religiosidade popular”, sofreria uma transformação. Ela agora deveria encontrar uma clara e firme conexão com um universo específico de referências identitárias, que levaria à constituição de uma nova subjetividade coletiva. O que até então tinha sido uma espécie de lenta arqueologia cultural, provocada de fora para dentro e sustentada em uma racionalidade externa ao grupo local, converte-se em uma *experiência* deste mesmo grupo, capaz de articular e dar sentido a uma memória e a fragmentos rituais até então incomunicáveis.

Instaurava-se, assim, uma situação na qual já não se podia supor a cultura apenas como uma forma (tradicional, popular, mística etc.) de transmitir conteúdos de outra natureza, externa e previamente estabelecidos a partir de uma racionalidade exclusivamente política. A “cultura local” já não podia funcionar apenas como uma linguagem, como meio de transmissão, ela tornara-se opaca, substantiva, e se fazia objeto privilegiado de reflexão: impunha-se primeiramente como uma meta-linguagem. Não poderia mais ser usada como *meio* porque se tornara *foco* do discurso. Objeto de monitoramento do próprio grupo e, assim, objeto moldável. Trata-se não só da descoberta da “cultura indígena”, mas da existência da “cultura”, em si mesma.¹⁴

Foi assim que o Toré pôde retornar, agora em termos de uma religiosidade especificamente indígena e não mais apenas como uma variação local da liturgia católica. Até então tinha sido grande a resistência em retomá-lo, mesmo com o incentivo dos missionários. Se os mais velhos mostravam-se saudosos e dispostos a lembrar os passos e as músicas, os mais jovens não encontravam nisso qualquer razão de ser:

Os mais velhos tinham até saudade quando eles dançavam escondido dos repressores. Esse núcleo aí, num certo momento a gente trabalhou junto com ele, sobre a importância deles continuarem a valorizar o Toré e até a ensinar os mais novos. Os mais novos mangavam, diziam ‘que nada, isso não serve para nada, essa dança besta levantando poeira aqui na Caiçara, isso não tem valor para nada...’ e riam porque muitos não sabiam mais os passos, erravam na hora de trocar, era mais uma galhofa. Nas mulheres a gente notava muito bem a vontade de querer entrar na roda, de afirmar

¹⁴ Essa objetivação da cultura lhes permite também a objetivação da indianidade, fundamental à resolução do paradoxo em que a relação com os Kariri-Xocó os havia envolvido. Essa proposição meta-discursiva foi a condição da ruptura com o *double-bind* (Bateson, 1980 [1956]) em que haviam sido capturados.

que também sabiam mas eram tolhidas, porque bastava um piscar de olho do marido, do companheiro, para que elas não se manifestassem. Tolhidas mesmo. Então, só a partir da própria retomada da Ilha de São Pedro, é que eles se liberam. Era até um momento de diminuir a tensão, de soltar as energias, usá-la até como terapia mesmo, é nesse sentido. Mas tinha uma resistência muito grande. Era muito traumático para eles se assumirem como Xocó, como identidade indígena. (Missionário R.)

Com a sua participação nas assembléias indígenas organizadas pelo CIMI, os Xocó descobririam a natureza particular, específica, quase material que o Toré passou a ter para os outros grupos indígenas da região, que lançam mão dele como traço distintivo e mesmo definidor de uma religiosidade e, de forma mais geral, de uma “cultura” indígena no Nordeste. Nessas assembléias, em que os Xocó entram em contato com os Trucá, da Ilha da Assunção (PE), com os Potiguara, da Baía da Traição (PB), com os Pankararé (BA) e os Pankararú (PE), da região de Paulo Afonso, com os Xukuru-Kariri, de Palmeira dos Índios (AL), como os próprios Kariri-Xocó, de Colégio (AL) e com os Fulni-ô (PE), o “circuito das trocas rituais” relacionadas ao Toré é refeito e ampliado sob novas bases e em um outro plano de mediações.

Já conhecia o Toré, sem saber que era de índio. Porque, anualmente, quando a gente fechava com chave de ouro a plantação do arroz, e na época do São João, a gente dançava o Toré, o samba de coco, só que isso, para os fazendeiros, era uma comemoração de um trabalho e de uma festa que acontecia anualmente. Não foi que a gente aprendeu o Toré a partir desses parentes que vieram de outros estados, de outras regiões, que a gente descobriu não. A gente já sabia, só que a gente não realizava com bastante frequência, porque se fizesse fora da época do São João ou da plantação do arroz, você era castigado. O Toré, a gente sempre preservou, só que ele não tinha a importância que ele tem hoje. [...Era o tipo de música que] simplesmente a gente escuta, acha uma bela melodia, uma bonita música, mas passou aquele momento, acabou. Então, o Toré era assim, mas hoje não, hoje ele tem uma importância enorme para o grupo. (Apolônio Xocó)

Essa mudança no estatuto atribuído ao Toré implicou retirá-lo de contexto, isolando-o como uma realidade em si mesmo, com seus próprios significados, permite reconhecer nele a própria representação em ato de toda uma tradição cultural. Com isso, ele deixa de ser um ritual caboclo, que faz parte de um conjunto de manifestações lúdicas ligadas ao ciclo produtivo, para tornar-se a manifestação por excelência de uma indianidade imemorial, que é anterior e exterior à toda realidade imediata. É por meio dessa objetificação que ele entra no universo da luta indígena, da história indígena e da identidade indígena e que lhe permite ser ensinado, transmitido, corrigido ou enriquecido,

com base em significados que não são mais os mesmos que lhe eram atribuídos por aqueles velhos e velhas que o realizavam tradicional e sigilosamente, sob a reprovação jocosa dos mais novos.

Por meio dessa objetificação (Handler, 1984) que ele entra no universo da luta indígena, da história indígena e da identidade indígena, passando a ser ensinado, transmitido, corrigido ou enriquecido, com base em significados que não são mais os mesmos que lhe eram atribuídos por aqueles velhos e velhas que o realizavam tradicional e sigilosamente, sob a reprovação jocosa dos mais novos. Temos, portanto três questões relacionadas a isto.

Tal religiosidade e tal cultura “indígena” (no sentido genérico de “tapuia”) não são apenas objetivadas e categorizadas pelo discurso antropológico, mas também e mais importante, pelo discurso dos mediadores e dos nativos. As categorias de descrição e análise são capturadas pelo próprios grupos que elas deveria ajudar a descrever, tornando-se objeto de reflexão e monitoramento destes sobre si mesmos e, o fundamental, sobre as expectativas que eles descobrem existir nos “outros” – que neste caso, são os antropólogos, o Estado, a mídia etc. A cultura deixa de ser a “linguagem” adequada à transmissão dos conteúdos políticos, como na concepção dos missionários da diocese de Propriá na década de 1970, para tornar-se objeto da própria ação política, definida, então, como a decisão estratégica sobre os usos da cultura.

Nesse processo de objetificação o trabalho de militância e assessoria dos missionários, que permitem a circulação de documentos históricos, narrativas eruditas e descrições científicas, tem um papel fundamental, fazendo valer – de uma forma muito particular, que deve ser matéria de análise – a “circulação” ou o “retorno” dos trabalhos acadêmicos para os próprios grupos estudados, na maioria das vezes sob a bandeira do “resgate”.

À falta dos circuitos rituais para a difusão do Toré no contexto pós-70, a militância indigenista do CIMI assumiu a tarefa de produzir novos circuitos. Ao colocarem os grupos da região em contato entre si e com os de outras regiões, o “circuito das trocas rituais” relacionado ao Toré foi refeito e ampliado sob novas bases e em um outro plano de mediações, por meio das Assembléias Indígenas, que, por sua vez, serviria de canal de trocas, ensinamentos e difusão do Toré entre os grupos da região. Como vimos, na ausência das formas de legitimação por meio dos vínculos de descendência com populações de antigos aldeamentos, que poderiam ser historicamente documentadas, o Toré, que já possuía um importante papel nas etnogêneses do período de 1930 e 40,

ganharia uma importância ainda maior, mesmo que mais estilizada, entre essas do pós-1970.

Com isso, a pedagogia da indianidade, fundada no Toré, passou a ser objeto de uma ação planejada e carregada de reflexão política e teológica, difundida pelo trabalho missionário e de assessoria do CIMI. Na medida em que, primeiro, a religiosidade indígena no Nordeste parecia poder ser resumida na manifestação mais padronizada e generalizada do Toré e, segundo, o Toré parecia acomodar-se tão comodamente aos signos e ritos da religiosidade rústica católica, o trânsito de uma linguagem cultural a outra parece não ter colocado maiores problemas para os missionários. Mas, de fato, apesar dessa aparente simplicidade, a idéia de conversão assumiu novos significados.

Para os missionários, ela significou um desdobrar da idéia de “aceitar” e “resgatar” a religiosidade popular (cabocla), *convertendo-se* à palavra do povo. De fato, nesse contexto, a idéia de conversão parece ter implicado mais que uma metáfora religiosa. Como apontou o bispo D. José Brandão de Castro, a descoberta da palavra do “povo sofrido” era fundamental na definição da própria identidade dos religiosos no Nordeste, como grupo e como indivíduos. Mas, além disso, o trabalho a partir da identidade do outro (o popular) teve o efeito de alterar as relações de identidade experimentadas pelos próprios atores, rompendo com o que poderia ser visto como uma relação linear e unidirecional entre sujeitos e objetos.

Assistimos, de fato, a produção de uma “religião indígena”, para a qual a ação missionária contribui diretamente. Ao deparar-se com uma memória ritual ancestral, ainda que fragmentária, o trabalho com a “religiosidade popular” genérica viabilizou a “descoberta” de uma religiosidade indígena.

Quarta conversão: da pragmática à subjetivação étnica

Aquele S. Pedro era um lugar cheio de mato e que se criava gado brabo e cabra. Não se freqüentava e era tido como um lugar amaldiçoado. Ninguém dos Xocó tinha coragem de ir ao cemitério. Morriam de medo. Isso porque tinha todo um trabalho da contra-informação. (Missionário R.)

Retomando o encadeamento dos acontecimentos de um ponto de vista menos externo, veremos que os meses finais do ano de 1979 seriam vividos pelos caboclos da Caiçara como um verdadeiro “rito de passagem”. Recuperando as formulações de Turner (1974), é possível caracterizar tais acontecimentos por meio das mesmas três fases de separação, *liminaridade* e agregação que marcam tais ritos.

Primeiro, a invasão da Ilha de São Pedro foi um momento de ruptura brutal com a estrutura de relações anteriores, estabelecidas na Caiçara com os Brito. Ela significou abandonar a terra que era considerada pelos caboclos como sua, para entrar em um território novo e selvagem, na medida em que era desabitado e exercia sobre o grupo uma forte impressão de perigo e interdição. Além disso, planejada durante a madrugada do dia em que seria realizada, em uma reunião secreta dos missionários com um pequeno número de lideranças, a invasão pegaria a quase totalidade do grupo de surpresa. Isso fez com que, para a maior parte do grupo, a passagem para a ilha e seu estabelecimento nela se processassem quase às cegas e sob o comando de “instrutores” (Turner, 1974).

Segundo, a invasão significou também o total despojamento de todos os bens daqueles caboclos, que entram na ilha apenas com suas roupas e alguns utensílios de mão. Todo o resto deixado para trás, inclusive suas casas na Caiçara, estava perdido: em represália, os Brito mandaram derrubá-las logo em seguida. Na ilha, passariam a dormir debaixo das copas das árvores ou dentro da velha Igreja (no caso das crianças e algumas mulheres), até que lhes fosse enviada ajuda na forma de lonas para a montagem de barracas. Por um longo período ainda, estariam também relativamente isolados, na medida em que a estrada que os ligava a Propriá e outras comunidades vizinhas e que passava pelas terras dos Brito, havia sido interditada por estes.¹⁵ Estavam efetivamente ilhados, dependendo da ligação por barco com o Mocambo para terem qualquer comunicação com o mundo. Assim, a passagem para a ilha romperia com os últimos laços que os ligavam aos Brito, por medo ou por clientelismo (os proprietários ainda empregavam alguns, como forma de se manterem informados). Assim, a entrada na ilha, nesse primeiro momento, seria vivida pelo grupo como uma situação limite, de desapossamento quase total, e até mesmo como um momento de suspensão social, já que abandonavam uma posição e uma classificação social sem ainda terem entrado na outra, seja social ou subjetivamente:

Quando a Adevoir [Delvair Melatti] chegou a primeira vez, a gente sofreu um impacto, como eu sofri quando a comunidade assumiu diante de si que a gente era índio, eu comecei a questionar “o que é isso?”. Eu sofri um impacto emocional muito grande, muito forte, porque eu não sabia o que era ser índio. Quando a gente começou a sair pelo Mocambo, Niterói, Pão de Açúcar, o pessoal olhava para a gente e dizia “olha que

¹⁵ Em setembro de 1979, o Juiz Jonalter Vieira emite uma Liminar proibindo aos Xocó usarem as estradas da Caiçara. A decisão é acompanhada de ameaças dos Brito diretamente ao bispo D. José e a frei Enoque. Nos últimos dias de novembro seguinte, os índios ficariam cercados noite e dia por 18 pistoleiros fortemente armados, com pleno conhecimento e mesmo participação das autoridades e da polícia (JAD: no. 654).

tipo de índio!”. A gente teve que ouvir isso muitas vezes e a gente não tinha uma resposta (Apolônio Xocó).

Terceiro, estando ali reduzidos ao mínimo de suas posses e de suas referências sociais, por isso mesmo, os caboclos da Caiçara viviam também um momento de forte reforço dos laços internos, que agregavam aquelas vinte e duas famílias em uma espécie de “*comunitas*”. Essa situação especial teve o efeito fundamental de viabilizar a construção de uma memória que (apesar de já ter sido provocada pela *história indígena*) só então emerge, por meio das evocações trazidas pela paisagem da ilha. O isolamento naquele lugar – comumente tido como selvagem, assombrado e perigoso - em um momento de suspensão no tempo e no espaço, lhes impôs a reflexão sobre os lugares de memória ali preservados: a igreja, os restos do convento, a “casa do imperador”, o cemitério antigo etc., ao mesmo tempo em que se sentiam libertos da censura sobre determinadas conversas e sobre a realização do Toré.

É nesse momento, em especial, que os incentivos dos missionários à realização do Toré encontram resposta por parte dos mais velhos (na verdade, apenas duas senhoras idosas, que ainda lembravam dos seus passos e toantes) e por parte da geração mais nova, enquanto a geração intermediária, que mais plenamente havia interiorizado as proibições da família Brito e a reproduzia por meio da ridicularização dos mais velhos, continuava reticente à sua prática. Aqui há uma consideração a se fazer sobre como o Toré, e seu “resgate”, foi vivido por essas três gerações. Em um mesmo contexto social, o Toré era lembrado com saudosismo por uma geração, recusado de forma irônica pela segunda geração e “descoberto” com entusiasmo pela terceira.

A complexidade dessa situação nos serve como metonímia do próprio processo de etnogênese: um ciclo de transmissão de experiências que é marcado simultaneamente pela continuidade e pela descontinuidade. Por um lado, os caboclos experimentam a legitimidade de atualizar uma experiência de seus ancestrais diretos, da qual ainda existiam personagens que lhe serviam de memória viva. Por outro lado, essa atualização devia superar o obstáculo representado pela geração intermediária, intransponível não fosse a mediação missionária. Finalmente, tal mediação, ao promover a superação desse obstáculo e a atualização da experiência da primeira pela terceira geração, introduzia aí elementos externos a este contexto, informada que estava pela observação do exercício de práticas semelhantes em outros grupos – tomados todos como expressão de uma mesma manifestação de natureza religiosa. Se a linguagem de identificação da alteridade do século

XVII foi construída sobre os “rituais idolátricos” conduzidos pelos pajés (Pompa, neste volume), ela é reconfigurada contemporaneamente, numa inversão de signos, sobre o ritual identitário do Toré, incentivado pelos próprios missionários.

Todo esse processo permitiu que os caboclos da Caiçara finalmente experimentassem os vínculos que ainda mantinham com um passado que, até agora, lhes estava sendo apenas imputado e que agora começava a ganhar e produzir outros sentidos.

... Quando chegamos naquela Ilha, o que tinha ali era a Igreja e aqueles pedaços de parede antigas que eram do convento. Então ficamos nos pés de pau, e quando ficamos nos pés de pau, os parentes começaram a falar com mais firmeza, com segurança, de que a Caiçara sempre pertenceu aos índios e a Ilha também. ‘Mas que índios são esses?’ - ‘Não sei, mas aqueles de Colégio, sabem’. Aí, ainda na Caiçara, os índios de Colégio nos visitaram, e nessa conversa entre Xocó de Colégio e o grupo que estava na Caiçara, ficamos sabendo por eles, que nos disseram: “nós fomos expulsos daqui e vocês são descendentes, pertencem aos Xocó”, e foi aí que a gente assumiu. (Apolônio Xocó)

Note-se que a palavra-chave “assumir”, nesse caso, corresponde, em primeiro lugar, a “descobrir”. Há algo de exterior nessa assunção, mediada pela memória e pela história indígena dos Kariri-Xocó. Uma consciência que vem de fora. De fato, o processo não estaria completo até que, no mês seguinte, aquelas famílias fossem submetidas a um outro forte impacto social, simbólico e subjetivo, provocado pela realização na Ilha de São Pedro, da 13a Assembléia Indígena, organizada pelo CIMI. Esta seria a “cerimônia de agregação” (Turner, 1974) que viria completar o rito de passagem, reconduzindo-os ao seio da sociedade mais ampla, sob um estado diferente, publicamente instituídos em uma nova categoria social.

A 13a. Assembléia Indígena, de outubro de 1979, é a primeira organizada pelo CIMI no Nordeste, que a realiza na Ilha de São Pedro com o claro objetivo de legitimar socialmente a renomeação, o batismo, dos caboclos da Caiçara como Xocó. Seus efeitos, no entanto, ultrapassam essa intenção, representando para os Xocó um momento de forte transformação subjetiva. Ao longo de uma semana de festa - interdita aos brancos - com a participação de grupos e lideranças indígenas de várias regiões do país, os Xocó puderam assistir a diferentes *manifestações de indianidade*: danças, cantos, o uso de diferentes ornamentos e pinturas corporais, e ouviram discursos sobre a história e a situação atual dos diferentes grupos presentes, em uma intensa troca de experiências.

Então vieram os índios do Nordeste, veio Álvaro Tucano lá do Amazonas, vieram dois representantes dos Xavantes, o missionário R. e o Tobias, vieram índios Tapirapé... [...] foi uma festa e a partir dali acendeu

dentro dos Xocó uma chama que antes ninguém tinha conseguido e ninguém conseguiu apagar até hoje, então nós assumimos. Com as histórias que o nosso povo ouviu, viu eles contando, cantando, relatando em versos e prosas, a partir dali se o grupo Xocó estava unido, decidido para conseguir os seus objetivos, lutando pelos seus ideais, aquele Encontro veio para selar tudo isso. Quando eles foram embora, o povo Xocó aprendeu a lição e nós não abrimos mão. O medo que ainda persistia dentro do grupo [...] foi embora. Nós perdemos o medo e eu não vou dizer que ele foi substituído pela coragem mas pela disposição e a vontade de continuar vivendo como um povo. Isso foi o mais importante e nós não vamos abrir mão disso. (Apolônio Xocó).

Observe-se a mudança de sentido no uso do verbo “assumir”, que agora já diz respeito à produção de uma sensibilidade interna ao grupo. Se, até então, a assunção da *indianidade* não se havia descolado da função estratégica, motivada pela equipe missionária, nem se libertado do peso duplamente estigmatizante, imputado pela sociedade envolvente - tanto pelo fato de *ser índio*, quanto pelo fato de *não parecer ser índio* - agora ela seria transformada pelo sentimento de que o grupo era parte de uma comunidade maior, de que a *indianidade* lhes abria espaço para um novo universo de relações sociais, simbólicas e políticas. A assembléia ultrapassou os seus objetivos manifestos ao produzir a reentrada dos caboclos da Caiçara na sociedade, agora como os Xocó da Ilha de São Pedro. Mas, vale insistir, essa também já não era a mesma sociedade de que eles se haviam desligado meses antes. A rede de aldeias do CIMI lhes apresentava uma sociedade muito mais ampla, nacional e mesmo internacional. Esse tipo de comunidade imaginada (Anderson, 1989), criada pela noção de simultaneidade e fraternidade,

... serviu muito mais para estimular o povo Xocó. Porque não era só o Xocó naquele momento que estava passando por aquelas dificuldades. O povo Xocó não era o único em terras brasileiras que estava em conflito com os fazendeiros. O povo Xocó não era o único e nem seria o único grupo a estar sendo desrespeitado pela justiça, pelas autoridades do seu estado e que, naquela situação, encontrávamos centenas de grupos, milhares de pessoas, índios que estavam enfrentando isso. E o que é mais confortável em tudo isso, é que o Xocó foi a primeira comunidade em Sergipe, no regime militar, a dar o seu grito de liberdade e que a gente nem imaginava que tipo de conseqüência a gente ia enfrentar no nosso dia a dia. E a gente enfrentou a ditadura militar principalmente dentro da FUNAI. (Apolônio Xocó)

Para os índios, a ação missionária significou um processo de conversão às avessas com relação àquela preconizada desde o século XVI: significou convertê-los de civilizados em indígenas, do catolicismo a uma religião indígena (porém agora genérica). Para isso, a

ação missionária inicialmente parece ter apenas adaptado a fórmula marxista da consciência de classe: militou pedagogicamente para que se operasse a passagem de uma *etnia em si* para uma *etnia para si*. Os índios deveriam se conscientizar de sua condição e identidade étnicas, *convertendo-se* de caboclos em índios. Mas, dada a naturalidade atribuída à noção de etnia, em contraste com a de classe, essa conversão impõe uma nova problemática, formulada em termos semelhantes àquele que define os debates no campo religioso, isto é, em termos de “crença”: *esses índios se “acreditam”, de fato, índios? Ou não será essa conversão apenas formal e pragmática?* Temos, então, o espelho invertido do “índio mal-converso”, que teria se consolidado com um estereótipo do imaginário nacional.

Por isso, aquele que deveria ser, por todas as razões aparentes, um rito de legitimação e consagração foi, com toda a força, um rito de passagem. Enquanto a atenção daqueles que o realizavam (os “instrutores”, na linguagem de Turner) estavam voltadas para o limite, para a fronteira, para a linha que separa aqueles que são daqueles que não são índios, o que ocorria de fato era a visualização e a ultrapassagem desse limite, que finalmente transgredia a ordem classificatória vigente. Muito mais que a diferença entre índio e não-índio (uma diferença aparentemente estática), o rito consagrava a passagem de um antes a um depois, de um mesmo caboclo a um outro Xocó. Nesse caso, o rito de passagem aproxima-se de uma cerimônia de conversão, na medida em que a eficácia simbólica desse rito de passagem esteve em seu poder de agir sobre o real ao agir sobre a representação do real.

Assim, a ambigüidade produzida no plano da teoria e da prática missionárias também estava sendo negociada do ponto de vista indígena. Há uma espécie de complementaridade entre as idéias de *conversão* à “palavra dos pobres” e a de *assunção étnica*. Inicialmente, “assumir” a identidade indígena correspondia a “descobrir” que se era índio, por força das evidências e argumentos apresentados pelos missionários. Mas em seguida, ao instituir uma nova representação dos outros sobre si, o rito transformava a visão que eles mesmos possuíam sobre si e sobre os comportamentos que crêem ter de adotar para se conformarem ao seu papel. Como momento chave da assunção étnica, ele aponta para outro aspecto que não pode ser visto da perspectiva puramente contrastiva e sincrônica, enfatizada nos estudos sobre o “contato e a fricção”, porque se apresenta fundamentada na recuperação de uma memória, no recurso a uma história e no “resgate”, ou reinvenção de uma “cultura” no sentido mais substantivo que o termo pode assumir.

Considerações finais

Aos antropólogos interessados nos grupos indígenas da região, o estudo do papel da igreja nas etnogêneses não parece despertado maior interesse provavelmente porque isso está relacionado ao privilégio dado a um outro campo de interações dessas etnogêneses: o Estado (pensado tanto como tutor, quanto como fonte recursos e garantidor de direitos), que leva à eleição de outros mediadores (a burocracia indigenista) como foco de análise¹⁶. Quando isso não ocorre, por outro lado, a ação da igreja continua não sendo prioritária em função da opção de se privilegiar a “agência indígena”, em uma busca de sentidos próprios aos grupos emergentes, como forma de romper com uma leitura que os consideraria apenas enquanto reflexos da sociedade envolvente, ou produtos de suas estratégias.

No caso dos pesquisadores voltados ao estudo da atuação das missões cristãs em áreas indígenas, o mesmo desinteresse parece estar relacionado à formulação dada aos problemas que a ação missionária apresenta. Ultrapassando as análises que apreendem a ação missionária apenas em termos de uma “perda cultural” para os grupos indígenas que lhe são objeto, surgem dois paradigmas: aquele que postula a reapropriação (“antropofágica”) que os grupos indígenas impõem ao contato missionário, capturando o cristianismo (ou fragmentos dele) em seus próprios termos¹⁷; ou aquele que, mais recentemente, busca interpretar o empreendimento missionário nos termos de um fenômeno de mediação, colocando em pauta o problema da “tradução cultural”. Em ambos os casos, a análise etnográfica contemporânea de populações indígenas em áreas de colonização (e catequização) antigas pode parecer pouco apropriada, ou de baixa rentabilidade analítica, justamente porque configura uma situação de pouco contraste e na qual, aparentemente, a tradução cultural não seria um problema.

Essas razões parecem ter-se combinado para uma exclusão irrefletida desse outro plano da análise da ação missionária e da situação das populações indígenas da região nordeste, que é o da interseção de ambos. Mas, de fato, ao se sobreporem, tais temas já não podem ser pensados como a simples transposição ou extensão das abordagens anteriores. Uma das principais inversões que esse contexto nos impõe recai exatamente sobre a noção “conversão”. Primeiro porque agora o trabalho missionário tem por meta “resgatar” os elementos da cultura e da religiosidade indígenas soterrados sob camadas geológicas de

¹⁶ Os trabalhos apresentados na coletânea organizada por Oliveira Fo (1999) são bastante representativos desse tipo de abordagem.

catolicismo popular, como forma de favorecer que populações camponesas contemporâneas se reinvestam de uma identidade étnica ancestral. Um trabalho que é motivado tanto pela promoção da diversidade cultural (no refluxo global da ideologia colonial-catequizadora e na afirmação de uma “teologia da inculturação”¹⁸) quanto pela defesa de direitos e tratamento diferenciados para essas populações (entre os quais o principal é o da garantia territorial). Segundo, porque estabelece com a missão (conforme esta era definida até o último quarto do século passado) uma correspondência de ponta-cabeça, isto é, irônica. O problema que se coloca para a missão contemporânea (mais tarde desdobrada na concepção de “missão inculturada”) pode ser definido nos mesmos termos estabelecidos por Serafim Leite para a missão do século XVI: o da “superficialidade de sentimentos” dos índios, que a faz parecer tão facilmente quanto falsamente vitoriosa¹⁹.

Ao olharmos a atuação dos missionários contemporâneos nos processos de etnogênese, a mesma dúvida que atormentava os missionários jesuítas é replicada – agora não mais, é verdade, pelos próprios missionários, mas pelo Estado, pelo senso comum leigo e mesmo acadêmico: tais re-conversões, que produzem índios a partir de cristãos, não estariam marcadas pela mesma proverbial “inconstância” de antes? A dúvida alcança tal dimensão que não seria exagero sugerir o surgimento de um outro estereótipo do imaginário nacional contemporâneo sobre as populações indígenas: o do índio mal-re-converso que, apesar de afirmar sua indianidade, parece estar pronto para, à primeira oportunidade, mandar aos diabos os rituais primitivos, o cocar e o maracá, retornando feliz ao conforto da civilização. Acreditam os grupos emergentes em sua própria indianidade, ou seriam eles artífice de uma ilegítima manipulação de identidade? Os novos missionários estariam apenas regando e adubando a murta adormecida, ou lançando mão de outra metáfora seiscentista, limpando a era e o musgo que, ao longo dos últimos séculos, cobriu o mármore da identidade cultural?

A etnografia do processo de identificação xocó e do papel desempenhado nele pelos missionários do sertão de Porto da Folha nos permite retomar nosso argumento

¹⁷ Outras duas coletâneas podem ser apresentadas aqui como representativas desse outro viés analítico, apesar das grandes diferenças entre elas: R. Wright (1999), Albert e Ramos (2002).

¹⁸ Sobre isso, cf. a tese de Marcos Rufino (2003).

¹⁹ O problema dos missionários do século XVI, tomado como moto inicial da análise de Viveiros de Castro (2002), estava no fato dos índios brasileiros serem tão “dóceis” à conversão, adotando entusiasticamente os ritos católicos, quanto facilmente os abandonavam, sem maiores discussões ou conflitos, sendo necessário recomençar, permanentemente, o trabalho de conversão.

inicial: mais que um dado da realidade, com o qual os sujeitos sociais se deparam e se enfrentam, a alteridade é uma função da relação entre esses atores. É um artefato social, produto historicamente datado do esforço de construção da realidade nesse encontro. E, ao supô-la como resultante do encontro, já não é mais possível fazer uma opção definitiva e absoluta entre o contínuo e o descontínuo, da mesma forma que os limites entre forma e conteúdo tornam-se embaçados.

Por isso, ao percorremos os diferentes momentos de inflexão da missão no sertão de Porto da Folha e, em seguida, dos caboclos da Caiçara, optamos por expressar tais momentos como diferentes espécies de conversão. A flutuação semântica que nos permitimos no uso da noção buscou fazer o caminho que liga os sentidos nativos dados à noção àquele analítico que estamos propondo para sua leitura, onde a conversão implica no drama da passagem entre diferentes códigos. E onde o Toré figura como um eixo central dessas passagens.

A metáfora da conversão pareceu-nos estratégica justamente porque aquele que se converte, converte-se à verdade, e não há uma contradição insolúvel disso com o fato dessa conversão ter dependido de um terceiro, ter sido mediada por um aprendizado ou por um exercício prático – o Toré – tão correlato – como busco aqui finalmente estabelecer – aos “exercícios espirituais” de “exame” (ou “tomada”) de “consciência”²⁰. A conversão supõe justamente que a verdade não está dada imediata e evidentemente, da mesma forma que os exercícios espirituais supõem que a consciência de si não seja puro dado da experiência, mas antes precise de uma mediação, “direção”. Ou, associando a nossa à discussão de Latour acerca do fetichismo (ou melhor, da produção da idéia de fetiche) caberia perguntar mais uma vez porque haveria contradição ou impostura em acreditar na sacralidade daquilo que se produz com as próprias mãos. Reformular nosso tema segundo a problemática da produção da alteridade nos invita a reconhecer – para abandonar – o quanto o debate acerca da identidade tem vicejado no terreno do vocabulário religioso, ao colocar para os problemas da cultura e da etnicidade, a questão da crença.

²⁰ Fazemos referência aqui aos “exercícios inicianos” analisados em Eisenbrg (2000) e que são vistos por Agnoli (nesse volume) como correlatos à própria gramaticalização da religião, suposta na tarefa missionária de tradução.

Bibliografia

- Anderson, Benedict. 1989. Nação e consciência Nacional. São Paulo: Ática.
- Arruti, José Maurício A. 1996. O Reencantamento do Mundo - Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional - UFRJ, 249f.
- Arruti, José Maurício P. Andion. 2002. "Etnias Federais": o processo de identificação de "remanescentes" indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1976. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira.
- Coutinho, Edilberto. 1975. Rondon, o civilizador da última fronteira. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Dâmaso, Pe. Alfredo Pinto. 1931. O serviço de Proteção aos Índios e a Tribu dos Carijós no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro (libreto).
- Dantas, Beatriz e Laranjeiras, Gustavo e Carvalho, Maria .1992. Os povos indígenas do nordeste brasileiro-, um esboço histórico.Em Os Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: Cia das letras/FAPESP/SMC.
- Hoornaert, Eduardo. 1990. O Cristianismo Moreno. Petrópolis: Vozes
- Lima, Antônio Carlos de Souza. 1998. "A 'identificação' como categoria histórica" Em Oliveira, João Pacheco (org.) Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa
- Linhares, Lucy Paixão. 1998. "Ação Discriminatória: terras indígenas como terras públicas" Em Oliveira, João Pacheco (org.) Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa
- Montero, Paula. 1992. "Tradição e Modernidade: João Paulo II e o problema da cultura". Revista Brasileira de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: ANPOCS/Relume Dumará.
- Montero, Paula. 1995. "O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea". Estudos Avançados USP, vol. 9, n. 25, set/dez.
- Montero, Paula. 1996. "A universalidade da Missão e a particularidade das culturas". Em Paula Monteiro (coord.) Entre o Mito e a História. Petrópolis: Vozes.
- Oliveira Fo, João Pacheco de. 1993. 'A viagem da volta' reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. in: Atlas das Terras Indígenas do Brasil. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Oliveira, Carlos Estevão. (1931) "Uma lenda Tapuya dos Apinagé do Alto Tocantins". São Paulo: Revista do Museu Paulista. São Paulo. Tomo XVII.
- Oliveira, João Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Mana - estudos de antropologia social, 4/1, abril, PPGAS-MN-UFRJ.

- Paiva, Vanilda. 1985. “A Igreja moderna no Brasil”. Em Paiva, V. (org.) A Igreja e a questão agrária. São Paulo: Ed. Loyola.
- PETI - Projeto Estudos sobre Terras Indígenas. 1993.. Atlas das Terras Indígenas do Brasil. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Queiroz, Maria Izaura P. de. 1973. O Camponato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. da USP.
- Rufino, Marcos P. 2000. “Algumas questões preliminares sobre a inculturação”. Comunicação apresentada no Fórum de Pesquisa 14 da XXII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia - Missões em áreas indígenas: fronteiras e traduções, organizado por Paula Monteiro, Oscar Calavia e Marta Amoroso (Brasília: julho).
- Santos, Silvio Coelho dos. 1989. O Índio perante o direito – Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Steil, Carlos. 1998b. “A Igreja dos Pobres: da secularização à mística”. Religião e Sociedade, vol. 19, n. 2, out.
- Turner, Victor. 1974. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes.
- Velho, Otávio 1996. “Culturas: uma perspectiva antropológica”. Em Márcia Paiva e Maria Moreira (coord.) Cultura. Substantivo Plural. Rio de Janeiro: CCBB / São Paulo: Editora 34.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. Em A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.