



## (Cosmo) ontologias indígenas no semiárido.

Nívia Paula Dias de Assis<sup>1</sup>

Artigo recebido em: 15/08/2020

Artigo aprovado em: 10/11/2020

### RESUMO

Este artigo trata das cosmo-ontologias indígenas de dois povos originários do semiárido brasileiro: os Xacriabá e os Tuxá<sup>2</sup>. As informações etnográficas, por sua vez, foram extraídas dos trabalhos de Maria Hilda Paraíso (1987) e Orlando Sampaio Silva (1997). Para realizar as respectivas análises, considerou-se alguns princípios da teoria antropológica aproximativa do pensamento indígena conhecida como Perspectivismo Ameríndio. O principal sistematizador dessa teoria é o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996), e, segundo esse pesquisador, trata-se da tentativa de trazer à tona a cosmopraxis indígena, por meio de um esquema conceitual virtual (VIVEIROS DE CASTRO, 2001). Tal construção surgiu a partir de estudos sobre povos nativos da Amazônia (BR), mas também se trata de um conjunto de ideias e práticas cotidianas que pode ser encontrado ao longo da América (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Nos contextos analisados, observou-se que alguns preceitos existentes no Perspectivismo podem ser percebidos em práticas xamanísticas de povos nativos do semiárido do Brasil.

**Palavras-chave:** Indígenas. Semiárido. Perspectivismo.

### Indigenous cosmo-ontologies in the semiarid.

### ABSTRACT

This article is about indigenous cosmo-ontologies of two peoples from the Brazilian semiarid: Xacriabá and Tuxá. The ethnographic information was extracted from works of Maria Hilda Paraíso (1987) and Orlando Sampaio Silva (1997). In the analyzes was considered some principles of the approximate anthropological theory of indigenous thought, known as Amerindian Perspectivism. The main systematizer of this theory is the anthropologist Eduardo Viveiros de Castro (1996) and he affirms that it is an attempt to bring out the indigenous cosmopraxis, through a virtual conceptual scheme (VIVEIROS DE CASTRO, 2001). This theory arose from studies on native peoples of the Amazon (BR), but it is about a set of ideas and everyday practices that can be found in America (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). In the contexts analyzed, it was observed that some precepts existing in Perspectivism can be perceived in shamanistic practices of native peoples in the semiarid region of Brazil.

**Keywords:** Indigenous. Semiarid. Perspectivism.

<sup>1</sup> Doutoranda em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), bolsista CAPES, mestra em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e graduada em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Professora Assistente do curso de Arqueologia e Preservação Patrimonial (UNIVASF). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6628272258875316>. Contato: [np.assis@gmail.com](mailto:np.assis@gmail.com).

<sup>2</sup> Os nomes tribais devem ser escritos com letra maiúscula, facultando-se o uso de minúscula no seu emprego adjetival e não terão flexão portuguesa de número ou gênero, quer no uso substantival, quer no adjetival. Ver: CONVENÇÃO para a grafia dos nomes tribais. **Revista de Antropologia**, v. 2 n. 2, 1954, p. 152.



## 1 INTRODUÇÃO

As cosmologias indígenas consistem em construções teóricas próprias de povos nativos sobre *o cosmos* e as relações ocorridas no mesmo, o que implica também em percepções culturais, filosóficas, sociológicas e políticas (BAPTISTA SILVA, 2011). No detalhamento sobre tais relações, compreende-se que as mesmas são estabelecidas não somente entre os humanos, como também entre esses e os seres “não humanos” (animais, vegetais, espíritos e até mesmo objetos). Contudo, destaca-se que além das ações cotidianas desses povos estarem em conformidade com as suas cosmologias, elas também estão conectadas com as suas ontologias. Por ontologia indígena entende-se as formas particulares como as etnias ou povos se veem como seres no mundo, bem como os seus modos de ser e estar no mesmo (BAPTISTA SILVA, 2011).

Neste artigo são apresentadas cosmo-ontologias pertencentes a dois povos indígenas do semiárido brasileiro<sup>3</sup>: os Xacriabá, localizados no município de São João das Missões (MG) e os Tuxá, etnia que habita principalmente a região de Rodelas, no submédio São Francisco (BA). Entretanto, para aprofundar informações sobre os elementos supracitados é necessário atentar-se à constatação de que existem distintos modos de construção de conhecimento sobre os povos originários. De um lado estão as formas nativas de compreender e comunicar mundos próprios, e do outro, porém, o que se institui são as tentativas de pesquisadores “não indígenas” de racionalizar esses mundos diversos, dos quais não fazem parte.

As análises aqui realizadas estiveram filiadas à segunda vertente mencionada, e, para tanto, a abordagem aproximativa do pensamento indígena utilizada foi a teoria perspectivista. O Perspetivismo foi sistematizado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no final do séc XX, a partir de seus estudos sobre povos nativos da Amazônia (BR). Em 2001, quando participou da sessão temática “*Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)*”, ocorrida no Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais do Brasil (ANPOCS), pode ele mesmo sintetizar a construção teórica sobre a qual vinha se dedicando desde décadas anteriores. Na publicação resultante desse evento, intitulada “*A propriedade do conceito*”, Viveiros de

---

<sup>3</sup> O Semiárido Brasileiro é composto por 1.262 municípios, dos estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.sudene.gov.br/delimitacao-do-semiarido>>. Acesso em 08/08/2020.



Castro (2001) procurou inicialmente demonstrar a concepção de antropologia que estava implícita nas suas análises, informando que tentou exercê-la a partir do que denominou *metafísica experimental*. Compreende-se aqui que também se trata de uma aproximação dessa área de conhecimento com a Filosofia.

Para tanto, também procurou deixar explícito que a sua iniciativa estava filiada a uma corrente de estudos ameríndios preexistentes, mais especificamente ao caminho teórico iniciado pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss. Ao introduzir o texto acima mencionado, por exemplo, ele esclareceu que o seu “ponto teórico de partida”, é, pois, o “ponto de chegada” de Lévi-Strauss:

O presente livro consiste exatamente em um esforço de formulação dos pressupostos ontológicos da socialidade amazônica (que incluem o que Lévi-Strauss chamou de uma metafísica da predação, mas não se reduzem a ela), e seu propósito último é de fato lançar alguma luz sobre a dimensão propriamente filosófica do pensamento indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 2).

O diferencial de abordagens entre esses dois pesquisadores, entretanto, parece surgir no que divergem sobre *os mitos*, pois, na medida em que Lévi-Strauss analisava as estruturas socioculturais dos mesmos, não acreditando que pudessem informar sobre “a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou o seu destino”, ou seja, sobre reflexões propriamente filosóficas; para o antropólogo brasileiro, isso seria o limite imposto pela metafísica ocidental, e, portanto, não poderia estar no cerne do fundamento de análise do pensamento indígena. Na leitura que aqui se faz, compreende-se que Viveiros de Castro considera os mitos dos diversos povos ameríndios como portadores das metafísicas e ontologias autóctones.

(...) trata-se de prestar atenção ao que dizem os discursos amazônicos sobre a ordem do mundo e a natureza do real, o que inclui o que eles dizem sobre a sociedade e o espírito humanos: não indiretamente e como que à sua revelia, em benefício de nossas filosofias do espírito humano, mas textualmente e como que deliberadamente, para o governo filosófico dos povos que os enunciam. E o que eles dizem — se preferir o leitor, o que eles ensinam — é que não há por que escolher, pois não há como separar, entre a natureza do real e o espírito humano, a ordem do mundo e o movimento da sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 6).

Dentre os princípios básicos da teoria oficializada no mundo acadêmico como Perspectivismo Ameríndio, está a noção de que “toda posição de realidade especifica um ponto de vista, e que todo ponto de vista especifica um sujeito - nessa ordem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 8). O Perspectivismo considera as diferenças como algo positivo,



sendo as mesmas compreendidas como *pontos de vistas (perspectivas)*, e isso também implica dizer que ele está intrinsecamente ligado à ideia de alteridade.

Nas ontologias indígenas os seres podem alterar seus modos de reagir aos estímulos do cosmos, a partir das impressões que são próprias de um plano intermediário de capacidades existente na sua espécie. O *corpo* consistiria então neste plano, situado entre a alma (subjetividade formal) e a fisiologia orgânica (materialidade substancial), sendo que, cada formato diferenciado de “ser” originaria uma perspectiva diferente. Nesse sentido, para os ameríndios, haveria uma continuidade metafísica entre os seres do cosmos, resultando no animismo, e uma descontinuidade física, que implicaria no perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Em tais processos o espírito de um ser apresenta-se de uma forma reflexiva, na qual pode elaborar cogitações sobre si mesmo. Já o corpo, que se constitui como o diferenciador das perspectivas, se apresenta como uma afecção ativa, um modo de ser:

O que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (...) A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e perspectivos) são diferentes (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 240).

O referido autor também apresenta as contribuições teóricas de Tânia Stolze Lima para sistematizar o Perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Segundo ele, esta antropóloga teria realizado uma rica etnografia que contemplava a temática perspectivista, e, no detalhamento dessa construção, encontra-se a ideia de que para muitos povos da América, o mundo é habitado por diferentes espécies de pessoas (sujeitos), humanas e não humanas. Essas pessoas, por sua vez, apreendem a realidade segundo os pontos de vista advindos dos seus distintos tipos de corpos.

## 2 PELAS LENTES DO PERSPECTIVISMO

Em meio ao contexto no qual Viveiros de Castro esforça-se para demonstrar as ideias nativas como conceitos, destaca-se aqui como exemplo a noção de que muitos grupos ameríndios compreendem alguns animais como sendo humanos. Uma explicação geral sobre



o assunto foi a de que, apesar da aparência animalesca atual, a grande maioria dos animais teria tido o formato humano nos tempos primórdios descritos pelas mitologias nativas. Assim, apesar de possuírem a morfologia contemporânea de um animal, quando estão em suas casas e longe dos olhos dos humanos, estes podem viver plenamente sob a sua própria forma humana. Nos demais ambientes, convivendo com seres de diferentes corpos, cada espécie animal ainda vê-se a si e aos seus como humanos, mesmo que para os olhos do homem sejam apenas corpos animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

O antropólogo segue mencionando que o contexto relacional que melhor apresenta as distintas perspectivas e as consequentes ações indígenas advindas das mesmas, é a *dinâmica da caça*, ou seja, a relação estabelecida entre *predador* e *presa*. Nesse caso, as posições podem se inverter, a depender dos sujeitos em questão (animais, homens ou entidades sobrenaturais). Vale ressaltar, que apesar de o Perspectivismo englobar “outros seres” (espíritos, vegetais, artefatos, etc.), ele não parece tratar de todos os animais existentes, havendo um direcionamento apenas para as espécies que possuem um papel de destaque nas comunidades nativas, como os grandes predadores e as principais presas dos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Nesse emaranhado de perspectivas, as relações tornam-se inteligíveis da seguinte forma: os animais, em geral, se veem como humanos mesmo estando com corpo animal, e, quando estão nas suas próprias casas, surgem também entre si na forma humana. Por outro lado, quando são seres tidos como presas humanas, veem os homens como espíritos ou animais predadores, e, quando são animais predadores, veem os homens como animais de presa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Desse modo, os animais também veem o seu alimento como os humanos veem. Portanto, quando os jaguares ingerem o sangue das suas presas, estão na verdade tomando uma bebida indígena como o *cauim*, pois é assim que o veem. Um outro exemplo seria quando os urubus veem os vermes presentes em carne podre como sendo peixe assado. Em relação aos corpos em si, os atributos como pelagem, plumas, garras, bicos e etc, também são vistos entre eles como seus adornos e instrumentos culturais. Por fim, toda a sua organização grupal se dá nos moldes das sociedades humanas indígenas, com seus chefes, xamãs, festas, ritos, etc. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Algumas relações cosmo-ontológicas que podem ser destacadas entre os diferentes pontos de vistas dos seres, referem-se à inversão das condições de *predador* e *presa*. De acordo com as concepções perspectivistas, propriamente ditas, esse modo relacional teria



sua origem atrelada às culturas de povos caçadores, pois, nas atividades de caça, o ponto de vista do outro (da presa) seria fundamental para a ação do caçador:

Se o caçador não sabe pensar como o animal pensa, ele não vai achar o animal nunca. É preciso que ele tenha na cabeça: se eu fosse aquele animal, o que eu estaria fazendo em tal circunstância? Prestar atenção ao modo como as espécies com as quais você interage veem o mundo me parece mais vital para uma cultura de caçadores do que para uma cultura de pastores, ou de agricultores. O ponto de vista dos carneiros não me parece uma questão tão crucial para o pastor quanto é o dos porcos selvagens para quem os está caçando (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 108).

Nessa mesma direção existem casos excepcionais nos quais humanos podem adquirir a perspectiva animal. Tais condições, porém, não seriam acessíveis para todos os indivíduos, sendo necessário poderes xamânicos para acessá-las. Os *xamãs*, por sua vez, além de serem capazes de transitar entre as diferentes perspectivas, podem retornar para a sua perspectiva humana inicial. A socialização de tais poderes ou a transmissão de informações sobre esse deslocamento perspectivo, se dá por meio de cerimônias ritualísticas, nas quais os corpos dos caçadores devem, em geral, receber cuidados específicos, e isso antes ou mesmo depois da caça. Também são comuns os *rituais xamânicos* de pós-caça, nos quais a carne de determinados animais precisa ser preparada para o consumo humano, ou seja, são retirados resquícius espirituais e/ou humanos desses corpos animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

No tocante às diferentes perspectivas, volta-se aqui explorá-las demonstrando um outro tipo de predação, que, segundo o antropólogo, também se encontra presente nas ontologias indígenas. Trata-se dos impactos ocasionados pelo encontro do homem com espíritos ou entidades sobrenaturais, o que caracterizaria uma espécie de predação sobrenatural. Nesses momentos, os humanos veem (quando conseguem) esses seres sobrenaturais como predadores, e, conseqüentemente, acreditam que os mesmos os veem como animais de presa; já os espíritos ou entidades sobrenaturais se veem como humanos.

Em uma das suas explicações sobre o Perspectivismo, Viveiros de Castro (2001) menciona que se trata da tentativa de trazer à tona a cosmopraxis indígena por meio de um “esquema conceitual virtual”. Dito isso, reflete-se então sobre o que se chamou aqui de “teor aproximativo” dessa construção teórica em relação às concepções indígenas em si. Observa-se que, se por um lado o empenho foi o de tornar dizível o pensamento nativo para o alcance dos demais “não indígenas”, o próprio antropólogo também não é indígena, o que implica dizer que a sua maneira de compreensão e tradução etnográfica tem restrições próprias no encontro com as alteridades.



Para Oscar Calavia Sáez (2012) uma das principais críticas que se faz ao Perspectivismo Ameríndio está relacionada à acusação de que o mesmo se tornou uma espécie de doutrina. Com uma repercussão que atingiu a própria teoria antropológica mundial, alguns posicionamentos acadêmicos questionam o processo de rotinização e aplicação desenfreada dessa formulação teórica. Dentro dessa linha de raciocínio estaria ainda a afirmação de que o Perspectivismo seria a tentativa de realizar um compêndio do pensamento ameríndio por meio de generalizações, e tudo isso em detrimento do detalhamento etnográfico revelador de diversidades.

*O *perspectivismo ameríndio*, formulado há dezesseis anos em um artigo de Eduardo Viveiros de Castro (1996), tornou-se o conceito mais citado na antropologia brasileira, dentro e fora das fronteiras (em geral pouco permeáveis) da etnologia. Tornou-se, também, a contribuição teórica mais visível da antropologia brasileira à antropologia global. (...) Um sucesso incontestável que, como era de se esperar, acabou por ser contestado (CALAVIA SÁEZ, 2012, p. 7).*

Apesar de concordar com algumas dessas críticas, Sáez afirma compreender o Perspectivismo como uma “epistemologia com ontologia” e considera a importância da busca por uma aproximação com as “versões perspectivistas indígenas, nas quais as realidades estão feitas de sujeitos, com os seus mundos”.

Ser humano, ser predador ou presa depende, como ser kayapó, ou branco, ou índio em geral, ou nativo, da posição do sujeito e não de algum coração essencial que se leve dentro, ou de classificações aferidas por um especialista alheio a elas. Tudo isso tem, sim, um significado político, que não consiste em estender aos índios certificados de boa conduta, mas em contribuir à aparição de vozes indígenas não previstas pela grade classificatória construída em algo mais de um século de etnologia e ação indigenista. Vozes diversas de sobra para transbordar esses debates entre as pretensões generalizadoras de outros e o conceito que cada um tem acerca do que seja e pense um índio real (CALAVIA SÁEZ, 2012, p. 18-19).

Após tal explanação e diante da grande diversidade de povos originários existentes somente na Amazônia, a proposta do Perspectivismo já se demonstraria generalizante. Entretanto, considera-se aqui que esse esforço teórico funciona como um instrumento de análise possível, na tentativa de superar minimamente transposições automáticas e corriqueiras de definições, conceitos ou categorias epistemológicas, que foram totalmente fundamentados nas epistemologias não indígena.

### **3 YAYÁ, A PRINCIPAL ENTIDADE MITOLÓGICA XACRIABÁ**

Os Xacriabá habitam o extremo sul do semiárido brasileiro, norte estado de Minas Gerais, nas proximidades do rio Paracatu. A partir das localizações diversas em que foram



vistos desde o século XVIII (NIMUENDAJÚ, 1981) e considerando-se os modos nômades desse povo em tempos pretéritos, constatou-se que um amplo espaço de circulação foi delineado pelos mesmos. Como síntese dessas ocupações tem-se o seguinte quadro de distribuição: desde os rios Paracatu e Urucaia, afluentes do São Francisco em Minas Gerais; no rio Palma (desde as suas nascentes), afluente do Tocantins, em Goiás; até o rio Gurguéia, afluente do rio Parnaíba, limites entre Bahia e Piauí (PARAÍSO, 1987).

O ser mitológico de maior importância para os Xacriabá é a *Onça Yayá* ou *Onça Cabocla*<sup>4</sup>, a responsável por ordenar e equilibrar as formas como todos os seres se relacionam no mundo xacriabá. As histórias que envolvem a *Onça Yayá* acompanham o ciclo de vida desse grupo: suas relações interétnicas e comunitárias, as formas de exploração das terras, a preservação de olhos d'água e demais recursos naturais e sobrenaturais (PARAÍSO, 1987).

A antropóloga Maria Hilda Paraíso (1987) apresentou duas versões mitológicas sobre a *origem de Yayá*, ambas coletadas pelo antropólogo Romeu Sabará em 1976, e é sobre elas que se debruça aqui. Na primeira narrativa se dá a história de uma mãe xacriabá que passeava com a filha, e, ao sentir fome, revelou uma forte vontade de comer carne. A filha, por sua vez, instigou-se a procurar carne bovina para lhe dar de comer. Nessa empreitada, a jovem teria se transformado em uma onça, ficando combinado com a mãe, entretanto, que quando voltasse da caçada, chegaria correndo para que a mesma colocasse um pequeno “galho vegetal encantado” na sua boca. Com esse último procedimento a jovem índia voltaria ao seu corpo humano.

A moça sumiu e logo depois uma onça pulou em cima de uma novilha e a matou. Voltou correndo com a boca aberta para a mulher. A mulher teve medo e correu. A onça era a moça e nunca mais voltou a ser moça. Ela se escondia de dia e de noite saía e ia aos currais dos fazendeiros e matava vaca (PARAÍSO, 1987, p. 42).

Observa-se que o medo explícito de ter contato com a onça, fez com que a mãe não conseguisse usar o instrumento necessário para transmutar sua filha. Era o encontro com o animal predador, algo que exigia bastante preparo espiritual no mundo indígena, e, ainda que no cenário mitológico todos possam ser xamãs, parece ter havido um temor/respeito extraordinário com esse ser sobrenatural que predava até mesmo os grandes e estranhos animais que chegaram ao território indígena, os bois.

---

<sup>4</sup> Outros seres encantados de menos porte convivem com Yayá no território Xacriabá. Dentre eles, destaca-se, pela sua função na preservação dos olhos d'água, a “Dona”, que possui uma enorme mão, com a qual agarra e afoga todos aqueles que sujam, desmatam, lavam roupa ou levam animais para beber na sua morada (PARAISO, 1987, p. 47).



De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é explicitamente afirmado por algumas culturas amazônicas. Ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo — meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.135)

No segundo enredo, ao se sentir triste por ver seus familiares perseguidos por invasores das suas terras, uma moça xacriabá pediu para que seus companheiros invocassem um espírito para que ela ficasse encantada. À noite, a mesma teria se transformado em onça, passando a caçar os animais pertencentes aos fazendeiros, e, após matá-los, distribuía a carne entre os demais indígenas.

Ao amanhecer o dia, vinha correndo e pedia à sua mãe que colocasse o ramo em sua boca, para que voltasse à forma humana. Num desses dias, a mãe não encontrou o ramo necessário. Nunca mais foi feito o desencanto da índia. Passaram os fazendeiros a persegui-la até em caravanas para matar a onça cabocla. Ela se refugiava numa das grutas, naquela em que existe o trono em que se sentavam os chefes. Ali os índios executavam as danças à meia-noite e a onça cabocla era desencantada e se transformava na bela índia Yndaiá, com as cantorias e batidas. Os índios comiam pedaços de carne e louvavam ao ver a onça ao seu lado. (PARAÍSO, 1987, p. 42-43).

Nesse último caso ficou demonstrada uma plena comunicação entre as protagonistas, pois a *filha onça* era “vista” e “reconhecida pela mãe”. Entretanto, vale destacar que em ambos os casos ocorreram falhas no uso do instrumento material de transformação sobrenatural (o galho vegetal), ficando a capacidade de transmutação da jovem restrita e prevalecendo a sua condição de onça. No segundo caso, entretanto, quando os demais indígenas queriam ver *Yayá*, eles deveriam necessariamente frequentar a sua morada, *uma gruta*. Trata-se de um local sagrado, no qual, por meio de rituais e danças, a *onça mítica* poderia ser avistada inclusive como *moça indígena*.

Sobre os mitos em si, na medida em que os mesmos têm algo a dizer sobre as sociedades e o espírito humano dos povos indígenas, os personagens que aparecem nos mesmos já apresentam formas, nomes e comportamentos que misturam atributos humanos e animais. Nas relações estabelecidas nessa instância do pensamento o relato é o de que cada espécie de ser (animais, espíritos, etc.) aparece aos outros seres como aparece para si mesma, como humana (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

No contexto mencionado sobre os Xacriabá, observa-se também algumas descrições sobre ações e acontecimentos cotidianos. Além do ato de “guiar-se por *Yayá*”, considerando-a como um oráculo, os membros da etnia também relataram que a aparição da mesma na



aldeia estava condicionada à ausência de não-índios. Quando ocorriam invasões ao território nativo, era comum que a referida entidade se manifestasse:

Yayá, como “dona da terra”, não aceita a presença de “bairanos” na região. Quando isto ocorre, ou ela se retira, ou ataca o estranho, e dá claros sinais indicativos de sua fúria: ao invés de cantar, assobia de forma que todos possam ouvi-la e saberem do seu descontentamento. Outra forma de provar seu descontentamento é “armando confusão nas capoeiras” e batendo nas portas, durante a noite (PARAÍSO, 1987, p. 45).

Tal autora informa ainda, que em momentos de tensões com a *onça encantada*, somente as autoridades xamânicas (xamã, pajé) estariam aptas a vê-la e se comunicar com a mesma, pois conheciam a *língua falada por Yayá*. Para acalmá-la e reduzir seus ataques sobrenaturais, todos, incluindo fazendeiros cujo gado tivesse sido atingido, recorriam às autoridades xamânicas indígenas (PARAÍSO, 1987).

Nesse âmbito ocorreria uma espécie de “predação sobrenatural”, na qual um sujeito comum poderia ser capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante e não-humano (espírito, entidade sobrenatural, morto, etc). Sendo assim, apenas os xamãs conseguiriam intermediar esses encontros, sem correr o risco de serem predados e podendo retornar à sua própria condição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

#### 4. NA PERSPECTIVA DO CACHIMBO TUXÁ

Na década de 1970, por ocasião da construção da Hidrelétrica de Itaparica, um estudo realizado pelo antropólogo Orlando Sampaio Silva trouxe à tona informações etnográficas sobre povos indígenas do semiárido brasileiro, mais especificamente sobre aqueles que até o referido momento tinham suas vidas totalmente atreladas ao Rio São Francisco, os Tuxá. Tal pesquisador apresentou as transferências territoriais dos indígenas, acontecidas entre ilhas e margens do rio, em uma cronologia datada em torno de duas grandes enchentes ou dilúvios.

A primeira delas foi relatada pelos Tuxá como memória do seu local de origem. Situado no Sub Médio São Francisco, esse lugar seria apresentado como pertencente à “história mito” desse povo e remeteria à Ilha de Zorobabé (séc. XVII). A segunda, por sua vez, teria ocorrido no final da década de 1980 e estava relacionada à razão pela qual o trabalho etnográfico de Orlando Silva esteve em curso: a criação do lago artificial da Usina Hidrelétrica de Itaparica. Ao passo que o antropólogo observava que mais uma vez a história do deslocamento ocasionado em decorrência de alagamentos se repetiria, também procurou



demonstrar como os povos indígenas tradicionalmente insulares e efetivamente ribeirinhos, teriam suas vidas e tradições afetadas com a nova inundação (SILVA, 1997).

O que ambas as inundações teriam em comum seriam os deslocamentos obrigatórios do povo Tuxá. Inicialmente, os ainda predominantemente caçadores e coletores, e ocasionalmente agricultores e pescadores, que habitavam a ilha de Zorobabé, teriam sido surpreendidos com uma grande inundação e por isso a abandonaram, seguindo então para uma das margens do rio São Francisco em alta vertente. Posteriormente, quando as águas começaram a baixar, teriam se fixado em uma área de nível também mais baixo, denominada Rodelas, não mais podendo voltar para ilha de origem, mas ocupando também outras ilhas da região (SILVA, 1997).

O enredo histórico apresentado na etnografia resultante, situada entre os anos de 1975, 1976 e 1985 (respectivamente em três visitas), traz então o segundo momento no qual a agricultura e a pesca predominavam, e as atividades de caça e coleta teriam sido relegadas a segundo plano. Nessa época os Tuxá enfrentaram uma nova fase de obrigatoriedade de deslocamento, por motivos ditos desenvolvimentistas para o país.

Neste trabalho, a partir das próprias narrativas coletadas e apresentadas pelo antropólogo mencionado e no intuito de demonstrar alguns aspectos da cosmovisão Tuxá, destacou-se o deslocamento mais antigo. Por meio das memórias relatadas foi possível mensurar que a flutuação fluvial ocorrida ainda em período colonial também foi gerenciada por ações que vão além dos fenômenos naturais de uma bacia hídrica, havendo também uma força cósmica em ação. Trata-se de um movimento agenciado pela “*ciência dos entendedores das mensagens das águas*”, como se pode apreciar no relato de um pajé tuxá da década de 1970:

A primeira geração dos Tuxá foi gerada **daqui arredado uma légua, que nós conhecemos, que é uma fazenda por nome de Surubabel**. Naquela época houve uma enchente muito grande no rio São Francisco, que chegou a inundar o local onde eles viviam. O “capitão”, que se chamava Francisco Rodelas, reuniu na tribo (sic), **chamou em linguagem: “Aruá quá! Januá qui quáru”, quer dizer, era o rio que vinha inundar o local onde eles moravam. Saiu de lá com 600 índios, mas eles não tratava 600 índios, tratava 600 almas**. Subindo aqui sobre o centro da caatinga, chegando aqui, nessa imediação onde nós hoje habitamos, **ele, pelas suas experiências, pela sua ciência, achava que ali devia demorar dias, para ver até onde o rio ia**. Ali se localizaram poucos dias e foi aqui no centro da caatinga. Então, com poucos dias, o rio começou a escoar as águas. Eles foram descendo sobre as margens do rio, até que ficaram aqui neste local onde nós hoje ficamos localizados. **Porque eles eram uns índios que viviam de manutenção do rio**, viviam do peixe, capivara, camaleão, do jacaré e a jibóia e da caça do mato também, como o peba, o tatu, o tamanduá e outras caças. **E aqui eles ficaram até hoje que nós estamos dentro deste local, desta área pequena (...)** Depois da vinda dos catequistas, que vieram catequizar eles, então encostando essa raça



civilizada, que hoje tomaram conta do que era nosso e nós estamos sem nada, bem dizer. Temos só uma ilha muito pequena [ilha da Viúva], que não dá pros índios todos plantar o seu mantimento. (SIVA, 1997, p. 30) (Grifos da autora).

Trata-se de um tipo de comunicação direta com o rio São Francisco, com os seres habitantes do mesmo, bem como de um conhecimento que é inerente à relação dos Tuxá com as suas águas. Nesse sentido, depois de mais de trinta anos transcorridos da segunda desapropriação, cujo caráter foi de imposição e/ou ludíbrio dos habitantes da região por parte do governo federal e com vistas à implantação da barragem para o funcionamento da hidrelétrica, destaca-se aqui o posicionamento de um pajé Tuxá contemporâneo. Tal liderança também demonstra que no fundamento do pensamento Tuxá estão as relações ancestrais com as águas. Trata-se de elos, ou saberes cosmo-ontológicos, que resistiram ao assédio colonial desde longas datas: “Tudo isso nós tivemos perda, tanto material quanto espiritualmente. **As águas, pra quem não sabe, as águas dormem, a água é viva.** Tanto nas águas como no mato, os encantos estão presentes” (Pajé Tim Juntá, Vídeo Ecologia Sonora, SOUZA, 2017) (Grifo da autora).

No deslocamento compulsório do séc. XX, para que os Tuxá fossem convencidos do mesmo, ao que tudo indica, a própria memória da “necessidade da mudança” parece ter sido aproveitada pelos agentes oficiais da construção da hidrelétrica, pois em nome de um “segundo dilúvio”, uma saída abrupta do lugar deveria acontecer.

Com o alagamento, o povo Tuxá teve de ser relocado para a margem do São Francisco do lado da Bahia, sendo que parte de seu povo ainda foi subdividida, sendo um outro grupo encaminhado para a cidade de Ibotirama/BA e outro para Inajá/PE. Com a inundação de seu território, todas as ilhas que haviam naquela região ficaram debaixo das águas do rio São Francisco. Ilhas como: ilha do Peixinho, ilha do Sabonete, ilha Cambaingá, ilha do Cupim, ilha Tucun, ilha da Porta, ilha da Cobra, ilha do Rodrigues, ilha do Coité, ilha de Surubabel, ilha do Coitezinho, ilha do Fubá, ilha do Serrote e ilha do Urubu, que constituíam seu território original (VIEIRA et al., 2015).

Esse processo acabou impactando não somente territorialmente, mas também cosmologicamente a vida dos Tuxá. Os indígenas foram divididos e transferidos para locais distantes, onde a maioria das pessoas não se adaptou e terminou se submetendo a viver nas periferias de locais mais próximos das suas antigas moradas, então já submersas pelas águas do lago da Hidrelétrica.

Atualmente esse grupo reivindica o retorno ao seu território tradicional através da demarcação de terras prevista pelo decreto federal de 13 de março de 2014. Tal documento desapropria as terras situadas no município de Rodelas, na Bahia, designando que o domínio das mesmas fique com a União, para que sejam destinadas à posse e ao usufruto da



comunidade indígena Tuxá de Rodelas (área de 4.392 hectares). Nesse processo, através de instrumentos diversos, documentos escritos e audiovisuais, os Tuxá trazem à tona a sua memória oral sobre seus próprios processos históricos e revelam suas ligações sagradas com o seu modo insular e ancestral de viver com as águas, matas, animais, bem como com os objetos deixados nessa terra pelos “seus antigos”.

Trata-se de cosmovisões e relações ontológicas construídas por povos originários com as matas e águas do sertão semiárido e com os demais seres extra humanos que sempre viveram na região. Em tal contexto são destacados entre os Tuxá os *mestres encantados*, ou *Cachimbo Mestres*, apresentados como protagonistas em diversas relações estabelecidas entre os “indígenas da terra” e os “gentios de um reino encantado” (SILVA, 1997).

Ao postular o caráter social das relações entre os seres humanos e não-humanos, a noção de animismo utilizada por Viveiros de Castro (1996), apresentada dentro da abordagem perspectivista, demonstra que a extensão da humanidade pode atingir inclusive plantas, objetos e fenômenos celestes. Isso significa dizer que diferentes espécies de sujeitos habitam o mundo e apreendem o mesmo segundo pontos de vista distintos. Nesse contexto, destaca-se aqui o seguinte episódio ocorrido entre os Tuxá:

**O caboco vê aquele apito à noite; quando vê aquele apito, ele apanha o cachimbo, acende e dirige em busca do lado que apitou, assoviou; caminha um pouco, aí toca, vê aquele apito, é o “encanto”. Aí, lá, está transformado num caboco, numa pessoa viva, como nós aqui. Agora o caboco vai conversar mais aquele “encanto”. O que o caboco pede, caso de doença, de remédio, o que aquele “encanto” aplicar, pode dar, que vai acima com certeza. O caboco só usa o tratamento é por causa daquela obrigação deles; os “mestres encantados” é quem indicam os remédios de pau, de butica, de qualquer coisa. E serve. Ir encontrar com ele no caminho, no mato, aí ele explica tudo que o caboco quer. O que ele prometer ao caboco é na certa (SILVA, 1997, p. 61) (Grifos da autora).**

Essa narrativa foi mais uma das informadas pelos Tuxá ao antropólogo Orlando Silva, na década de 1970. Observa-se que ela se inicia com uma inversão sensorial ocorrida com o indígena, pois, quando ainda se encontrava em repouso noturno, ele passou a “ver o som” de um apito em vez de “ouvi-lo”. Em seguida, após averiguar de onde vinham as vibrações sonoras, foi necessário acender o seu cachimbo para se deixar conduzir até as mesmas. No que se refere especificamente a esse último objeto, considera-se aqui que não se trata apenas de um artefato qualquer a ser transportado, mas de um “corpo imprescindível” para o movimento no qual indígena se colocou.

O fundamentado dessa afirmação, por sua vez, encontra-se nas próprias observações e registros feitos pelo referido antropólogo, de que entre os Tuxá existiam *Cachimbo Mestres* atrelados a respectivos *encantados*. Tais *seres objetos* constituiriam elementos da



maior importância no mundo mítico desse povo, tanto por conta do uso abundante e mágico do fumo, quanto pelo significado simbólico que tinham naquele universo. Silva (1997) explica que cada cachimbo “simboliza” o *mestre encantado* que lhe dá nome, dentre os quais ele pode identificar pelo menos onze deles: 1. Juremeira, 2. Giras, 3. Velho Ca(r) ou Velho Ká Neném, 4. Mané Cantarela ou Giras Cantareli, 5. Mané Pancinha ou Coronel Mané Fancinha, 6. Mandacaia ou Mandacá, 7. Papaterra, 8. Papá, 9. Henrique Dias, 10. Dondonzinha e 11. Alferes Canela.

Dentro de uma abordagem perspectivista e conforme as informações reunidas entre os Tuxá sobre a potência dos seus cachimbos, é então possível considerar o *Cachimbo Mestre* como uma autoridade xamânica. Nesse contexto, durante o diálogo com o *encanto*, por exemplo, teria sido ele o responsável por administrar as perspectivas cruzadas entre os diferentes sujeitos. Logo, transitando entre os diferentes planos cósmicos, a condição de xamã também o teria permitido acessar explicações sobre propriedades curativas por vias sobrenaturais.

Desse modo, aquilo que aparecia inicialmente apenas como “assobio” para o homem tuxá, pode aqui ser analisado através da complexidade da perspectiva do *Cachimbo Mestre*, demonstrando que após reconhecer o som emitido como um *encanto noturno* vindo do mato, o próprio *cachimbo* teria sido acionado pelo chamado. Nesta perspectiva os sons iniciais puderam ser vistos como uma “pessoa viva” com a qual se estabeleceria uma comunicação. Trata-se de um típico encontro no mundo ameríndio (ocorrido em uma mata ou floresta) entre indígenas e uma entidade sobrenatural (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A conversa com o *encanto*, por sua vez, se caracterizaria como uma “interlocução na qual tudo seria possível”, e, sendo assim, além dos ensinamentos sobre tratamentos e remédios, também poderiam ser realizadas promessas (com cumprimento certo) e explicações sobre qualquer assunto.

## 5 CONCLUSÃO

Neste artigo buscou-se analisar as cosmo-ontologias dos povos Xarcriabá e Tuxá, ambos situados na região semiárida do Brasil, a partir de alguns princípios da teoria antropológica aproximativa do pensamento indígena, conhecida como Perspectivismo Ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Compreende-se, entretanto, que uma maior coerência sobre historicidades de povos originários é potencialmente alcançada quando os



esforços são empreendidos pelos pesquisadores indígenas, refletindo assim um lugar de fala que provém do próprio seio cosmo-ontológico nativo.

Tais pesquisadores conseguem acessar diretamente, e com exclusividade, os entendimentos sobre processos nativos ocorridos e conceitos aplicados, e ainda possuem capacidades legítimas de explicar ou mesmo formular novos conceitos. Trata-se de formas intrínsecas de compreender e comunicar mundos próprios, algo que pode inclusive ser bastante contrastante com as tentativas de pesquisadores “não indígenas” de racionalizar esses mundos diversos dos quais não fazem parte.

Sobre esse tipo de reflexão, têm-se as observações realizadas por Felipe Sotto Cruz, um antropólogo pertencente à etnia Tuxá. Ele chama atenção, dentre outras coisas, ao fato de que estudos americanicistas voltados para o viés cosmo-histórico do pensamento indígena buscam a exposição desse pensamento sobre o contato ou sobre as historicidades das formas particulares desses povos se relacionarem com o tempo, mas não avançam com as suas análises (CRUZ, 2017). E, nesse sentido, além de se reconhecer as muitas limitações ainda não superadas para a elaboração desse artigo, ressalta-se também aqui que ao menos já foram identificados muitos obstáculos a serem transpostos nos estudos sobre uma História Indígena do Semiárido na contemporaneidade.

Desse modo, após apresentar uma breve síntese de como se deu a formatação do Perspectivismo, seus principais preceitos e algumas críticas aplicadas ao mesmo, considerou-se então os recortes etnográficos sobre as etnias do semiárido aqui abordadas. Em ambos os casos analisados foram identificadas importantes situações cotidianas nas quais os riscos de predação sobrenatural eram iminentes. Entre os Xacriabá ocorreu a constatação de que em momentos de conflitos com a entidade mítica onça *Yayá*, apenas os “xamãs” poderiam intervir para apaziguar a situação, e, conseqüentemente, evitar as tensões entre as diferentes perspectivas. Já entre os Tuxá, foi possível observar que a intermediação entre diferentes mundos pode ser realizada por um *Cachimbo Mestre*, compreendido aqui como “objeto xamã”.

Logo, dentro de uma abordagem perspectivista, sem as intervenções das “autoridades xamanísticas” nas duas situações mencionadas, um sujeito comum poderia ter sido capturado por outro ponto de vista cosmológico dominante e diferente do seu. Portanto, tendo em vista que o Perspectivismo não se restringe aos povos da Amazônia (BR), compreendendo um conjunto de ideias e práticas cotidianas que se estendem ao longo de toda a América (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), constatou-se que alguns conceitos



relacionais presentes nessa teoria também são observados em meio aos povos originários do semiárido brasileiro.

Por fim, na medida em que Felipe Tuxá (2017) alerta para o fato de que uma história indígena deve tratar também dos problemas políticos e sociais enfrentados pelos povos nativos, colocados ao longo do tempo como hierarquicamente inferiores na sociedade brasileira, ressalta-se que este breve trabalho foi produzido em um momento contemporâneo de transição de paradigmas em direção às historicidades instigadas pelos intelectuais indígenas (KRENAK, 1999; KOPENAWA & ALBERT, 2015; CRUZ, 2017; MILANEZ et al., 2020).

Nesse sentido, considerando-se que interlocuções diretas com tais pesquisadores somente agora começam a se intensificar no meio acadêmico, realizar estudos sobre “cosmohistórias” a partir das cosmo-ontologias de povos originários e em direção às suas respectivas cosmopolíticas, tem sido a inspiração para o formato de um outro trabalho cuja produção exige maior fôlego. Trata-se da construção em curso de uma tese de doutorado sobre dois outros povos indígenas do semiárido brasileiro, situados no estado do Piauí: os Tabajara e os Kariri<sup>5</sup>, na qual têm sido incorporadas tanto as críticas historiográficas indígenas, quanto as suas próprias obras que já se encontram disponíveis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAPTISTA SILVA, Sérgio da. *Cosmologias e ontologias ameríndias no sul do Brasil. Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, jan./jun., p. 182-192 2011.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Do perspectivismo ameríndio ao índio real. Revista de Antropologia Social*, Campos, v. 13, n. 2, p. 7-23, 2012.

*CONVENÇÃO para a grafia dos nomes tribais. Revista de Antropologia*. vol. 2 n.º 2, p. 150-152, 1954.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **‘Quando a terra sair’**: os índios tuxá de rodela e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. 143 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BRASIL. Delimitação do semiárido. **Sudene**: Ministério do Desenvolvimento Regional, 2020. Disponível em:< <http://www.sudene.gov.br/delimitacao-do-semiarido>>. Acesso em 08 de agosto de 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

<sup>5</sup> Pesquisa desenvolvida no doutorado em História (PUCRS), sob orientação de Dr. Édison Huttner.



KRENAK, Ailton. *O eterno retorno do encontro*. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 23-31.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; URBANO, Elisa; PATAXÓ, Genilson S. *Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas*. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 03, p. 2161-2181, 2019.

PARAÍSO, M. H. B. **Lauda antropológico Identidade étnica dos Xakriabá [Relatório]**, 1987. Disponível em:  
<<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XAD00034.pdf>>. Acesso em: 10 de setembro de 2018.

SILVA, Orlando S. **Tuxá: índios do nordeste**. São Paulo: Annablume, 1997.

SOUZA, André Luis O. P. **Ecologia Sonora Tuxá** (vídeo), UNEB, Salvador, 2017. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=A\\_PmSHU0ycQ](https://www.youtube.com/watch?v=A_PmSHU0ycQ)>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

VIEIRA, É. F. S.; SANTOS, Rosângela Leal; CARELLI, L. *Identificação de território indígena: uma reconstituição histórica e geopolítica do povo Tuxa (Rodelas - BA)*. **Anais do XVII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto**, João Pessoa – PB, 2015. **Anais do XVII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto**, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), São José dos Campos, v. 1. p. 7133-7140, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. **MANA**, v. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **A propriedade do conceito**. Caxambu: ANPOCS ST23 (mimeo). 2001. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st23-1/4695-ecastro-a-propriedade/file>>. Acesso em 20 de maio de 2018.

\_\_\_\_\_. *O problema da afinidade na Amazônia*. In: Viveiros de Castro, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002, p. 87-180.

\_\_\_\_\_. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004.

\_\_\_\_\_. *Caçadores e pastores: entrevista*. In: CHACON, Alex Peirano (Org.). **Por ti América: aventura arqueológica** [original em CD ROM], Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2006. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/themes/Mirage2/pages/pdfjs/web/viewer.html?file=http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6843/1545.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 09 de setembro de 2019.

\_\_\_\_\_. *A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada*. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p.247-264, 2018.