

5.9. GABRIELA MARTIN E A “CARTA” DA ARQUEOLOGIA DA REGIÃO DE ITAPARICA – PERNAMBUCO



Figura 134: Arqueóloga espanhola, professora da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Gabriela Martin dedicou parte de suas pesquisas à arqueologia da região do São Francisco, particularmente na área inundada de Itaparica, onde coordenou o Projeto de Salvamento Arqueológico antes do enchimento da barragem (MARQUES, 2007).

5.9.1. GABRIELA MARTIN

A autora de uma das mais importantes publicações sobre a “Pré-História do Nordeste do Brasil”, foi responsável pela coordenação do Projeto Itaparica de Salvamento Arqueológico, na margem esquerda do rio São Francisco, entre os anos de 1981 até 1988, quando teve início o enchimento do lago que inundou uma área aproximada de 834 km², parte desse território ocupado, há pelo menos 10 mil anos, compreendendo os municípios de Belém do São Francisco, Floresta, Itacuruba e Petrolândia, em Pernambuco, e os municípios de Abaré, Chorrochó, Glória e Rodelas na Bahia, cuja responsabilidade pelo salvamento arqueológico ficou a cargo da UFBA/MAE - Universidade Federal da Bahia/Museu de Arqueologia e Etnologia.

Sobre a Barragem, comenta a pesquisadora:

Essas grandes barragens enterram, ocupam e destroem uma grande quantidade de sítios arqueológicos, porque por muitos programas de salvamento que haja, não se pode salvar tudo que há, inclusive porque quando se chamam os arqueólogos já está em cima da hora. Nós temos

escavado alguns sítios já com os lagos subindo, como o que se passou também em Xingó. Com as barragens, indubitavelmente, se perde muita coisa, são áreas imensas e em arqueologia a pesquisa precisa de tempo. Acaba também sendo uma maneira de entrar em contato com esses sítios e conhecê-los, através da obrigação de fazer pesquisas arqueológicas antes que se construam as barragens. No começo não se dava muita bola, essa é a verdade. Porque a CHESF fez o salvamento de Itaparica? Porque quis? Porque eu fui lá e insisti, disse que era preciso e acabei convencendo-os. Nesse momento da história, apesar de já existir o IPHAN, não se dava muita importância, agora o IPHAN é mais duro. Hoje quem quiser que faça qualquer tipo de intervenção sem ter a licença do IPHAN e do IBAMA, dependendo da obra, pára na hora, e ainda leva uma multa. Mas, há 20, 30 anos o patrimônio arqueológico ainda não era devidamente respeitado (MARTIN, 2006).

Niède Guidon (2005), arqueóloga brasileira, sintetiza bem a importância dessa pesquisa para o nosso país:

Gabriela Martin, um dia, para o bem da arqueologia brasileira, decidiu abandonar a arqueologia européia e veio para o Recife de onde tem contribuído, de maneira exemplar, para o progresso da pré-história do Brasil. Parte do que sabemos sobre os grupos humanos que habitaram a Bacia do São Francisco desde o final do Plistoceno, devemos ao dedicado trabalho dessa arqueóloga, cujas pesquisas foram determinantes na escrita da “carta da arqueologia da região de Itaparica” (GUIDON, 2005).

Conhecedora das primeiras pesquisas arqueológicas realizadas na região (ESTEVÃO, 1937; CALDERÓN, 1967), em 1981 coordenou a prospecção de toda a área que seria inundada pela Barragem de Itaparica, levantando seu potencial arqueológico. Os primeiros trabalhos sinalizaram para a necessidade de ampliação da natureza da pesquisa, tendo sido incluída também a possibilidade de realização de estudos paleontológicos, antropológicos e históricos, destacando-se os estudos feitos nas áreas indígenas dos Pankararu e Atikum, em Tacaratu e Floresta-PE.

Segundo Martin (2005) os sítios arqueológicos foram identificados através de informação dos moradores e prospecções extensivas e intensivas nos terraços fluviais, abrigos sob-rocha e nas serras circundantes. A partir dos seus estudos foi possível constatar a existência de dois grupos de assentamentos das populações pré-históricas ribeirinhas de caçadores³⁷-coletores: sítios abertos sobre terraços fluviais do “Rio Arcaico”, caracterizado pela ocorrência de grande número de material lítico lascado – foram encontrado 5.000 artefatos – com pouca ou nenhuma profundidade estratigráfica, indicando a temporalidade desses

³⁷ Os estudos dos vestígios encontrados pelos pesquisadores permitem inferir que se tratavam mais de coletores-pescadores que caçadores (ESTEVÃO, 1937; MARTIN, 2005).

acampamentos, e abrigos sob-rocha: Abrigo do Sol Poente, sítio Letreiro do Sobrado e Gruta do Padre, em Petrolândia, localizados perto do rio, o maior atrativo das terras semi-árida, cujas seqüências estratigráficas evidenciaram ocupações humanas mais longas, de datações aproximadas de 7.580 ± 410 (SI-644), conforme pesquisas feitas por Calderón, em 1967.

Também estudou as ilhas férteis do São Francisco, Itacuruba e Ilha da Viúva, onde encontrou cerâmica arqueológica de grupos indígenas agricultores-ceramistas, posteriormente usadas como local para a implantação dos aldeamentos missionários, hoje imersas nas águas franciscanas após o enchimento da Barragem de Itaparica.



Figura 135: Sítios arqueológicos escavados na área da barragem de Itaparica (MARTIN, 2005).

5.9.2. O PROJETO DE SALVAMENTO ARQUEOLÓGICO DE ITAPARICA

Em 1983 foi assinado o convênio entre a CHESF e a Universidade Federal de Pernambuco/Núcleo de Estudos Arqueológicos - UFPE/NEA, para o início das pesquisas, cujas atividades de campo foram feitas em etapas de oito a quinze dias de campanha, sendo reservado duzentos e cinquenta dias para a análise do material coletado em laboratório. Concluída a primeira etapa, havia sido pesquisado apenas um terço de toda a área. Esse fato levou à ampliação de mais duas etapas de trabalho de campo semelhantes à primeira.

Antes da inundação da barragem foram realizadas pesquisas no lado pernambucano de forma intensa. Depois do enchimento a equipe ainda continuou os estudos no limite e um pouco depois da cota de inundação. Como a mesma ficava sediada em Recife-PE, os deslocamentos, a manutenção e os custos com as pesquisas eram bastante onerosos, o que inviabilizou sua continuidade. Entretanto, o Projeto de Salvamento possibilitou um conhecimento mínimo dos povos originários da região da antiga Cachoeira de Itaparica, somando-se aos estudos sobre os processos de ocupação pr -histórica do Vale do São Francisco. Abaixo os sítios arqueológicos identificados durante o Salvamento de Itaparica.

5.9.3. OS SÍTIOS DE ABRIGOS SOB-ROCHA

Ao todo foram pesquisados onze abrigos, a maior parte deles não tendo apresentado vestígios de ocupação humana, particularmente os que estavam distantes do “novo vale” do São Francisco. Este fato mostra a preferência dos grupos pré-históricos pelas áreas próximas às margens. Destes, destacam-se: Gruta do Anselmo, Abrigo do Sol Poente, Abrigo Letreiro do Sobrado e a Gruta do Padre, abaixo analisados.

5.9.4. A GRUTA DO PADRE

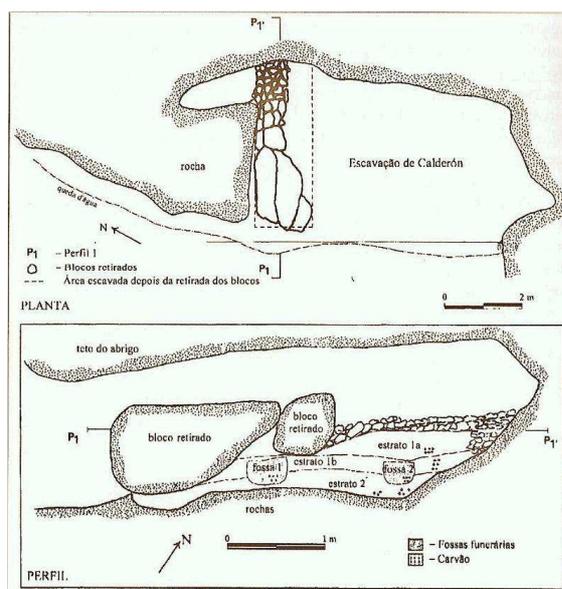


Figura 136: Gruta do Padre, Petrolândia – PE (MARTIN, 2005).

Certamente este abrigo é um dos lugares mais importantes e intrigantes de todo o vale do Velho Rio. Trata-se de uma gruta de 8 por 5,20 metros, com área habitável de 41m². Sua abertura era voltada para o Rio São Francisco, a poucos metros da antiga cachoeira de Itaparica. Por muitas gerações esteve no imaginário das populações ribeirinhas, inclusive no dos povos indígenas Pankararu, como um lugar “assombrado”, onde teriam sido assassinados um padre e uma moça que estavam fugindo. Também foi visitada por buscadores de botijas³⁸ e muitos outros curiosos.

Inicialmente foi estudada nos anos 30, pelo etnólogo Carlos Estevão, em seguida pelo arqueólogo Valentin Calderón, nos anos 60 e, por fim, durante o Projeto de Salvamento Arqueológico de Itaparica. Hoje está embaixo das águas do São Francisco, restando no seu lugar, uma pequena e enigmática ilha.

Esta gruta é considerada por muitos pesquisadores um dos mais importantes sítios arqueológicos do Nordeste, a partir do qual Calderón (1969) fixou a tradição arqueológica Itaparica, para designar ocupações de caçadores-coletores diversificados em grutas e abrigos, que apresentam material lítico característico.

Nos anos 80 esta gruta foi escavada pela equipe de Gabriela Martin em duas etapas, conforme descrição da mesma:

Numa primeira fase, realizamos coleta de materiais de superfície e de arraste, produzidas pelos intemperismos, na área da gruta já escavada por Calderón, pois entre os trabalhos do citado arqueólogo e os nossos, havia se passado dezesseis anos e uma camada de sedimento eólico mascarava a antiga escavação. A segunda parte foi a mais importante e definitiva, realizada pouco antes da inundação do sítio, e constituiu na retirada dos grandes blocos desprendidos do teto, existentes no lado esquerdo do abrigo. Os materiais arqueológicos e os estratos que, por ventura, poderiam aparecer por debaixo dos blocos caídos eram, talvez, os da única área intocada e revestia-se de especial importância pelo fato, já citado, de numerosas incursões humanas que o sítio sofrera, seja de arqueólogos ou mesmos curiosos (MARTIN, 2005).

Estevão (1937) após suas primeiras análises do material retirado da Gruta do Padre afirmou que aquele espaço “não foi aproveitado propriamente para um cemitério e sim para um ossuário”. Gabriela (2005) assinala que, naquela pequena

³⁸ É comum no Sertão a busca por ouro, escondido em vasilhas de barro – botijas – e, geralmente, reveladas por “finados” em sonhos.

área estudada, a grande concentração de material arqueológico levantado estava distribuído em três camadas de ocupação humana diferentes e perfeitamente delimitadas: uma primeira ocupação como abrigo de caçadores-coletores, entre 7.000-4500 anos BP, caracterizada por instrumentos de fino acabamento como raspadores unifaciais plano-convexos retocados (lesmas³⁹) e lâminas retocadas em sílex e calcedônia. Uma segunda, datada entre 4.000-2500 anos BP, servindo também como abrigo de caçadores-coletores que lascavam a pedra, seixos de tamanho médio, dentro da própria gruta, haja vista a grande quantidade de lascas e núcleos descortçados que foram coletados, apesar das intervenções feitas na estratigrafia por fossas funerárias já da fase final da ocupação na gruta, estimada além de mil anos, quando passou a ser usada como cemitério pelos grupos originários ribeirinhos.

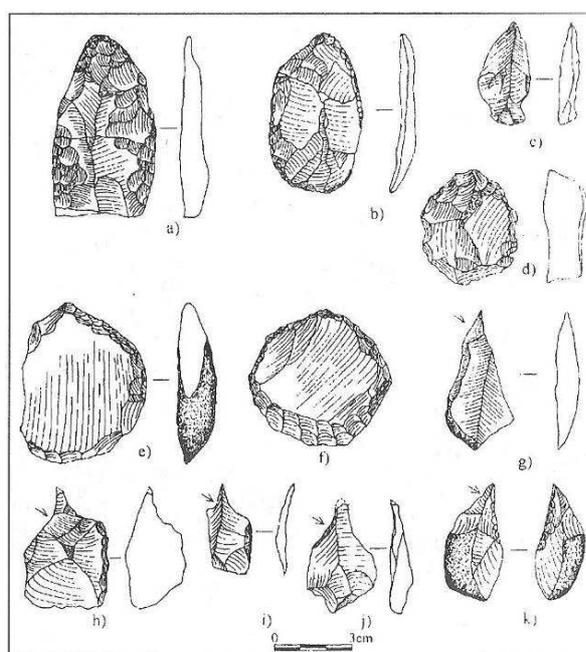


Figura 137: Gruta do Padre, Petrolândia-PE: Implementos líticos da tradição Itaparica: a,b) lâminas retocadas de calcedônia e sílex; c) ponta de seta unifacial com pedúnculo, sílex; d,e,f) raspadores circulares de quartzo e arenito; g, h, i, j, k) furadores de "ombro", sílex (MARTIN,1996).

O material coletado dá a dimensão da riqueza e importância desse abrigo para a arqueologia e, conseqüentemente, para a compreensão das dinâmicas identitárias dos grupos pré-históricos que ocuparam o Vale do São Francisco:

³⁹ Tipo de raspador alongado unifacial, com retoque em ambos os gumes (COSTA, 2004).

TABELA 64: MATERIAL ARQUEOLÓGICO COLETADO NA GRUTA DO PADRE

NÍVEL ESTRATIGRÁFICO	ARTEFATOS LÍTICOS	OUTROS VESTÍGIOS ARQUEOLÓGICOS
Estrato Superficial	24 artefatos	Ossos humanos, ossos de microfauna e restos de cestaria
Estrato 1a	51 artefatos	Ossos humanos e contas de colar de osso polido
Estrato 1b	216 artefatos	Ossos e dentes humanos, ossos de microfauna, sementes queimadas, restos de fibras vegetais, carvão vegetal e cerâmica
Estrato 2	459 artefatos	Ossos humanos e ossos de microfauna em pequenas quantidades (material de caráter possivelmente intrusivo nesta camada, seja pela pressão dos blocos ou pela abertura das fossas)

FONTE : Costa, 2004.

TABELA 75: DATAÇÕES OBTIDAS NA GRUTA DO PADRE, CARBONO 14, ANOS BP

ESCAVAÇÃO	DATAS BP	ESTRATIGRAFIA
V. Calderón	2200±110	-25-30 cm
	2720±110	-30 cm
	7580±410	-90 cm
G. Martin e J. Rocha	236±050	Estrato 1b
	363±070	Fossa 1
	459±070	Fossa 2
	5280±120	Estrato 2

FONTE: Martin, 2005.

5.9.5. GRUTA DO ANSELMO

Nesta gruta, localizada no mesmo serrote da Gruta do Padre, cujo nome é uma homenagem ao guia de Carlos Estevão, estudada pela primeira vez na década de 30, foi encontrada pelo etnólogo pernambucano uma grande quantidade de “restos de cozinha”: placas e espinhas de peixe, ossos e dentes de mamíferos, pedaços de carapaças de “tatus”, tarsos de aves, *entre outros*. Estevão também encontrou diversos pedaços de sílex e quartzo, chegando a inferir que “o povo que fez da Gruta do Padre o ossuário, fazia suas refeições naquela caverna”.

Nas escavações feitas pela equipe da arqueóloga Gabriela Martin – sondagem de 1m² com 20 cm de profundidade – foram encontrados 33 artefatos líticos sobre núcleos, seixos e lascas descortaçadas e ossos de pequenos animais e sementes. Para Martin (2005) esses vestígios são relacionáveis às ocupações “recentes” da Gruta do Padre.

5.9.6. ABRIGO DO SOL POENTE

O Abrigo do Sol Poente localizava-se no distrito de Barrinha, Petrolândia, no Serrote Vermelho, perto do Rio São Francisco, tendo sido inundado pelo lago da Barragem de Itaparica. É datado em 2.760 anos BP, através de vestígios de fogueira.

A equipe do Projeto Itaparica de Salvamento Arqueológico fez duas sondagens de 40cm de profundidade, o que atingiu a rocha matriz. Grande quantidade de material foi encontrada na superfície (31 artefatos líticos) e a outra quantidade até a primeira camada - 25 de profundidade (18 artefatos líticos).

5.9.7. ABRIGO LETREIRO DO SOBRADO

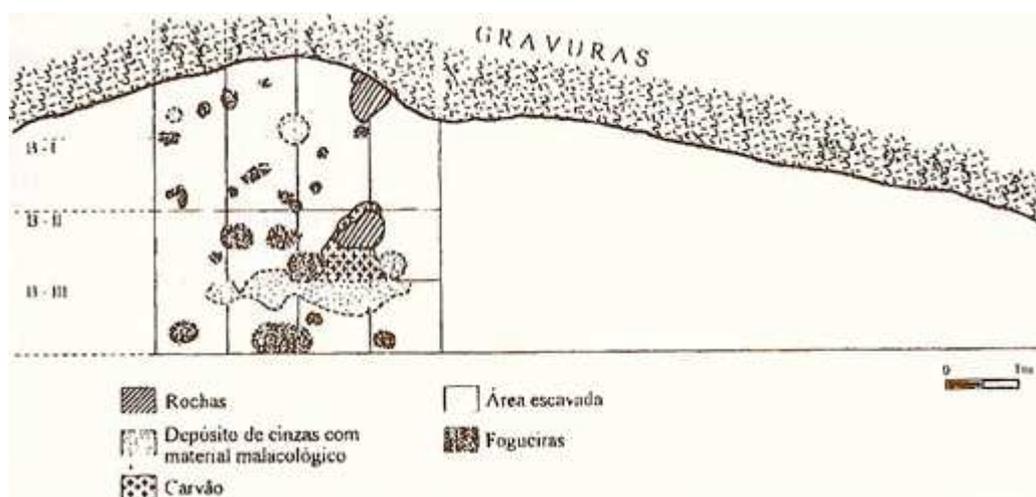


Figura 138: Planta do Letreiro do Sobrado, Petrolândia/PE (MARTIN, 2005).

Como podemos observar na planta acima, trata-se de um pequeno abrigo de 16 metros de abertura e 10 de altura, que era chamado de “Letreiro⁴⁰ do Sobrado”, por possuir um dos mais belos painéis de gravuras rupestres da Bacia do São Francisco, medindo 12 metros de comprimento por 1,00 a 1,50 m de altura. Segundo Martin (2006):

No caso de Itaparica, quando tínhamos pouco tempo, víamos toda essa quantidade de gravuras que havia em Petrolândia, lá ao longo do rio, hoje todas estão embaixo d’água, se perderam. Nós ainda salvamos algumas delas, porque encontramos um senhor que sabia cortar pedra e nos

⁴⁰ É comum que nas rochas onde existem pinturas e gravuras rupestres os moradores das referidas localidades apelidam, quase sempre, de “pedra da letra” ou “pedra do letreiro”. Em alguns lugares, como no caso do Complexo Malhada Grande, em Paulo Afonso, as comunidades chamam de “pedra pintada”.

cortou uns blocos. Eu doei ao Museu do Estado de Pernambuco e está lá, e uma parte foi para essa exposição que você gostou tanto do livro⁴¹.

Neste sítio havia uma grande quantidade de resto de lascamentos, particularmente raspadores circulares e laterais e furadores, o que ajudou na categorização do Letreiro do Sobrado como uma oficina lítica.

Estava voltado para o Rio São Francisco, cerca de 700 km da água, que era perfeitamente visível. Foi usado por caçadores-coletores por volta do sexto milênio (MARTIN, 2005).



Figura 139: Peças do Museu do Estado de Pernambuco, encontradas na borda do Rio São Francisco, na cidade de Petrolândia, se estendiam por várias centenas de metros (ANTES 2004).



Figura 140: Peças do Museu do Estado de Pernambuco, encontradas na borda do Rio São Francisco, na cidade de Petrolândia, se estendiam por várias centenas de metros (ANTES 2004).

⁴¹ Livro Catálogo da Exposição ANTES: Histórias da Pré-História, patrocinada pelo Banco do Brasil e publicado pela Editora Gráficos Burti, em setembro de 2004.

No sítio foi escavada uma área de 15 metros quadrados aproximadamente, uma profundidade máxima de 60 cm, quando se atingia o embasamento rochoso, onde foram reveladas 20 fogueiras, algumas delas re-utilizadas. Foram separados três estratos de ocupação.

Uma singular diferença desse sítio é que as gravuras rupestres puderam ser datadas, fato raro na arqueologia. Segundo Martin (2005):

A decomposição lenta, porém continuada, do arenito de suporte das gravuras, possibilitou seu relacionamento com as camadas estratigráficas, ao desprender-se das paredes os fragmentos gravados. Observa-se claramente que, à medida que lajes do arenito gravado caíam das paredes do abrigo, estas foram de novo gravadas por ocupantes que também se serviram da rocha para afiar instrumentos. Dois fragmentos gravados e caídos no sedimento foram datados, pela proximidade das fogueiras, em 1680 e 6390 ano BP, respectivamente, demonstrando a longa ocupação do abrigo. Possivelmente também foi local cerimonial.

TABELA 86: DATAÇÕES DO ABRIGO LETREIRO DO SOBRADO, PETROLÂNDIA, PE, CARBONO 14, ANOS BP

DATAS	ESTRATIGRAFIA
980±60	Estrato II, fogueira
1230±50	Estrato II, fogueira
1630±60	Estrato II, fogueira
1680±50	Estrato II, fogueira
6390±80	Estrato III, fogueira

FONTES : Martin, 2005.

5.9.8. SÍTIO SOBRADO

Localizado no município de Petrolândia-PE, era local de grande concentração de matéria-prima para a população de caçadores-coletores do São Francisco. Nesse sítio foi localizada uma área de ocorrência em uma lente de seixos com mais de 1km de comprimento, a igual distância do sítio que ficou identificada como a Oficina do Letreiro (MARTIN, 2003).

Neste sítio a equipe do Projeto Itaparica de Salvamento Arqueológico, UFPE, fez escavações atingindo camadas de até 30 cm de profundidade, que revelaram grande quantidade de carvão, porém, sem outras evidências de ocupação humana, salvo o material lítico encontrado.

Apesar de ter sido pesquisada a furna nº. 02, 3,80 m de profundidade por 2,20 m de altura, muitas outras não foram pesquisadas em virtude da grande incidência de abelhas africanas.

5.9.9. SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS ABERTOS

Calderón (1967), durante suas pesquisas na região do São Francisco, caracterizou os sítios abertos como lugares aluvionais, cobertos de seixos rolados de tamanho médio, que serviram de matéria prima para os utensílios ali encontrados. Estão sempre situados em montículos existentes nas proximidades dos rios, riachos ou nas ilhas do São Francisco.

Registrou as dificuldades encontradas para se estabelecer as dimensões exatas da área utilizada, em virtude da dispersão dos artefatos de permeio com os seixos rolados e as grandes extensões. Considerou que estes sítios abertos eram oficinas de lascamento de artefatos líticos e não acampamentos, haja vista a grande quantidade de fragmentos e resíduos que foram encontrados.

Estes locais eram estratégicos para os grupos humanos pré-históricos, pois suas proximidades com o rio permitiam um melhor acesso aos recursos que necessitavam para viver, construir seus instrumentos para caça, pesca, enfeites e alimentação.

Na margem pernambucana estudada por Martin (2005), estendiam-se por quilômetros ao longo do vale, ocupando uma extensa área entre o rio e os “serrotes”. Segundo a pesquisadora sucediam-se, sem solução de continuidade, tanto na área de cota de inundação do lago de Itaparica, como fora dela, nos terraços mais antigos do Vale Arcaico. A autora (2005) descreve:

A densidade e a extensão do material lítico dos sítios abertos ao longo do rio parecem-nos indicar a concentração de numerosos grupos humanos com acampamentos temporários, pois o material, mesmo abundante, é sempre superficial, sem refugo estratigráfico e sem formar manchas húmidas indicadoras de assentamentos humanos.

Segundo Martin (2005), estes grupos também habitaram as margens das antigas lagoas, resíduos do Vale Arcaico, a exemplo dos sítios encontrados no vale do rio

Terra Nova, tributário do São Francisco, em Conceição das Crioulas, Salgueiro-PE, e, mais recentemente, quando descobriram a agricultura e aprenderam a fazer a cerâmica, estabeleceram nas ilhas férteis do São Francisco.

5.9.10. SÍTIO BARRINHA

Localizado na Fazenda Barrinha, município de Petrolândia, na vertente de uma colina, cortada por uma estrada carroçável que ligava Petrolândia a Itacuruba. Segundo Martin (2003) o sítio estava situado na margem direita da estrada, no km 4, próximo a Várzea Redonda.

O local oferecia boa quantidade de matéria-prima, o que deve ter atraído os grupos para a confecção dos artefatos in loco. Foi a abundância do material lítico associado à sua qualidade do material, em sílex e quartzito, que chamou a atenção dos pesquisadores que, concluem, ter sido a oficina no local abandonada bruscamente, em virtude da grande quantidade de objetos de acabamento bem cuidado deixados no sítio. Nele foram coletados 1.615 artefatos líticos.

5.9.11. SÍTIO VÁRZEA REDONDA

Localizado no distrito de Várzea Redonda, município de Petrolândia, distante 1,5 km do Rio São Francisco, à altura da Cachoeira de São Pedro Dias ou do Espírito, no lado esquerdo da estrada de terra que ligava Petrolândia a Itacuruba, junto a uma capelinha ou “passo da procissão” (MARTIN, 2003).

A sondagem arqueológica demonstrou pouca profundidade estratigráfica, 10 a 15 cm, evidenciando apenas uma ocupação. Neste sítio foram encontrados 1.833 artefatos líticos e pouca cerâmica associada ao material lítico. Na sua superfície foi encontrada uma mó em um bloco da rocha matriz, que aflora desde este local até o leito do rio.

5.9.12. SÍTIO ICÓ

Localizado na Fazenda Icó, distrito de Icó, este sítio apresentou grande ocorrência de material lascado, caracterizado como uma oficina lítica. Também foram

encontrados vestígios de uma floresta fóssil do leito do São Francisco, datada de 180 milhões de anos, conforme estudos do paleontólogo Dr. Geraldo da Costa Barros Muniz da UFPE.

5.9.13. SÍTIO CAPIM

Este sítio, localizado no Distrito de Icó, município de Petrolândia, apresentou grande incidência de material lítico de superfície.

5.9.14. SÍTIO BREJINHO DE FORA

Também localizado no município de Icó, município de Petrolândia, em virtude de três sondagens realizadas pela equipe do Projeto Itaparica de Salvamento Arqueológico, foi descoberto material lítico associado à cerâmica.

5.9.15. SÍTIO MATO GROSSO

Localizado no município de Várzea Alegre, os estudos neste sítio também apresentaram a incidência de muito material lítico.

5.9.16. LETREIRO DE PETROLÂNDIA

Dentro do universo de ocorrências líticas de Petrolândia, este sítio, identificado como Letreiro de Petrolândia II, revelou artefatos em superfície de excelente acabamento.

5.9.17. SÍTIO QUEIMA COCÃO

Localizado numa planície de inundação, no município de Itacuruba-PE, a aproximadamente 800m da Barra do Pajeú⁴², local de queima de coco, segundo MARTIN (2003), revelou datação de 360 ± 50 ano BP (CSIC-802), provavelmente falseada por contaminação da fogueira que se encontrava exposta na superfície. O material lítico encontrado na região apresentava-se queimado.

⁴² Um dos mais importantes rios tributários do São Francisco.

5.9.18. SÍTIO BOCA DA BARRA DO PAJEÚ

Localizado em Itacuruba, a 400m de distância do sítio Queima Cocão, em direção ao São Francisco, com características de paleolagoa, continha material lítico depositado em leito de argila dura que dificultou a sondagem. O material coletado na superfície e em camadas de 10 a 15cm, estava distribuído em lentes circulares e compunha-se de seixos rolados de dimensões medianas, poucos artefatos, associados a raríssimos fragmentos cerâmicos (MARTIN, 2003).

5.9.19. SÍTIOS RIACHO DO ESPINHO I, II e III

Localizados nas margens do Riacho do Espinho, numa fazenda que levava esse mesmo nome, a 2km de Itacuruba. Neles foram localizadas três ocorrências arqueológicas: no sítio Riacho do Espinho I verificou-se a presença de marna – calcário, areia e argila, de cor marrom, húmica–; no Sítio Riacho do Espinho II foram identificados artefatos de pedra em meio a blocos de gnaisse e arenito caído dos barrancos, esses dois na margem esquerda; na margem direita do riacho, foi localizado o Sítio Riacho do Espinho III, em setor de granito e lâmina de micaxisto inclinada em direção oposta ao leito do riacho (MARTIN, 2003).

5.9.20. SÍTIO ANTENOR

Localizado na margem esquerda do rio Moxotó, um dos principais tributário do São Francisco, juntamente com o Pajeú, no município de Tacaratu⁴³, Pernambuco, em terreno da aldeia Jeripancó, apresenta-se com características de sítio acampamento, marcado pela ocorrência de artefatos líticos variados na função e na forma (MARTIN, 2003).

Parte significativa do material lítico encontrado no sítio – 460 peças – foi feito de granito róseo (tacaratu) e de arenito silicificado. Também foram encontradas peças feitas com material exógeno: silexitos, quartzitos, mármore e calcário. Segundo Martin (2003) a observação da distribuição das concentrações de material lítico no sítio, possibilitou inferir que era composto de cinco grandes agrupamentos. Os

⁴³ Palavra que significa Granito róseo.

artefatos de acabamento mais cuidado, encontrados neste sítio, apresentam semelhanças aos coletados na Gruta do Padre. Segundo Martin (2003):

O Sítio Antenor constitui uma síntese das técnicas líticas praticadas de 4.000 a.C. a 1.500 d.C. características que perduraram até a chegada do colonizador. Uma outra hipótese é a de que, depositados em estratos de idade correspondente aos da Gruta do Padre, tenham sido removidos pela erosão eólico-fluvial e arranjados em tempos mais recentes pelos ocupantes do solo.

Morfologicamente, este sítio possui instrumentos de formas ovóides, foliáceas, alguns lembrando lesmas e outros com uma definição morfológica imposta pela função, sendo que a maioria, porém, é considerado atípico pela indefinição das formas, como podemos observar nas lâminas I, II, III, IV, V e VI, a seguir.

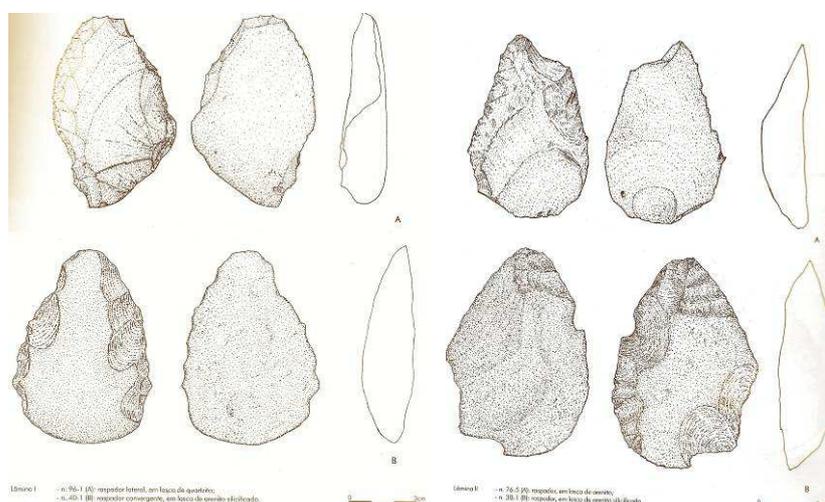


Figura 141: a. b) Material lítico encontrado no Sítio Antenor, Rio Moxotó (MARTIN e SILVA, 2003).

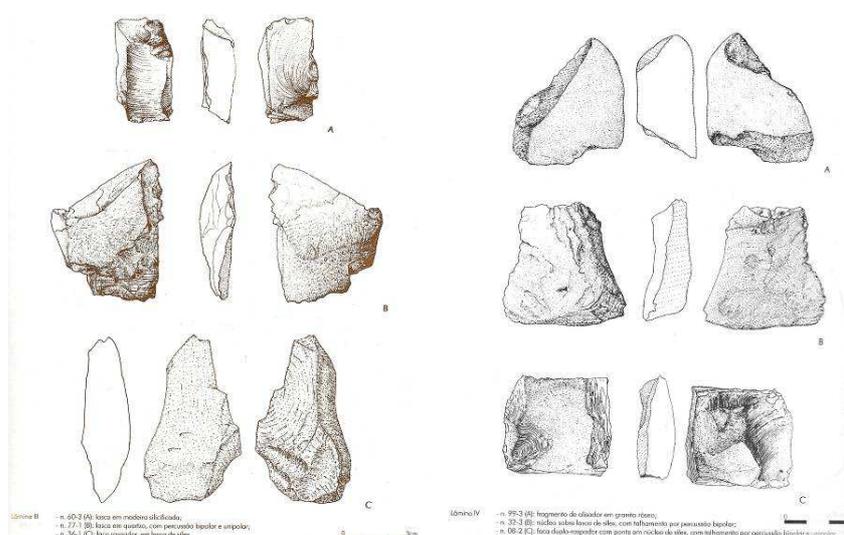


Figura 142: a) Material lítico encontrado no Sítio Antenor, Rio Moxotó (MARTIN e SILVA, 2003).

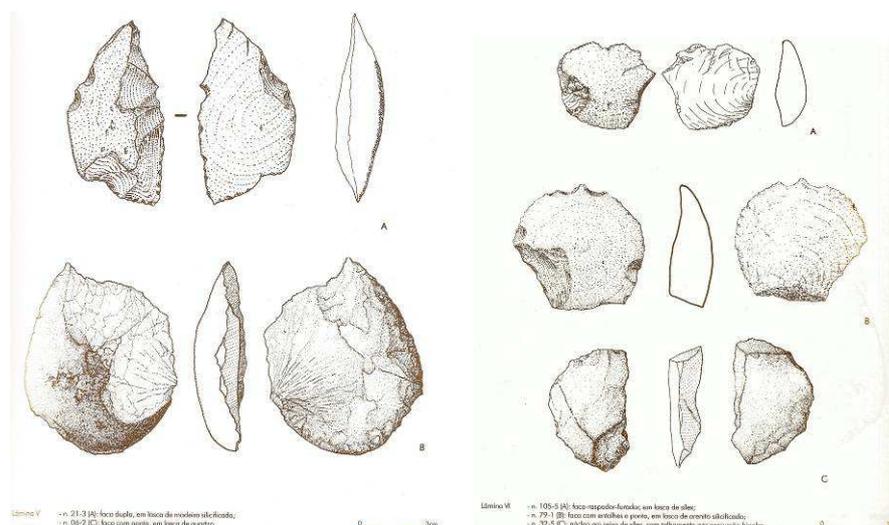


Figura 143: b) Material lítico encontrado no Sítio Antenor, Rio Moxotó (MARTIN e SILVA, 2003).

5.9.21. SÍTIOS DE REGISTRO GRÁFICOS

Acima já foi descrito o Sítio Letreiro do Sobrado onde existia um dos mais belos painéis de gravuras rupestres da Bacia do São Francisco, medindo 12 metros de comprimento por 1,00 a 1,50m de altura, porém são poucas as informações levantadas sobre as pinturas e gravuras rupestres da região pernambucana da Bacia do São Francisco. No relatório do Projeto Itaparica de Salvamento Arqueológico existem informações sobre os sítios de gravuras já citados, mais descrição de quatro sítios no município de Floresta: dois com gravuras, na Fazenda Mãe D'Água; e dois com pinturas rupestres, na Fazenda Espinheiro e Fazenda de Nozinho Jardim, além de indicações de sítios nos municípios de Petrolândia-PE e Glória⁴⁴, na Bahia.

Aos poucos novos sítios vem sendo evidenciados, a exemplo do painel apresentado abaixo por Martin (2005), do Município de Belém do São Francisco:

⁴⁴ Além das informações sobre a existência de pinturas rupestres no município de Glória, a equipe do projeto Itaparica de Salvamento Arqueológico localizou dois sítios com pinturas, em Batida, distrito de Quixaba, município de Glória-BA.

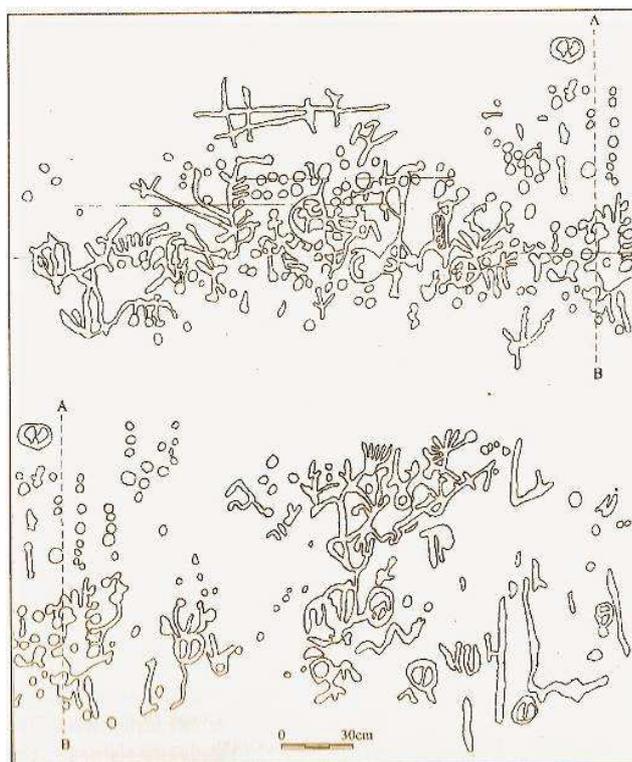


Figura 144: Tradição Itaquiara. Sítio Abelhas, Fazenda Alagoinhas, Belém do São Francisco, PE (MARTIN, 1996).

5.9.22. OUTROS SÍTIOS

Vários outros sítios foram estudados pela equipe da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, na região de Itacuruba: Fazenda Barra do Pajeú, Porteira I, Porteira II, entre outros; da região de Belém do São Francisco: Pajeú de Baixo I e II, Pajeú de Cima, Fazenda Carapaça, Anipó, Alegre, Riacho, Igreja, Porto de Belém/Passagem do Tarrachil, entre outros.

5.9.23. “CACOS”: JÓIAS DA PRÉ-HISTÓRIA FRANCISCANA

Todo o material arqueológico resgatado na área inundada pela Barragem de Itaparica, tais como: o material lítico – 5.000 artefatos de quartzo, quartzito vermelho e branco, calcedônia, sílex, entre outras rochas; o pouco material cerâmico encontrado perto do rio; gravuras e cópias das pinturas rupestres, encontra-se no acervo técnico do laboratório do Núcleo de Estudos Arqueológicos - NEA, do Programa de Mestrado em História da UFPE.

Um dos saldos da barragem também foi a destruição de uma floresta fóssil de 180 milhões de anos no leito do rio, única em seu gênero e de fósseis de vertebrados e invertebrados cenozóicos, segundo dados apresentados pelo Dr. Geraldo da Costa Barros Muniz, da UFPE. Desse universo, uma árvore fóssil encontra-se depositada na Universidade Federal de Pernambuco - UFPE e outra na sede da CHESF em Recife-PE.

Assim, considerando esse “pequeno” universo do que foi levantado pela equipe do Projeto Salvamento Arqueológico de Itaparica, comparado à área inundada pela barragem, 834 km², podemos dimensionar quão prejudicial foi para o povo brasileiro o apagamento dessas informações sobre os grupos originários da região do São Francisco. Entretanto, se consideramos ser importante nossa história e identidade, precisamos lidar com as informações que essas jóias, os “cacos” do Velho Rio, nos deixaram. Sem sombra de dúvida, não as teríamos se não fosse a ação destemida de importantes pesquisadores e pesquisadoras, a exemplo de Gabriela Martin!

5.10. CLEONICE VERGNE: ARQUEOLOGIA NO BAIXO SÃO FRANCISCO – PROJETO XINGÓ



Figura 145: Cleonice Vergne: arqueóloga responsável pelas escavações na área inundada pela Barragem de Xingo. Autoria da tese de doutorado (USP) *Cemitério Justino: Estudo sobre a Ritualidade Funerária em Xingo, Sergipe*. (MARQUES, 2007).

5.10.1. PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS EM XINGÓ



Figura 146: UHE Xingo e Sítio Justino sendo inundado (VERGNE, 2004).

A localização de quatro sítios de registros gráficos no município de Canindé do São Francisco por uma equipe de pesquisadores do Departamento de Sociologia e Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), em 1985, foi o mote originário de toda as pesquisas arqueológicas da região do Baixo São Francisco e, em alguma medida, da região final do Submédio. Também, na área do Complexo Arqueológico de Paulo Afonso (Malhada Grande, Rio do Sal, Mão Direita e Malhada Grande), apesar da intensa destruição dos sítios de pinturas e gravuras rupestres com a exploração do granito, ainda foram identificados um número de 115 sítios arqueológicos.

Há um bom tempo planejada, a construção da Usina Hidroelétrica de Xingó, anunciada em 1987, considerando os acúmulos das barragens de Sobradinho (1973) e Itaparica (1979), bem como o que preceitua a lei nº. 3.924, de 21 de julho de 1961, que estabelece a obrigatoriedade do salvamento arqueológico em áreas descaracterizadas por obras de engenharia, bem como a Resolução CONAMA (001/86), que estabelece normas para o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) para intervenção dessa natureza, possibilitou a efetivação de um convênio assinado entre a CHESF e a Universidade Federal de Sergipe (UFS), no ano de 1988, nascendo assim o PAX (Projeto de Salvamento Arqueológico de Xingó).

A Equipe inicial do PAX era formada por Cleonice Vergne, Suely Amâncio e Sônia Vitória, colocadas à disposição da Universidade Federal de Sergipe pelo Governo do Estado, coordenadas pelo Prof. Fernando Lins de Carvalho. Como a ocorrência dos sítios arqueológicos extrapolavam o território Sergipano, a UFS também assinou convênio com a UFAL (Universidade Federal de Alagoas), para poder realizar o salvamento na margem alagoana.

As pesquisas do PAX contaram, inicialmente, com a supervisão do Prof. Dr. Igor Chmys, que na época era do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Depois dele muitos outros consultores, referência na arqueologia no Brasil e no mundo, participaram do Projeto: os Professores José Maria Landim Dominguez (sedimentologia) e Arno Brichta (estratigrafia), do Departamento de Geociência da UFBA; Prof. André Prous (arte rupestre, lítico e fauna); Professores Emílio Forgaça e Márcio Alonso Lima, da Universidade Federal de Minas Gerais – MHN/UFMG; Niéde Guidon (metodologia de campo) da Fundação Museu do Homem Americano – FUNDHAM; Suely Luna e Ana Nascimento (material cerâmico), da Universidade Federal de Pernambuco – NEA/UFPE; a antropóloga física Evelyne Pyere e a arqueóloga Bernardete Arnaud (teoria e prática em antropologia); e Nívea Leite (consultora geral).

A construção da UHE de Xingó, iniciada em 1987, parou por dois anos, de 1988 a 1990, o que prejudicou o andamento dos trabalhos, embora várias atividades acadêmicas associadas ao campo da arqueologia tenham sido continuadas. Em

1991 são retomados os trabalhos, quando foram prospectados terraços, platôs, paredões e abrigos à montante do local da barragem e em pequenos riachos afluentes do São Francisco (25 em Alagoas, 26 em Sergipe e 9 na Bahia).

Desde o seu início (1988) até o fechamento da barragem em 1994, o Projeto de Salvamento Arqueológico de Xingo (PAX) identificou 56 sítios arqueológicos na área direta da barragem: 41 assentamentos a céu aberto, amplamente sondados e escavados, e 15 de registros rupestres (pinturas e gravuras), dos quais foram resgatados mais de 50.000 (cinquenta mil) achados arqueológicos: artefatos líticos, cerâmico, ósseos, malacológicos, estruturas de fogueiras e esqueletos humanos datados de 9.000 anos AP (VERGNE, 2004).

Este levantamento inicial dava a dimensão da importância dessa região para o conhecimento e compreensão das ocupações humanas pré-históricas do São Francisco. É certo que as barragens, desde Três Marias, passando por Sobradinho, Itaparica e o Complexo Paulo Afonso (I, II, III e IV) até chegar em Xingó, funcionaram como uma borracha que apaga essa memória. Os estudos arqueológicos realizados deixam, ao menos, as “faíscas” dessa passagem de grupos de caçadores-coletores e de ceramistas-agricultores que viveram nas férteis margens do Rio Arcaico.



Figura 147 a) Cãnyon do São Francisco; b) Cerâmica associada a sepultamento; (MARQUES e VERGNE, 2007/2004).



Figura 148: c) esqueleto; d) material lítico; e) pintura rupestre; f) Justino escavado (MARQUES e VERGNE, 2007/2004).

Estes resultados possibilitaram que em setembro de 1995 a UFS assinasse convênio com a PETROBRÁS e CHESF, para dar continuidade ao PAX, que identificou os sítios arqueológicos existentes desde as Usinas Hidroelétricas de Paulo Afonso e Xingó até a Foz do São Francisco, visando uma maior compreensão da organização social e da vida cotidiana dos grupos humanos pré-históricos estabelecidos em todo o Baixo São Francisco, particularmente suas interações com o meio geográfico regional.

Segundo Cleonice Vergne (2004) após as prospecções arqueológicas nos terraços, planícies e ilhas fluviais do São Francisco, localizados a jusante da UHE de Xingó, foram descobertos 214 novos sítios arqueológicos, enquanto no platô do “canyon” do São Francisco, em seus afluentes localizados á montante da Barragem, foram encontrados 218 sítios de registros rupestres. Assim, após esses longos anos à frente das pesquisas arqueológicas no Baixo São Francisco, a respeito dos grupos pré-históricos que viveram nas regiões Baixas do Velho Rio, infere:

- a) Evidências de que a região foi explorada por grupos de caçadores coletores e ceramistas em distintas e bem delimitadas faixas cronológicas, estabelecidas por datações radiocarbônicas C14;
- b) Intensa e ininterrupta ocupação da região por grupos humanos pré-históricos num período de 8950 a 1280 AP (Antes do Presente);
- c) Preferência na utilização de terraços fluviais como áreas de moradia, tanto dos grupos caçadores-coletores quanto por ceramistas, visto que as

condições climáticas da região, comprovadamente, eram mais secas a 9.000 AP do que nos dias atuais. Os terraços do São Francisco eram oásis, rico em recursos faunísticos e ambientais para a sobrevivência do homem e caminho natural para sua migração;

d) Presença clara de duas distintas indústrias líticas (lascada e polida) que não estão filiadas às tradições culturais do Nordeste, nem mesmo a Tradição Itaparica de caçadores-coletores, encontrada e definida, pela primeira vez, na região de Itaparica, localizada no Médio São Francisco;

e) A presença de culturas ceramistas filiadas às tradições Tupiguarani e Aratu, bem como de outras não associadas a nenhuma tradição cultural;

f) Grafismos rupestres únicos não-filiados a nenhuma tradição rupestre existente no Nordeste;

g) Utilização de alguns sítios rupestres não somente para a prática da pintura e/ou gravura, mas também apresentando evidências de ocupação em suas camadas superficiais;

h) Diversidade de formas de enterramentos humanos, independente de suas faixas etárias, e presença de rituais funerários altamente complexos;

i) Maior número de esqueletos humanos encontrados em único sítios arqueológico do Nordeste, o Justino, com cerca de 196 indivíduos dos sexos masculino e feminino e de várias faixas etárias;

Essa síntese apresentada pela Dra. Cleonice Vergne em sua tese de doutorado, apresentada na USP, somada aos muitos trabalhos publicados sobre a Arqueologia do São Francisco (ESTEVIÃO-1937, CALDERON-1977, ETCHEVARNE-1993, PROUS-2003, MARTIN-2005), dá-nos a dimensão da importância e urgência do apoio ao desenvolvimento de pesquisas que possam viabilizar um estudo mais completo de toda a Bacia do São Francisco, até que se possa escrever uma “história” mais completa dos povos ágrafos do Velho Chico.

A partir de 1999, em virtude de patrocínios da PETROBRÁS, CHESF, Prefeitura de Canindé do São Francisco e do apoio do Programa Xingó, o PAX passa a ser representado pelo Museu de Arqueologia de Xingó (MAX):

Reconhecido como uma instituição de ensino de vanguarda em Arqueologia, divulgando a pesquisa científica do Baixo São Francisco, realizada de forma multidisciplinar, integrando, sempre que possível, as ciências arqueológicas, históricas, ambientais, pedagógicas e exatas, buscando não apenas o conhecimento do modo de vida das populações pré-históricas que habitaram a região, mas transformando o conhecimento científico em benesses à população local (VERGNE, 2004).

Em 2000, o MAX sob coordenação da Dra. Cleonice Vergne, apresenta à comunidade científica e educacional a publicação “*Sítios de Registro Gráficos de*

Lagoa das Pedras, Malhada Grande e Mundo Novo". A "floresta" de matacões rochosos, onde estão localizados alguns sítios de pinturas rupestres, são atrativos para as empresas de exploração de granito para fabricação de paralelepípedos, brita, e outros produtos usados na construção civil. Esse fato tem contribuído para o rápido processo de destruição desse patrimônio geopaleoarqueológico.

Assim, a denúncia recente apresentado pela Equipe da Dra. Cleonice Vergne à Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (SEMARH) e ao Ministério Público Federal, que indicam a destruição de cerca de 50%, dos 93 sítios catalogados, mostra o descaso para com esses achados e seu nível de vulnerabilidade. É importante registrar que, nessa região, a partir da demanda de pedras para a construção do Acampamento de Paulo Afonso da CHESF, as comunidades que se instalaram nessas localidades se especializaram na quebra da pedra. Hoje, são cerca de 70 famílias que vivem dessa atividade, que há mais de cinco anos está embargada pelos órgãos ambientais (IBAMA, CRA/SEMARH).

Ainda no campo dos registros rupestres, encontra-se em fase de conclusão o "*Cadastro Geral de Registro Rupestres em Xingó*", contendo mapeamento geral, zoneamento, descrições, reproduções fotográficas e desenhos feitos em mais de duas centenas de sítios de registros rupestres, distribuídos nos estados da Bahia (Paulo Afonso), Sergipe (Canindé do São Francisco) e Alagoas (Delmiro Gouveia, Olho D'Água do Casado e Piranhas). Os resultados apresentados nesse Relatório apontam a grande densidade de sítios rupestres evidenciados no platô do *canyon* do São Francisco e seus afluentes.

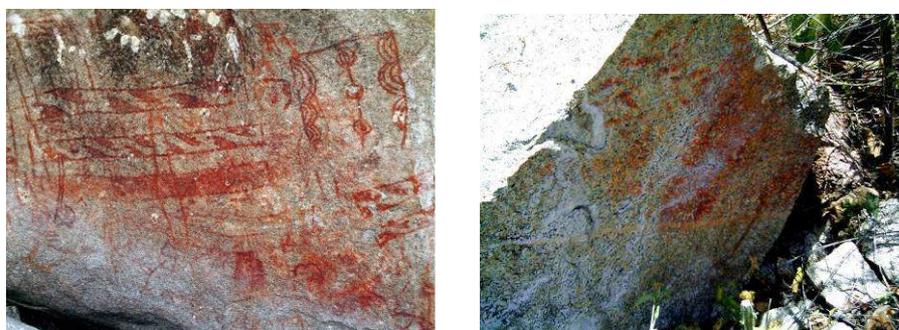


Figura 149: Sítios rupestres destruídos nas margens do São Francisco (CAAPA, 2007).



Figura 150: Sítios rupestres destruídos nas margens do São Francisco (CAAPA, 2007).

5.10.2. PINTURAS E GRAVURAS RUPESTRES EM PAULO AFONSO



Figura 151: Pinturas rupestres que viram paralelepípedos (CAAPA, 2006).

Ha cinco anos atrás uma equipe de pesquisadores do MAX (Museu Arqueológico de Xingó) anunciava a descoberta de um número significativo de sítios de arte rupestre na região de Paulo Afonso (BA). Para a tristeza da humanidade, nesta região pouco se conhece sobre o valor deste patrimônio histórico-cultural, prova da presença humana ha aproximadamente 9 mil anos atrás, estima-se, além dos sítios encontrarem-se em áreas de intensa destruição dos matacões rochosos de granito para a confecção de paralelepípedos, usados na pavimentação de ruas e avenidas, produzir britas para a construção civil ou coisa do gênero. Se olharmos os registros efetuados no IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, perceberemos que mais de 50% desses sítios já foi destruído.

Os sítios do Complexo Malhada Grande (Rio do Sal, Lagoa das Pedras, Mão Direita e Malhada) apresentam painéis compostos quase que exclusivamente por grafismo puros (pinturas ou gravuras não reconhecíveis). São raros os grafismos com figuras zoomorfas ou “carimbos”. Encontram-se também poucas evidências de

pinturas sobrepostas. Entretanto, como podemos observar na figura acima, nesta região, também encontramos pinturas com motivos antropomorfos, uma raridade!

Em 2004 existiam mais de 70 famílias desses povoados vivendo somente da quebra de pedras, a maioria delas integrantes da Associação de Quebradores de Pedras do Povoado Rio do Sal, fundada em 23 de fevereiro de 1999. Coincidentemente, o município de Paulo Afonso (BA) já dispunha de Código de Meio Ambiente (Lei N^o. 906/2000), e sancionou em 11 de abril de 2002 a Lei 926/2002 que em seu ART. 1^o. Declara como Área de Preservação Ambiental a parcela do território municipal compreendido entre os Povoados Rio do Sal, Malhada Grande e Lagoa das Pedras. O discurso público em torno desse dilema sempre justificava a sobrevivência dessas famílias com a atividade da quebra de pedras, cujos registros apontam muitos casos de mutilações e doenças respiratórias. O Conselho Municipal de Meio Ambiente chegou mesmo a liberar uma licença simplificada para reativar a quebra das pedras, contrariando a legislação federal.

Em 06 de fevereiro de 2004, o IBAMA fecha as pedreiras. Começou um grande dilema que envolve a preservação dos sítios e a sobrevivência das famílias. A Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Os integrantes do Partido Verde, as ONGs AGENDHA e RAÍZES, Parte da Câmara de Vereadores de Paulo Afonso, entre outros/as, integram-se às preocupações dos arqueólogos e começam a dialogar com a Associação de Quebradores de Pedras em busca de uma solução. Passado quase três anos, nada foi feito e a atividade de quebra de pedras continuou.

Na época, algumas alternativas foram discutidas para o início da resolução da problemática: a construção do Museu a Céu Aberto de Artes Rupestres do Complexo Malhada Grande⁴⁵ (UNEB/CAAPA), projeto de Educação Socioambiental, Cultural e Eco-econômica para Famílias Agricultoras do Complexo Arqueológico e Paleontológico da Malhada Grande (ONG AGENDHA), Projeto de Localização, Preservação e Conservação dos Sítios de Arte Rupestre de Malhada

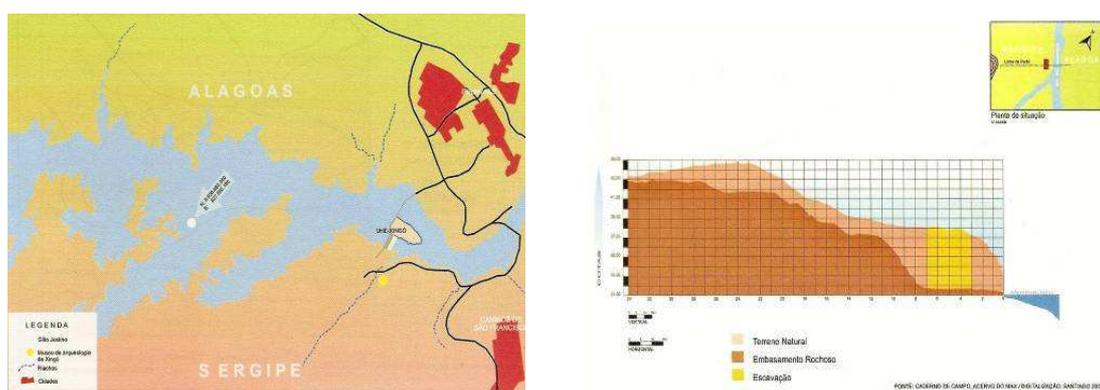
⁴⁵ Atualmente esta ação está sendo efetivada através de uma parceria entre o CAAPA e a SEMARH, com a participação do MPF, da Prefeitura Municipal de Paulo Afonso, dos Conselhos Municipais de Turismo e Meio Ambiente, das ONG's AGENDHA e RAÍZES, da CHESF, NECTAS, entre outros importantes parceiros/as

Grande (UNEB/CAAPA), Levantamento Geológico e Paleontológico do Complexo Malhada Grande (UNEB/NECTAS), entre outros.

Em 2007, dado ao quadro dramático do processo de destruição dos sítios rupestres do Complexo Arqueológico de Paulo Afonso, foi formulada, pelo CAAPA, uma denúncia encaminhada à Secretaria de Meio Ambiente do Estado da Bahia (SEMARH), que interviu junto ao MPF e ao CRA (Centro de Recursos Ambientais). As providências legais foram adotadas por estes órgãos e hoje, a partir da intervenção sistemática do Ministério Público e dos demais parceiros/as, a atividade foi “paralisada”. A Prefeitura Municipal, por seis meses, enquanto as famílias quebradoras de pedras não detiveram outras fontes de rendas, pagou um salário mínimo mensal e a CHESF liberou recursos para a realização de pesquisas arqueológicas na localidade. Entretanto, a ameaça de destruição, ainda é latente.

5.10.3. O SÍTIO JUSTINO

Segundo Martin (1998), o achado arqueológico de maior importância no Projeto Xingó foi a descoberta de dois cemitérios indígenas: O Sítio Justino, na margem sergipana, e o Sítio São José, no lado alagoano.



O Justino, objeto de tese da Dra. Cleonice Vergne, é caracterizado como a maior necrópole indígena já encontrada até hoje no Brasil (185 esqueletos). Trata-se de uma região que foi totalmente inundada pela barragem de Xingó, tendo sido descoberto em 1990 na Fazenda Cabeça de Nego, em Canindé, num elevado terraço na confluência do riacho Curitiba com o São Francisco, de

aproximadamente 1500 m² e altitude média de 37 metros, área de deposição do período Quaternário Recente, sobre a Planície Pré-Cambriana:

A formação geológica do terraço onde foi evidenciado o sítio Justino, por sua vez, foi originada de sedimentos dos altiplanos da região semi-árida de Sergipe, através do afluente intermitente denominado riacho Curitiba, que deságua no Rio São Francisco, formando deposições sedimentares de características deltaicas, com a ocorrência de camadas aluvionais com espessuras variáveis, formadas por areia, seixos, síltes e argilas. À esse fenômeno de deposição somam-se as variações do nível do São Francisco, que com a alternância do período de cheia, inunda a região do delta e do período de vazantes nas épocas secas e contribuiu para a formação desse terraço (VERGNE, 2004).

Os povos nômades pré-históricos que percorreram toda a Bacia do São Francisco, quando passaram a se fixar mais em algumas regiões, estabeleceram preferências pelos terraços e neles desenvolveram suas principais atividades sociais: apropriação do meio ambiente, estratégias de sobrevivência, relações sociais de caráter econômico, cultural, simbólico ou religioso. Neles esses grupos encontravam as condições necessárias para satisfação de suas necessidades básicas: água durante o ano todo, rochas para confecção de seus instrumentos líticos, grande disponibilidade de peixes e de outros animais usados na alimentação, solos síltico-argiloso para manufatura da cerâmica, proteção contra possíveis guerras, já que os sítios estavam localizados em locais com acesso somente pela água, entre outros (VEGNE, 2004). Os terraços foram importantes nichos ecológicos que possibilitaram a fixação dos povos pré-históricos na região, hoje inundada pela Barragem de Xingó.

Segundo Cleonice Vergne (2004) O Justino foi local de quase oito milênios de estruturada vida social desses grupos, onde, em meio às habitações pôde ser percebido fogueiras alimentares, oficinas líticas e diversos sepultamentos e são, especificamente, os vestígios arqueológicos resgatados antes do enchimento da Barragem de Xingo, uma das únicas pistas para pensarmos o modo de vida desses povos originários do São Francisco.

Antes das escavações arqueológicas a área do Justino era uma roça de milho e de feijão que apresentava em sua superfície muitos fragmentos cerâmicos, e sua borda encontrava-se bastante erodida em toda a sua extensão, o que causou a perda de parte das informações arqueológicas (VERGNE, 2004).

Após a finalização das escavações, foram identificadas quatro fases de ocupações distintas para os enterramentos (Cemitério A, B, C e D), sendo três pertencentes aos agricultores ceramistas (A, B e C) e um associado aos caçadores-coletores (D), este último datado a partir de uma fogueira na camada 40, datada de 8950 ± 70 - Beta 86745 (VERGNE, 2004).

Conforme evidenciou os salvamentos (VERGNE, 2004) alguns sepultamentos encontrados nesses cemitérios estavam associados ao material lítico (lascas, núcleos, machados, batedores, pilões, blocos, etc), outros ao material cerâmico (fragmentos e vasilhames) e às fogueiras, o que permite inferir que o (os) grupo (s) do Justino fazia (faziam) ritos funerários diferenciados. Assim, a grande quantidade de material coletado no Justino associado à extensa cronologia, foram as bases para a estrutura da tese da Dra. Cleonice Vergne que, em linhas gerais, além de sistematizar todo o processo de salvamento desse importante sítio, interpretou a ocupação dessa área a partir da análise das estruturas funerárias, justificada por ela da seguinte forma:

Duas foram as razões para esta escolha: o referencial da Teoria Antropológica sobre a importância dos ritos funerários para o conhecimento dos padrões culturais de qualquer ocupação pré-histórica e histórica, e o potencial existente no Justino, referente à distribuição espaço-funcional dos vestígios de enterramento, que são numerosos, bem preservados, com uma distribuição espacial bastante definida e onde cada conjunto apresenta amplo acervo mobiliário (VERGNE, 2004).

Trata-se de um dos mais importantes estudos sobre os grupos pré-históricos da Bacia do São Francisco que bebe na possibilidade de, via cultura material, entender determinadas dinâmicas da identidade desses grupos na sua interação com o ambiente, com os códigos sociais, culturais e simbólicos da sua cultura, a exemplo da morte, pensada de forma cuidadosa pela Dra. Cleonice Vergne ao longo dos seus 18 anos de pesquisa na região de Xingó.

5.10.4. SERRA DO UMBUZEIRO: UM PONTO DE ENCONTRO

A Serra do Umbuzeiro é a porta de entrada para uma das regiões mais belas das caatingas do Rio São Francisco, que proporciona descobertas fantásticas para turistas, ecologistas, pesquisadores e outros apaixonados pela Natureza. Entretanto, como pode ser constatado em quase todas as áreas da Caatinga brasileira, pouca atenção tem sido dispensada para a conservação da sua sociobiodiversidade. Hoje a Serra do Umbuzeiro apresenta um nível de

vulnerabilidade socioambiental preocupante e que requer medidas urgentes por parte dos poderes públicos e da sociedade civil com o um todo.



Figura 153: Serra do Umbuzeiro (MARQUES, 2007).

Localizada a 25 km de Paulo Afonso, a Serra do Umbuzeiro tem 507 metros de altitude e fica localizada no povoado Riacho. É o ponto mais alto da Cidade. O acesso se dá por uma trilha que leva à base da Serra. Em vários locais pode-se observar vegetações características do Bioma Caatinga, como umbuzeiro, angico, juazeiro, diversas espécies de cactáceas, a exemplo do mandacaru, da cabeça-de-frade, palmatória, xiquexique, entre outras.

Sua localização, segundo hipótese recente da arqueóloga Cleonice Vergne, nos permite inferir que possa ter sido um local de convergência para os grupos pré-históricos que habitaram essas terras desde nove mil anos atrás. Talvez, tenha sido local de ritual desses grupos humanos.



Figura 154: Pinturas rupestres localizadas no topo da Serra do Umbuzeiro (MARQUES, 2007).

Se quer estes sítios foram devidamente estudados. Parte deles já sofreram ações decorrentes do avançado processo de antropização, cujos indicadores podem ser percebidos pelas pichações, bem como pela incidência de cupins e “marias-pobre”,

sobre as pinturas. Os mesmos podem ser “entendidos” como uma continuidade dos sítios de pinturas e gravuras rupestres identificados nos povoados de Malhada Grande, Rio do Sal, Lagoa da Pedra, Mão Direita, no município de Paulo Afonso.

CAPÍTULO 6. BARRAGENS: DESTRUIÇÃO DA CULTURA MATERIAL E AMEAÇAS DE TERRITÓRIOS TRADICIONAIS DOS POVOS INDÍGENAS DO SÃO FRANCISCO



Figura 155: Antiga Usina de Itaparica (ACERVO PREFEITURA DE PETROLÂNDIA)

Da nascente à foz, o Rio São Francisco configura-se um contínuo território tradicional ocupado há mais de nove mil anos atrás. Hoje, nos seus mais de 2700 km² de extensão, estão distribuídos 32 povos Indígenas, em 38 territórios, amplamente impactados pela cascata de barragens construída ao longo de toda sua Bacia, também vítimas das ameaças recentes da construção de novas hidroelétricas.

Desde o início do processo de colonização que estes povos foram sendo escravizados e dizimados. Na região do Alto São Francisco, local de intenso processo de exploração mineral, pouco restou desses grupos. Hoje encontramos registros dos Xacriabá, Kaxixó e Pataxó. Nas regiões do Médio, Submédio e Baixo São Francisco, também como conseqüências das Missões Religiosas e, considerando esses processos mais contemporâneos de afirmações étnicas, temos cerca de mais de 29 povos, residindo em mais de 30 territórios.

As formas de exploração da Bacia do São Francisco ganhou dinâmicas diferenciadas ao longo dos tempos, embora todas as intervenções tenham subjugado os grupos humanos que viveram e os que ainda vivem nas margens e às margens desse rio há séculos. Inicialmente afetados com a criação do gado, hoje, os territórios tradicionais da Bacia, a maioria terras devolutas, são usados

para a exploração de minérios, construção de barragens, irrigação, entre outros fins associados ao capital internacional. Só as barragens de Três Marias, Sobradinho, Itaparica e Xingó foram responsáveis pela expulsão de mais de 150 mil pessoas, dentre elas diversos povos indígenas, a exemplo das famílias Tuxá de Rodelas, que há mais de 20 anos vêm tentando negociar com a CHESF as consequências dos seus deslocamentos para Inajá, Ibotirama e Rodelas Nova.

Foram várias as consequências socioambientais dessas intervenções nos territórios tradicionais indígenas. Neste capítulo da tese discutiremos a destruição da cultura material e sua “percepção” pelos grupos indígenas, bem como as constantes ameaças dos territórios tradicionais ao longo de toda a Bacia do São Francisco.

6.1. O CASO DOS TUXÁ DE RODELAS



Figura 156: Índios Tuxá no Rio de Janeiro para encontro com Rondon (ACERVO DO PAJÉ ARMANDO, 2007) e os Atuais Tuxá (MARQUES, 2008).

Uma das primeiras consequências da Barragem de Itaparica foi a dispersão do Povo Tuxá em três locais da Bacia do São Francisco: Inajá, em Pernambuco, Ibotirama e Rodelas, na Bahia.

Em 25 de setembro de 2004 os Tuxá endereçaram à UNEB um convite para uma reunião na Aldeia, onde entregaram um documento solicitando a “devolução do material que tinha sido levado do seu povo na época do enchimento da barragem de Itaparica” (anexo). Abriam a reunião com uma dança do toré, onde pudemos observar a presença de lideranças mais antigas, jovens e crianças. Sandro Tuxá (2004), um dos líderes jovens da Comunidade fala sobre seu sentimento em relação ao encontro conosco:

Esse momento para o Povo Tuxá é um momento de grande importância. Neste exato momento nós estamos a saudar o pessoal da UNEB que está disposto a celebrar um trabalho junto conosco no resgate do acervo arqueológico do nosso Povo e futuramente, quem sabe, a criação do museu dentro da nossa comunidade indígena. Isso fortalecerá sem dúvida o nosso Povo, restabelecendo a sua auto-afirmação e a sua dignidade enquanto Povo Indígena. Povo Indígena que tem sofrido grande discriminação por parte da sociedade não índia, pelo fato de morarmos tão perto da cidade e ainda hoje preservar suas raízes e sua cultura. Esse toré é um toré de abertura. É um toré que nós chamamos nossos ancestrais para poder se fazer presente nesse momento, em espírito, para poder abençoar o nosso trabalho, abençoar a nossa Aldeia, abençoar as pessoas que estão no nosso entorno, que estão dispostas a nos ajudar.

Passados quase duas décadas da construção de Itaparica, os indígenas Tuxá ainda estão em processo de negociação com a CHESF para finalização da demarcação de todo o seu território tradicional. Nesse documento trazem à cena um valor específico, pouco discutido nos círculos políticos e acadêmicos a respeito da cultura material, a respeito do processo de repatriamento de peças arqueológica retiradas dos locais onde residem grupos indígenas.

No decorrer da reunião, a arqueóloga Cleonice Vergne, professora e coordenadora do Centro de Arqueologia e Antropologia da UNEB (CAAPA), fez os seguintes esclarecimentos:

O direito de repatriamento dos bens arqueológicos é assegurado por lei para vocês. Vocês, de fato têm o direito de solicitar esse repatriamento, porque vocês já estão constituídos como remanescentes desses grupos indígenas. mas existe uma série de normas que tem que ser respeitadas e tem que ser feita. Vocês não receberão este material se não estiver na Aldeia uma área de acervo técnico. Tem que ter salas especializadas para cerâmica, uma sala para lítico, uma sala para restos faunísticos, esqueletos; tem que ter uma pesquisa arqueológica atrelada a estes estudos. Não é só trazer o material e guardar. Vocês vão ter que ter uma re-leitura desse material, porque é ele que vai dar respaldo a vocês sobre o que foi a história de vocês. Uma história que pode ter se perdido no tempo. Esse acervo vai contar essa história.

Havia um acordo com a CHESF para que em Rodelas fosse construída uma Unidade Museológica. Ao longo desses quase 20 anos essa promessa perdeu-se e só recentemente retornou à tona. Entretanto, a cultura material levantada nesses territórios⁴⁶, encontra-se dispersa: parte no MAE, parte em Recife na UFPE, no Museu do Estado, parte na mão de particulares ou abandonadas.

⁴⁶ Apesar de terem sido feitos dois salvamentos, um no território pernambucano e outro do lado baiano, é importante lembrar que as populações indígenas pré-coloniais daquela região dominavam a tecnologia de canoas e acessavam os dois lados do Rio.

Os debates sobre repatriamento ainda são bastante incipientes no Brasil. Partes das grandes referências são internacionais, a exemplo da Convenção de Nova Delhi/UNESCO 1954. Assim, como tratar a solicitação de devolução dessas peças, feitas pelos Tuxá?

Nós queremos estudar o início. O começo que nos une até hoje. A gente quer que nossas crianças compreendam porque hoje nós estamos aqui. E nós só podemos através desse material que vai nos contar toda essa história. É por isso que nós estamos aqui (SOCORRO, 2004).

Nós conversamos na linha do Centro Cultural. A FUNAI conseguiu uma pequena verba para fazermos um centro cultural na praça. A gente acha que a CHESF tinha obrigação (SANDRO, 2004).

O material referido na solicitação diz respeito à cultura material levantada durante o processo de salvamento arqueológico de Itaparica, iniciado em meados da década de 70 do século passado, cuja metodologia envolveu alguns indígenas em todo o trabalho.



Figura 157: Com o balde na cabeça, índia Tuxá que participou das escavações (ACERVO TUXÁ, 2005) e Resto do Morro Mestre da Antiga Aldeia (MARQUES, 2008).

Naquele momento da reunião, pesquisávamos os impactos socioambientais dos barramentos ao longo de todo o São Francisco e, apesar de relacionarmos a perda de parte da memória originária em virtude das inundações dos territórios ribeirinhos desde a década de 50, repetindo-se neste início de século com a efetivação de novas intervenções, a exemplo do projeto de transposição e as novas hidroelétricas em territórios indígenas, não atentávamos para o valor atribuído pelos grupos indígenas remanescentes à esta cultura material, produzida pelos grupos autóctones franciscanos.

A relação entre cultura material e identidade indígena é um tema bastante complexo e requer uma análise, inicialmente, dos discursos produzidos sobre estas relações na Bacia do São Francisco. Várias teses, dissertações e artigos científicos foram produzidos a partir dos levantamentos arqueológicos de Sobradinho, Itaparica e Xingó e, como podemos inferir nesta tese, ramificaram análises, em alguns casos, contraditórias sobre esta relação.

As pesquisas desenvolvidas sobre os grupos pré-coloniais na Bacia (MARTIN, 1996; VERGNE, 1998) asseguram datações superiores a oito mil anos atrás. A maioria desses trabalhos, assinala que esses grupos tenham aparecido a partir do planalto goiano, das cabeceiras do São Francisco e por seus afluentes (MARTIN, 1998) embora não esteja descartada a hipótese de ocupação cuja via de acesso foi sua foz (GUIDON, 2006).

A Arqueóloga Gabriela Martin, responsável pelo Salvamento de uma parte da região inundada pelo Lago de Itaparica, em suas publicações, afirma ser os Pankararu, Atikum e Kimbwá, em Pernambuco, os Truká da Ilha da Assunção e os Kiriri, Tuxá e Pankararé, na Bahia, grupos remanescentes das populações pré-históricas franciscanas.

A doutora Clarice Mota (2005), do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (UFSE) aponta os Xocó da Ilha de São Pedro e os Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio, Alagoas, também como grupos remanescentes desses grupos pré-coloniais.

Com relação ao território da área de abrangência da barragem de Itaparica e, apesar dos fluxos bastante discutidos no campo das ciências sociais, dos grupos indígenas daquela região, a metodologia usada no processo de salvamento, dividiu a área em duas partes: o lado de Pernambuco, sob responsabilidade da Profa. Gabriela Martin, e o lado da Bahia, sob a supervisão do antropólogo Pedro Agostinho da UFBA, depois por Carlos Etchevarne, que entrou na equipe com o projeto já em andamento.

No desenvolvimento dos trabalhos de salvamento não houve uma sincronicidade de atuação. Não foi discutida a possibilidade de haver uma coordenação única e dos trabalhos serem desenvolvidos conjuntamente, o que teria sido ideal. Hoje existe um volume razoável de informações sobre as ocupações humanas daquela região que ainda não foram cruzadas. Em alguma medida elas se desencontram e, em alguns casos, se contradizem.

A respeito da continuidade histórica desses grupos indígenas, por exemplo, podemos identificar pelo menos três discursos: o de que esses indígenas remanescentes são oriundos dos processos de ocupação humana dos grupos pré-coloniais produtores de toda a cultura material levantada na Bacia do São Francisco (GABRIELA-1996, JACIONIRA-2003); o de que não foi possível identificar elementos que nos permitam relacionar essas peças de cerâmica, esqueletos, material lítico, pinturas e gravuras, aos grupos indígenas atuais (ETCHEVARNE, 2006); e o reconhecimento desse acervo como pertencente aos ancestrais dos povos indígenas franciscanos (SOCORRO-2006, SANDRO-2006, SABARU, 2006).

As inundações desses territórios podem ter apagado as possibilidades concretas de avançarmos no sentido de buscarmos repostas para essas indagações. A barragem de Sobradinho, por exemplo, inundou 4.000 quilômetros quadrados e pouca coisa foi levantada dessas populações. Há registro apenas de 50 sítios pré-históricos em toda a região que hoje está submersa.

O Prof. Carlos Etchevarne (2005), que desenvolveu estudos sobre os sítios dunares da região de Itaparica, pontua:

Com a verdade de que não há uma linha direta entre os grupos arqueológicos e os grupos contemporâneos. Há uma dinâmica social em toda a área do São Francisco desde 10, 08 mil anos atrás, que desembocam nos grupos contemporâneos. A gente pode dizer que eles são os herdeiros de todo esse complexo, de dinamismo cultural, de migrações, de alianças, de miscigenações, que houve na área do São Francisco, não é que uma etnia como os Tuxá, são descendentes daqueles grupos arqueológicos que nós encontramos na área de Rodelas.

Os resultados dessas pesquisas têm várias implicações político-científicas, pois, como podemos analisar no caso específico dos Tuxá, se considerarmos que a

cultura material levantada durante o salvamento de Itaparica, não estabelece nenhum vínculo com os grupos indígenas remanescentes da região, o debate sobre o “pertencimento” desse patrimônio ignora o fato do mesmo ter sido produzido pelos descendentes dos Tuxá, haja vista, que ratifica uma descontinuidade histórica no processo de ocupação humana daquele território. Sandro Tuxá (2006) questiona essa elaboração da seguinte forma:

Quando eu ouço alguns estudiosos dizer que estes artefatos, estes sítios arqueológicos, que foram encontrados e que estão nas mãos de uns e de outros, espero que bem cuidados, não pertence aos índios Rudeleiros, chega a doer, porque eu com a idade de 29 anos, acompanhando o meu Povo desde pequeno, nós compreendemos que somos descendentes diretos dos índios Rudeleiros, nós viemos da nação dos índios do Rudela e sempre soubemos que o nosso primeiro local foi o Surubabel, ou como chamavam a Ilha do Surubabel, lá aonde nós enterrávamos nossos antepassados, aonde nossos antepassados cultuavam seus rituais, só depois de uma grande inchente, de um grande acidente, de uma grande cheia que este Povo veio se instalar aqui no Alto Sabará. Então hoje quando ouço falar que esse material arqueológico não pertence ao nosso Povo, isso chega a ser um desrespeito com a origem da história dos índios Rudeleiros, com a origem da história dos índios do Rudela. Como se nossos antepassados, toda uma vida, mostraram indícios que aqui habitavam, que aqui viveram e, de repente, o que aqui foi encontrado não pertence a eles. Pode outra civilização ter passado por aqui, mas por sermos originado do lugar, isso hoje nos pertence. E se nos pertence, nós queremos conosco. E queremos brigar para que possamos criar um museu na nossa Aldeia para que nossos filhos, nossos netos conheçam a nossa história, e que para toda sociedade envolvente e regional, a nível de Brasil, possam saber que aquilo é o patrimônio dos índios Tuxá, descendentes dos índios Rudeleiros, mas não um patrimônio não só de nós enquanto Povo, mas um patrimônio da Nação (SANDRO TUXÁ, 2006).

É importante que seja pautado todos os discursos em torno dessa possibilidade. A pesquisa científica, com bastante limitações, elaborou um saber sobre a região, a cultura material levantada e as pessoas que viveram e vivem nos referidos espaços, o que também tem uma legitimidade. Entretanto, pouco espaço foi dado para escutar os grupos humanos remanescentes sobre o significado da cultura material levantada nos territórios tradicionais ribeirinhos do São Francisco. Esse cruzamento tornou-se vital na contemporaneidade quando, realizados partes dos salvamentos das grandes barragens, é preciso pensar seus produtos, os conhecimentos sobre os grupos humanos pré-coloniais até os grupos remanescentes contemporâneos. Talvez deva ser esta, uma das principais condicionantes para a renovação das licenças ambientais das grandes barragens.

A demanda pelo repatriamento feita pelo Povo Tuxá, sintetizada nas falas de duas jovens lideranças Tuxá, Sandro (2006) e Socorro (2006), transcritas neste trabalho, dão-nos a clareza dessa urgência. Esta tese, objetiva evidenciar estes discursos, para que sejam, inclusive, desencadeados debates acadêmicos, socioeducativos e jurídicos, sobre a destruição e inapropriação da cultura material do Rio São Francisco que se repete na atualidade.

6.2. ASPECTOS JURÍDICO-FORMAIS

Assim, dois parâmetros eram usados para “justificar” estes contextos: as grandes barragens foram iniciadas a partir da década de 50, ganhando força com o regime ditatorial e, neste período, o Brasil não dispunha de legislação ambiental específica para, pelo menos, minimizar as consequências das intervenções no Rio São Francisco. Tanto é que em 1954, o Parque Nacional de Paulo Afonso foi desativado pelo Governo Dutra para a construção das barragens na região. Em síntese: vivíamos uma ditadura e não tínhamos leis que versassem sobre o assunto.

Entretanto o Brasil hoje possui uma das melhores legislações ambientais do mundo e está sob o a gestão de um governo construído para ser democrático. Porém, os projetos “à fórcepes” da transposição, por exemplo, que violenta o território Truká e de outros grupos indígenas, as barragens de Pedra Branca e Riacho Seco que expulsará o Povo Tumbalalá da sua área, a barragem de Areias, que destrói o território Pipipã, dão-nos provas de que estes dois argumentos não bastam. O Brasil, apesar dos avanços políticos e jurídico-formais, ainda despreza os territórios tradicionais e seus povos, usa os bens naturais como mercadoria e reafirma um modelo de desenvolvimento filiado ao capital internacional e às elites brasileiras, desrespeitando bases legais como a CF e a Convenção 169 da OIT.

6.3. ASPECTOS SIMBÓLICOS⁴⁷

O São Francisco tornou-se um centro catalizador de uma série de empreendimentos voltados para a mineração, siderurgia, hidroelétricas, irrigação, aquíicultura, entre outros. Passou a ser um bem natural a ser explorado na ótica das políticas públicas. O mundo simbólico associado a este território está apagado desse processo.



FIGURA 158: Cacique Afonso Pankararé em ritual no Raso da Catarina (MARQUES, 2007).

Associado à esses descasos, as populações ribeirinhas também ficaram à margem desses processos. São os Indígenas e os demais Povos e Comunidades Tradicionais da Bacia que estão fazendo enfrentamento a estes modelos e colocando essas questões de ordem simbólica e socioambientais no plano das negociações políticas e jurídicas. Segundo Sandro Tuxá (2006):

Desde que eu me entendo por gente, como a gente vem acompanhando a história do nosso povo. A história dos Tuxá é como outros povos Indígenas ribeirinhos do São Francisco, é um história de companheirismo, de amor, por causa dos índios viver tantos problemas, tantas matanças para poder sobreviver à margem desse rio, para garantir o sustento à margem desse rio, como os Tuxá, por exemplo que sempre viveram margeando o Rio. Iam e voltava para dentro da Caatinga, eu vejo como o início do recontar de uma nova história. A gente enquanto povo precisa muito nos firmar não só na história oral mas história que permanece através dos nossos artefatos e nos bens materiais deixados por nossos antepassados. Há muito o nosso Povo sempre nos

⁴⁷ As investigações sobre a cultura material do São Francisco possibilitaram uma maior aproximação com os Tuxá. Entretanto, como no início ponderou Sandro Tuxá: “Falar dessas coisas não é uma tarefa simples. Embora você já tenha a permissão da comunidade, é importante consultar nossos “orientadores”. Para efetivar esta pesquisa fui recebido por toda a comunidade, inclusive o Pajé Armando, uma das maiores lideranças espirituais da tribo. A dimensão simbólica dos grupos tradicionais é um dos temas mais complexos para serem tratados nas análises sobre os processos identitários de grupos tradicionais, porque mexe com a dimensão do “sagrado”. Citamos como exemplo, a negativa do Povo Tumbalalá de impedir a escavação de um cemitério sobre o qual está assentado a Aldeia.

comentava que o nosso lugar originário foi na Ilha do Surubabé, aonde todo nosso Povo Vivia lá. Depois de uma grande cheia tivemos que nos desabrigar de lá e virmos aqui para a Baixa do Sabará e mais pra dentro, ficando outros à margem do Rio. Mas nós sempre sabíamos que lá havia um cemitério sagrado dos nossos antepassados, nossos ancestrais. Nós sempre soubemos que lá haviam e eram enterrados nossos antepassados. Desde pequeno nós tínhamos receio de ir para esse lugar porque era um cemitério sagrado e nem todos deixavam nós irmos (...) Em relação às nossas cachoeiras que, de certa forma perdemos, devido ao enchimento das barragens. As cachoeiras simbolizam os contatos profundos que os nossos índios tinham com o Rio, de forma tal que os nossos antepassados que os mesmos nunca se distanciam do Rio. As cachoeiras não tinha só a serventia de fazer o remanso e dali ficar alguns peixes para a gente flechar com o batim. Mas também porque através das cachoeiras a maioria dos mais velhos entravam numa espécie de transe nos seus rituais que conseguiam, compreendiam o que as cachoeiras estavam a dizer e através delas entoavam vários cantos. Hoje os cantos desses, muito presente nas nossas comunidades, aonde simboliza a questão da nossa cultura, a questão das águas, infelizmente devido não existir mais as cachoeiras, esse contato que existia antes com o Rio não foi mais possível e hoje dificilmente os índios mais velhos conseguem entoar cantos relacionados com as águas, porque aonde os índios estavam mais presentes no dia a dia era com o Rio, portanto era uma aproximação muito profunda ao ponto deles compreenderem e escutar as águas, nós acreditávamos nisso, aonde os mais velhos sabiam quando as águas dormiam e quando chegava a madrugada de repente acalmava, vinha a calma e ninguém mais escutava o estrondo da cachoeira. É interessante que eu era menino e conseguia escutar isso muito bem e de repente as cachoeiras começavam a ficar novamente revoltas e começava o barulho mais uma vez, os índios sabiam através da zuada, dos barulhos da Cachoeira aonde e como o peixe tava caminhando para eles poderem pescar, para eles poderem caçar e isso tinha uma relação tão profunda com as comunidades, com o povo que ali viviam que eles previam aonde era o melhor local para pescar, enfim esse contato que era muito freqüente e a gente costumávamos dizer em algumas palestras e para o governo também, que não só basta pensar em progresso mas que forma de progresso. Como é que você pode criar o progresso onde você não respeita o vivenciar dos povos indígenas, das comunidades que estão ali presentes, a sua espiritualidade... vai tornar o povo infeliz. Vai tornar o povo sem perspectiva de vida, a exemplo o que vinha ocasionando no povo Tuxá, como depois da transferência da nossa área, aonde a maioria dos velhos morreram porque não tinham mais o que acreditar, não tinham mais perspectiva, não tinha mais o Rio para navegar, não tinha mais as ilhas para trabalhar, então viveram no ócio, e isso ocasionou uma série de doenças graves como a questão de diabetes, colesterol, hipertensão, aonde a maioria dos mais velhos dentro de dois anos morreram, hoje nós temos pouquíssimos velhos. Hoje a comunidade Tuxá de Rodelas são de meia idade e jovens (SANDRO TUXÁ, 2006).

A fala do Sandro (2006) traz à cena um silêncio que fala, que está presente, embora historicamente obrigado a permanecer calado. O fim das quedas d'água/cachoeiras de Sobradinho, Itaparica, Paulo Afonso e de tantas outras nas partes baixas do Velho Chico, é um capítulo bastante específico do livro não escrito

desse rio “encantado”. Negociaram o rio e em nenhum momento foi dimensionada a forma como cada povo indígena o sente, vive e representa-o.

Uma das mais interessantes análises das conseqüências das barragens no campo simbólico das populações ribeirinhas é feita por Arruti (1996) em sua dissertação de mestrado intitulada “*O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*” do Museu Nacional-UFRJ. Percebe-se a partir desta pesquisa que os “encantamentos” de “índios vivos” que geraram os atuais Encantados, no entanto, envolviam as extintas cachoeiras de Paulo Afonso e de Itaparica. Algumas narrativas contam que o surgimento dos Encantados e dos próprios Pankararu deve-se ao encantamento de toda uma população de índios, uma “tropa”, que teriam se jogado na cachoeira de Paulo Afonso. Eram esses Encantados que passaram a habitar a cachoeira e que tinham origem em todas as “nações” antigas, que se comunicavam por meio do estrondo das águas, prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos. Depois desse encantamento coletivo, que dá origem à própria aldeia, pensada enquanto unidade espiritual, outros índios, depois de serem anunciados e de passarem pela devida preparação, podiam continuar se encantando.

Ainda, segundo Arruti (1996) o dilema mais dramático, do ponto de vista da identidade étnica para os Pankararu, é o fato de todo esse sistema estar ameaçado em sua reprodução. Depois de terem assistido a destruição da sua morada nas cachoeiras de Paulo Afonso pela construção das barragens, os Encantados migraram para a cachoeira de Itaparica, mas recentemente teriam assistido novamente a uma nova destruição de sua morada, por meio da construção de novas barragens. Extintas as cachoeiras, os Pankararu estão limitados ao panteão de Encantados já existente e àquele universo dos que ainda podem vir a se manifestar. Isso, no entanto, é considerado insuficiente para continuar contemplando a sua expansão demográfica. Hoje os Pankararu estão no trabalho de descobrirem um novo “segredo”. Segundo João de Páscoa, veterano e guardião da tradição Pankararu:

A cachoeira era um lugar sagrado onde nós ouvíamos gritos de índio, cantoria de índio, berros, gritos. O encanto acabou porque o governo quer assim, né... [...] Olha, essa cachoeira, quando ela zoava, estava perto dela chover ou de um índio viajar. E a cachoeira não zoou mais, chove quando quer... Acabou-se o encanto dela. Então esse era todo o

lugar sagrado que agente pediu pra preservar, mas... É a força maior combatendo a menor... Era uma grande cachoeira, de um grande rio, que a gente ouvia os cantos, das tribos indígenas, vários cantos de tribos indígenas cantando junto que nem numa festa. Mas hoje em dia não se vê mais nada... Aquele encanto acabou (In ARRUTI, 1996).

Pode ver..., temos também no nosso ritual a linha das águas. É nas cachoeiras que está a maior parte dessa força (CÍCERO TUMBALALÁ, 2008).

Como avaliar impactos socioambientais no campo simbólico quando o pragmatismo e racionalidade das nações consumistas e desenvolvimentistas ignoram, absolutamente, a dimensão espiritual/afetiva dos cálculos, das trocas, das recompensas financeiras. Como quantificar e negociar algo dessa dimensão?

6.4. ARTEFATOS MATERIAIS COMO SÍMBOLOS PARA OS INDÍGENAS

A partir da escuta dos indígenas Tuxá, os estudos que desenvolvíamos sobre os impactos socioambientais ocasionados pelas Barragens de Sobradinho, Itaparica e Xingó, ganharam um recorte especial: o salvamento e a destruição da cultura material tinham um sentido para os povos indígenas remanescentes. Aquele pedido aguçara perguntas do tipo: onde estão as peças que foram levantadas durante os salvamentos? A quem pertenciam? Para que serviam? Que sentido elas estabeleciam para os 32 povos Indígenas ao longo da Bacia? Nascia, naquele momento, a espinha dorsal dessa tese.

Com relação ao repatriamento o que a gente vem discutindo com nossas comunidades, isso não de hoje, mas de algum tempo, o que representa esse repatriamento, qual a importância dele. Ah, vamos querer esse repatriamento simplesmente porque queremos que volte esses artefatos para dentro da comunidade, e isso pertenceu aos nossos antepassados? Ou vai ser algo mais profundo? Ouvindo vários depoimentos dos mais velhos e digo como pessoa, como liderança jovem do meu Povo, o repatriamento para o nosso Povo, simboliza o recontar da nossa história, simboliza a reafirmação enquanto Povo, simboliza o dizer que nós existimos e estamos a existir e permaneceremos existindo enquanto Povo enquanto comunidade. Então vai muito mais além do que um artefato, algo que pertenceu ao antepassados, mas vem das entranhas daqueles que conseguiram colocar aquilo embaixo do chão, conseguiram fazer com que aquele material pudesse ficar a te hoje, como disse o Cacique Bidu, o Pajé Armando, nossos mais velhos, Antônio Vieira, eles cavavam suas sepultura e deixavam ali, para dizer que ali eles viveram, ali eles habitaram, para que quando as gerações mais jovens chegassem pudessem declarar que aquilo era nosso (SANDRO TUXÁ, 2006).

A atual dinâmica dos processos de afirmação identitária dos Tuxá, não estabelece a imemorialidade e a ancestralidade como critério estrutural de suas tradições,

embora reconheçam a importância desses aspectos nos seus processos de identificação e afirmação dos territórios tradicionais. O Antropólogo Alfredo Wagner (2007) chama a atenção para a necessidade de “distinguirmos” tradição da imemorialidade:

O termo tradicional sobre esse prisma não se refere ao passado, não se refere necessariamente à ancestralidade, não se refere à imemorialidade, aliás, a ideia de terra imemorial foi afastada da constituição de 88 no Brasil, se adotou o termo Terras Tradicionalmente Ocupadas em detrimento da ideia de terras imemorais pré-colombianas. Por que Terras Tradicionalmente Ocupadas? Porque o sentido de tradição ele não está preso ao tempo, ele não está preso à história, ele não está preso ao passado, a tradição é a maneira de usufruir dos recursos naturais é a maneira de se apropriar dos recursos naturais, não é o tempo de apropriação desses recursos, então uma ocupação de um dia pode ser tradicional, porque tradicional é a forma de se apropriar dos recursos, não é o tempo em que se apropriou desse recurso, ora, essa distinção entre imemorialidade e tradicional, ela coloca o tradicional como produto de reivindicações contemporâneas, o tradicional está ligado ao tempo presente, o tradicional é uma construção do tempo presente, ele se refere ao modo de existir, ao modo de ser.

Socorro Tuxá (2006), uma educadora indígena e uma entusiasta da possibilidade do repatriamento, analisa criticamente a possibilidade do repatriamento e afirma:

Há muito tempo a gente luta pela sobrevivência da nossa aldeia. Nesse mundo que a gente vive hoje cercado de branco, os costumes branco infelizmente muito na nossa cultura e a gente quer manter a nossa identidade e o repatriamento vem fortalecer a nossa história porque a partir da vivência que a gente vai passar para as nossas crianças, não é só o falar. É o falar, o ouvir e o ver. Eles vão tá vendo algo que realmente pertenceu ao nosso Povo. Isso é muito importante, apesar de nós termos alguns coisinhas, alguns fragmentos, a gente quer a nossa história por completo, a gente não quer um pedaço da nossa história, a gente quer a história por completo, e um pedaço dessa história a gente sabe que tá por aí, a gente precisa realmente desse material aqui na nossa Aldeia. A gente sabe da importância desse material para os estudiosos, para quem faz estudos. Mas eles por estudiosos é só para os estudos e para nós é a nossa vivência é a nossa cultura (...) O repatriamento não é história, é vida para nós. E vida está nisso aqui [mostrando cachimbos feitos por seus antepassados], nós não sabemos a quantidade de anos porque isso aqui, quando meu pai que hoje tem 73 anos, se entendeu da história do nosso Povo ele já conhecia isso aqui. Isso é vida para nós, não é história não é vida. Isso é o que nos resta da história do nosso Povo. É a nossa história, é algo que tá voltando para nós, algo do nosso Povo, dos nossos avós, bisavós. Isso para vocês é um cachimbo, para nós não é um cachimbo, é um malaco, aqui está a nossa história, nossa força, a nossa ciência, tudo que nós sabemos, tudo que nós queremos, é a nossa vida!

Um dado importante desta pesquisa foi identificar várias peças feitas de cerâmica, pilões de pedra, ossos, entre outras, e que são usadas nas tradições sagradas dos Tuxá. Os mais velhos reconhecem que são peças que antes eram enterradas com os mortos: “quando morria enterrava tudo do morto. Era o hábito dos índios antigo

(SEO VIEIRA, 2006). A reapropriação desses objetos nas tradições contemporâneas dos Tuxá, reforça ainda mais suas buscas pela cultura material que foi levantada nas escavações de Itaparica.

O Pajé Armando (2006), uma das maiores lideranças espirituais da Tribo, em sua entrevista fez as seguintes ponderações:

Existiam muitas coisas com os índios mais véio, mas era uma coisa que eles não apresentavam a gente. Ainda eu era criança neste tempo, mas com um tempo quando eu fiquei adulto ai eu comecei a ficar mais com direito de ver aquilo e pegar naquele movimento, tudo, ai fui ficando mais perto das obrigações né, como mesmo cheguei a ficar atuando com eles junto da nossa religião, porque nós temos o toré e podemos fazer para qualquer pessoa assistir não tem problema, mas nós temos uma concentração, ai é só o índio mesmo. E coisa que nós temos que foi deixado pelos nossos antepassados, da nossa ciência, hoje não temos aí um segredo, segredo que nós temos que não é todo mundo que pode ver, tem as pessoas. Tão guardadinho lá e no dia que a gente quer e faz uma festinha oferecendo a ele. Às vezes pessoas que param em situação meio triste e faz promessa com eles e Deus ajuda nos puder que eles têm, as força, e se revalida aí faz aquela festinha, a gente vai dança um toré, mas ainda hoje temos isso como um segredo. Alcancei dos mais veio e não é todo mundo que possa pegar eles.

Ao mostrar algumas peças da cultura material Tuxá, Pajé Armando (2006), recomenda não pegar nas peças, apenas fotografá-las, continuando:

A gente já a partir da gora eu sinto um pouco assim triste por causa desta mudança que foi mudado da aldeia antiga para aqui. Nós perdemos muita coisa. Onde a gente vivia, ali foi onde foi gerado os nossos antepassados. Ali tinha toda força, todo o poder, como na Ilha da Viúva. Eu trabalhava lá, me criei lá. À noite era muito difícil eu vim dormir na Aldeia, só dormia lá. Muitas e muitas vezes a gente via aqueles que viviam por ali, vinha conversar, ficava escutando aquele cunverseiro deles, você sentia o cheiro da fumaça deles que tava fumando. Coisas antiga lá na Ilha no pé da juremeira, no pé da quixabeira, no pé do juazeiro, do umbuziero, que tinha tudo lá, coisas antigas, panela, cachimbo, malaco, tudo encontrava, às vezes ponta de lança assim encontra nos pé daqueles pau, quando eles não queriam mais eles enterravam. Eu mesmo alcancei a mestre da aldeia, quando o cachimbo quebrava um pedacinho ela enterrava no pé da jurema. Mas você veja, aí onde eu tou, devido estas barragens nós perdemos uma parte das nossas explicações, da nossa sabedoria, aquela fonte aonde transmitia toda a verdade, toda a ciência para nós, era aquele Ilha ali era onde eles andava, era onde eles passavam todo dia e toda hora. Aqueles índios que tinham confiança e fé, aqui e acolá estavam topando com eles. E hoje, devido essas mudanças as coisas ficou muito difícil. Uma que os índios devido as mudanças muitos abandonaram os seus costumes. Hoje nós ainda estamos como estamos, porque eu com minha família, e outros caboco aí que ainda freqüenta, tem outros índio que não tão freqüentando. (...) Essas obra são tão importantes para nós, porque foi feita pelos nossos antepassados. Ali tem toda a força e todo o poder. O índio que acredita, pegando num malaco feito pelo Francisco Rudela, ou pela Mãe Dessidera, tem todo o poder e todo o saber na vida. Quando nós pega no malaco, aqueles que nós sabemos que vem dos nossos

antepassados, nós pega com toda a fé e toda confiança, porque ali tá toda a verdade e toda a sabedoria e toda a declaração que o índio procurar encontra, ele vem explicar. Isso tem uma grande importância para nós, essas obras que são encontradas, que não foi nós, nem foi nossos avós, foram nossos tataravós que foi feito, deixado para eles fazer aquelas obra. Tem um malaco, ainda existe dois malaco ou três, que veio dos índios da Bahia, quando eles se retiraram da Bahia para cá. Isso é de grande importância para nós, é tão importante que as vez o índio adocece e o índio vai e pega ele, com a fé que tem passa a fumaça naquela criatura e a criatura fica boa. A gente diz assim: é o nosso dotor! É o santo nosso! (...) As peças hoje tão separadas, sobre essas peças hoje tá uma aqui outra acolá. Eu acho que dependia da hora que foi pegada aqui e foram levadas pros lugar. Se fosse para deixar aqui eles tinha deixado aqui com nós, o que pertencia a gente então era nossa. Mas as vez ia para Salvador, outra para o Rio de Janeiro e outras para o Recife, então ficaram espelhadas por causa disso. Elas devem ficar dentro da Aldeia, dentro da Tribo. O lugar onde eles foram beneficiadas, onde elas foram feitas aqui, então aqui é que é o lugar delas ficar. Tanto dentro da aldeia, nós recebemos como uma força maior do mundo. Por aqui aquelas peças que foram feitas pelos nossos antepassados, pelos nossos antigos voltou para o lugar onde eles foram feitas, mas nos trazer mais força e mais sabedoria dentro da ciência.

Como podemos observar, parte significativa da religiosidade do Povo Tuxá está intimamente associada à cultura material por eles confeccionada, mas sobretudo pelo uso de peças antigas cuja a elaboração é atribuída a seus antepassados. É comum, como pode ser observado nas imagens abaixo, o uso de cachimbos, malacos de cerâmicas, peças líticas (pilão e mão de pilão), entre outros elementos, serem usados nos rituais sagrados da Tribo hoje.



Figura 159: Cultura Material usada nos rituais dos Tuxá (MARQUES, 2006).

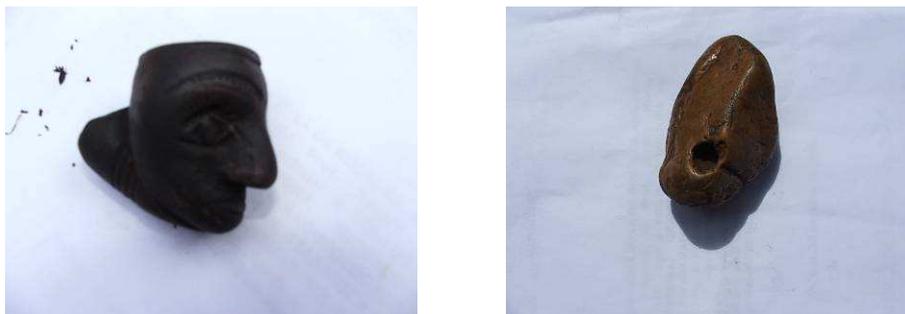


Figura 160: Cultura Material usada nos rituais dos Tuxá (MARQUES, 2006).



Figura 161: Indígenas Tuxá fazendo uso da cultura material (MARQUES, 2006).

No campo dos debates sobre as identidades étnicas, pouca atenção tem sido dispensada a esta relação, pois, olha-se de forma bastante crítica essa necessidade de relacionar um determinado tipo de identidade a uma “origem”, a um passado paupável e explicável. Os debates sobre a auto-declaração reforçaram ainda mais esta idéia. Segundo Etchevarne (2005):

A cultura material e etnicidade são duas coisas que podem se dar juntas, que podem ser correlacionadas, mas especialmente quando temos informações ou de caráter textual, escritas ou então referencias dos próprios informantes. Quando se trata de populações pré-coloniais, ou seja, antes da chegada dos portugueses, a busca da identificação étnica a partir dos grupos, a partir da cultura material, isso se torna impossível. O que nós temos que entender é que a etnicidade é uma forma de expressão grupal, que o próprio grupo define.

Um dos fundamentos desta tese ancora-se no princípio de que o debate da cultura material não ignora os processos de identificação, nem amarra-se aos “pedaços do passado”. Entretanto, trabalha com a perspectiva de que, em algum grau, a ancestralidade, os objetos produzidos pelas populações autóctones, elaboram

sentidos nos processos de afirmação étnica dos povos indígenas remanescentes do São Francisco.

6.5. PEDAÇOS DE HISTÓRIA

Rosalvo (2006), é um dos moradores de Rodelas que fica do outro lado do território indígena. É um entusiasta da criação de um centro de memória dos povos originários dessa região franciscana. Com um olhar crítico, acompanhou as equipes das escavações e, conforme, conta-nos, quando percebeu que nada ficaria na região, tratou de guardar algumas peças. Com uma fala apressada, desabafa: “Eu ainda sonho em ver isto acontecendo, foi muita coisa que tiraram daqui, eu também guardei um bucado, porque acho que nós, um dia faremos um museu em Rodelas”.



Figura 162: Rosalvo tornou-se um amigo dos indígenas Tuxá de Rodelas (LIMA, 2006).

Em sua casa, Rosalvo guarda um número significativo de material lítico retirado da época do salvamento de Itaparica, alguns pedaços de árvores fossilizadas e algumas peças cerâmicas encontradas depois do enchimento do Lago na região de Surubabel que não foi alagada. Abaixo, parte desse acervo:



Figura 163: Acervo da coleção particular de Rosalvo (MARQUES, 2006).

Rosalvo também monitorou, por mais de 20 anos, a alocação, num quintal de uma das casa da Nova Rodelas, dois blocos de rocha arenítica (formação tacaratu) com gravuras rupestres retirados pela equipe de salvamento para possível disponibilização da peça de um Museu que estava planejado para ser construído pela CHESF na região. Em meados de 2004, um dos blocos foi quebrado para construção de um muro por um dos moradores. A partir desse ocorrido, Rosalvo (2005) procurou o Povo Tuxá para verificar quais providências poderiam ser

adotadas e o que seria feito com aquilo que restava: os cacos e um bloco ainda inteiro.

Para surpresa de todos, os Tuxá não tinham conhecimento de que aquele bloco havia sido colocado ali. Após conhecimento, reuniram-se e decidiram guardar, inclusive, os pedaços do bloco que havia sido quebrado, conforme fotos abaixo. Essa é mais uma cena do descaso com a cultura material da Bacia do São Francisco.



Figura 164: Restos de um bloco de gravuras rupestres retirados da região de Itaparica (MARQUES, 2006).

Conforme podemos observar, no caso de Itaparica, onde houve, pelo menos, duas equipes para realizar o salvamento, uma da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e outra da Federal de Pernambuco (UFPE), o que foi feito não foi o bastante para assegurar a proteção e conservação de parte da cultura material levantada nas

escavações. Uma das falas da Dra. Gabriela Martin (2006), evidencia a natureza desse descaso:

O problema desses trabalhos de salvamento é que na maioria dos casos, se faz um salvamento, se faz um trabalho e os materiais nem sempre são numerados e tal. Porém nós utilizamos eles para as nossas dissertações de mestrado, para os nossos trabalhos de doutorado, para nossas publicações. Na maioria desses trabalhos de salvamento os materiais ficam guardados, quando não são jogados fora, como aconteceu com a Bahia, aí não servem para nada, essa é a verdade. Se você fala com o Carlos Etchevarne, ele não teve nenhuma culpa nisso, mas os materiais de Itaparica da área da Bahia, simplesmente a CHESF jogou fora, porque eles vinheram com um caminhão dizendo que não tinham onde colocar. Não jogaram fora porque eu não deixei, porque nesse caminhão estava esse material [referindo-se ao material de Itaparica que está na UFPE] e que se a gente não aceitasse iam jogar fora. Eu disse: mas esse material é da Bahia, tem que levar para o Museu da Bahia. Então eles disseram que o pessoal do Museu disse que não tinham onde colocar e não queriam. Então eu fiquei com esse material ocupando salas, sem saber o que fazer com ele um tempão. Muitos anos depois, uma nova diretoria me mandou uma carta meio impertinente, me dizendo que mandasse, devolvesse os materiais e eu disse que mandassem buscar que não era eu que ia levar, porque eles foram subidos em elevador, já pensou? E não tinham etiquetas. Olha foi um escândalo, essa é a verdade. Mesmo depois vieram e levaram o material, a maioria sem numeração, sem etiqueta... Então tchau! Então isso foi o que aconteceu, entre outras coisas.

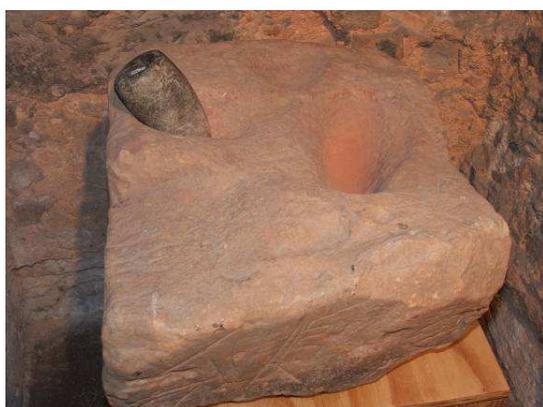


Figura 165: Bloco de rocha arenítica (formação Tacaratu), com concavidades para pilar, encontrado no sítio sob abrigo Itacoatiara I, município de Rodelas, norte da Bahia. Datação relativa, aproximadamente 2.300 anos AP. Apresenta gravuras na parte superior e nas laterais, produzidas com a mesma tecnologia que as gravuras das paredes do abrigo: raspagem e picoteamento (ETCHEVARNE, 2005).

A metodologia de salvamento arqueológico do Lago de Itaparica incluía a participação dos Tuxá em todo o processo. Pouca ou quase nenhuma discussão há sobre o sentimento dos mesmos em está envolvidos nesse processo. Hoje, as poucas possibilidades de diálogos revelam um sentimento de que “foram enganados”. De que a idéia dos achados ficar na comunidade era uma estratégia da “academia” e da CHESF. Passados mais de 20 anos, e com a cultura material

dessa região tão dispersa, não havendo nenhum sinal de efetivação de um Museu em Rodelas, como definir esse “contrato”?

O Antropólogo indigenista José Augusto Laranjeiras Sampaio, Guga, (2007), conhecido como Guga, que acompanhou todo o processo de salvamento arqueológico e o processo de negociação com o Povo Tuxá, em uma parte de sua entrevista reafirma que havia sinalização para que parte dessa cultura material ficasse na “nova aldeia”, inclusive havia o compromisso da CHESF em construir um Museu para colocar parte das peças levantadas:

A expectativa que os Tuxá tinham era de tomar parte dessa material para si. A idéia é que se formasse em Rodelas um pequeno museu para conservar parte significativa desse material resgatado, inclusive para eles amenizarem a perda do território, tendo para si algo resgatado do território inundado, de modo que eles têm um vínculo identitário muito forte com o material de origem indígena. Eles foram treinados para serem monitores desse museu, para serem guardiões desse material. Havia um projeto de que se faria em Rodelas esse museu. A curadoria ficaria a cargo da UFBA, que fez parte do salvamento, e os Tuxá seriam treinados para serem funcionários desse museu. Isso foi acordado entre os Tuxá, Universidade e CHESF que proveria os recursos para que a Unidade fosse montada lá, só que até hoje esse museu não foi implantado.

A partir desse abandonado contrato, ao qual se refere Guga, é que se planejou, no processo de salvamento arqueológico, a participação de vários indígenas Tuxá, considerando, inclusive, seu processo de qualificação para trabalhar no museu. Uma das indígenas Tuxá, que participou do processo descreve:

A gente começou o trabalho coletando as pedrinhas bonitinhas, daí a gente começou a encontrar as pedras trabalhadas, visitamos alguns sítios arqueológicos na área. Esqueleto a gente encontrou quando a gente foi fazer as escavações em Surubabel, alguns ossos fragmentados, esses colarinhos de osso, a gente encontrou também uma conta, uns cachimbo (...) O que me chamou muita atenção foi um cachimbo encontrado, ele era bem trabalhado e pelo que pude perceber acho que ali já tinha muitos e muitos anos, era tipo um pássaro, era aberto em cima entre o meio das asas e a fumaça saía pelo bico, tinha o cabinho, era de madeira só que já tava gasto. A gente encontrava essa ponta de flecha, esses machadinhos também (...) Tudo que eles encontraram levam para estudos só que quando surgisse um museu aqui ou se alguém presenteasse alguém com uma sala alguma coisa elas diziam que a gente poderia fazer o resgate de tudo o que foi encontrado aqui. A gente perdeu uma coisa muito importante, no caso devia ter ficado aqui para nossos filhos, nossos netos futuramente conhecer um pouquinho da nossa cultura (...) No Surubabel, como os nossos mais velhos contam era praticamente o cemitério dos índios, moravam ali nos arredores e eram enterrados praticamente por ali. Logo em frente tinham uma ilha onde habitavam muitos índios também (...) Às vezes eu ficava me imaginando: já pensou se eu chegasse numa escavação dessa e encontrar algo que foi do meu bisavô ou de um tio assim que foi

enterrado por aqui? Vai ser uma alegria muito grande conhecer alguma coisa que pertenceu a eles!

Os/as arqueólogos/as que trabalharam e trabalham na Bacia (Niède Guidon, Gabriela Martin, Carlos Etchevarne, André Prous, Cleonice Vergne, Celito Kesting, etc) e alguns antropólogos (Guga, Aurélio, Alfredo) são unânimes ao afirmarem que as peças encontradas deveriam ficar nas referidas localidades. Cleonice Vergne chegou a estruturar o Museu de Arqueologia de Xingó – MAX, ao lado da Barragem de Xingó. Entretanto, temem que estas peças sejam destruídas, haja vista que o Brasil não investe em espaços e equipe técnica adequada para conservação das coleções pré-históricas. Segundo os arqueólogos:

É difícil conseguir definir essa ligação entre aquilo que é produzido a 500-600 anos e os grupos contemporâneos, se a gente conseguir, de fato, ter um material com uma datação que corresponde, que tenha realmente uma seqüência lógica que lhe conduza aos grupos contemporâneos, aí sim... você não tem como negar esse direito, mas se não você não tem essa possibilidade (ETCHEVARNE, 2006).

É uma decisão política num certo sentido pleno, quem é que vai querer assumir essa herança e a preservação da cultura material, porque a preservação de vestígios do passado é uma escolha. Mas a gente sabe que se devolve estas coisas agora vai estar desaparecido daqui a dez anos. Se a gente for pensar nas coleções de paleontologia que Lund reuniu em 1830-40, que estão na Dinamarca, graças a Deus foram enviadas lá, se tivessem ficado em Lagoa Santa, onde é que estariam agora? Ninguém sabe, provavelmente estaria destruído (PROUS, 2007).

6.6. “A ÁGUA VEIO E DISSE: VAI SE EMBORA”

De que forma os grupos indígenas do São Francisco percebem a cultura material pré-histórica presentes em seus territórios? Reusam-na como algo sagrado, como podemos observar na fala do Sandro Tuxá (2006) e do Pajé Armando (2006), ou como ainda pensam os Pankararu do Brejo dos Padres que não permitem o acesso a uma caverna com grande incidência de pinturas rupestres. Uma das falas de Seo Vieira (2006), um dos índios mais velhos dos Tuxá, ilustra bem a forma como essas questões são vivenciadas entre os indígenas:

Quando nós saímos de 1606, eu digo nós porque foi nossos antepassados que uma ilha que essa ilha ficava aqui a enchente derrubou, fez buraco, fez ilha para todo canto, ali pra baixo, a ilha do Vale, Ilha do Santo Antônio, Ilha do São Miguele, ele cortou a ilha de casa, ele foi cortando o Rio, ainda hoje tem árvore dessas iotas, desse tempo... o sumitério deles foi passado, uma valeta de molhação abriu. A valeta baixava e a água ia, um egdazão deste tamanho assim [gesto com os braços abertos], um grande embaixo o outro coberto em cima, era um sepúclo, cortavam aqui [gesto indicando a articulação do cotovelo],

cortava aqui [indicando os ombros], cortava aqui [indicando o joelho], você vê os pedaços para encaixotar no agdá, porque eles eram índios primitivos. Quando a enchente veio e devorou a Ilha. Apois o sepúclo deles era supultava num agdá, botava outro por cima e o que eles tinham, porque pro índio é assim, o que eles tem na hora que morre bota tudo lá no sepulcro dele porque os outros que ficar não vê aquela herança que ficou, não enterrou tudo. Aqui ainda, em 61, quando eu abri uma vala que desce lá do Rodela Velha para encanalizar os tubos da água, foram achados quatro, ainda eles foram chagando aí com esse sepúclo. Os padres jesuítas, chamados capuchinhos, chegaram aqui de Salvador e fizeram uma catequese: “não, não é para enterrar mais assim não”. Aí ensinaram como cavava o buraco, traziam eles e enterravam inteiro. Botava a terra.



Figura 166: Esqueleto Indígena do Cemitério do Justino (MARQUES, 2006).

As pesquisas arqueológicas que versam sobre enterramentos na Bacia do São Francisco (VERGNE, 2004, GABRIELA, 2006, PROUS, 2007, FERNANDES, 2005) confirmam essas descrições ainda presentes na tradição oral dos Tuxá: enterramentos em urnas de cerâmica (primário e secundário), seguidos de acompanhamentos funerários: material lítico polido ou lascado, cerâmico completo ou fragmentado, adornos de pedra, cerâmica e ossos, colares, cachimbos, pulseiras, prendedores de cabelo, restos faunísticos (VERGNE, 2004).

6.7. O DESENCANTAMENTO

Trata-se de um material absolutamente fragmentado, haja vista que parte significativa dessa cultura material associada à Bacia do São Francisco encontra-se inundada pelas barragens de Três Marias, Sobradinho, Complexo Paulo Afonso, Itaparica e Xingó, entre outras, com o indicativo de que novas barragens (Pão de Açúcar, Pedra Branca e Riacho Seco) possam ampliar ainda mais o nível de

destruição desses fragmentos que podem contar a história do povo brasileiro antes da invasão do território nacional, com vivas ligações ao tempo presente.

É urgente uma mobilização nacional, e agora mais que nunca internacional, para impedir a absoluta destruição dos registros da memória originária dos povos ribeirinhos sanfranciscanos.

Apesar do foco ser a cultura material, estamos, na verdade, falando de territórios tradicionais. A noção de memória, ancestralidade, passado, trabalhada nesta tese, apesar de se remeter à cultura produzida pelas populações pré-históricas e também históricas e, sobretudo, o sentido que esses processos têm para os grupos indígenas remanescentes, não “condena-se” à uma análise de um “passado morto”, morfo, originário, fossilizado, em detrimento das dinâmicas identitárias contemporâneas aqui analisadas. Ela também inclui a dimensão da cultura material, mas ancorada nos processos de territorialização e identificações vivenciadas pelos grupos indígenas ribeirinhos no tempo presente.

Apesar do nível de complexidade, é assim que está situada a demanda do repatriamento entre os Tuxá: uma percepção contemporânea do que representa essa cultura material para eles. Neste momento, entram em cena, também, os discursos das comunidades indígenas sobre esses processos político-cintífico-econômicos.

A destruição discutida aqui não se refere apenas a objetos, peças, mas aos processos simbólicos que se estabeleceram e se estabelecem nas relações dos grupos humanos com a natureza, com o São Francisco. Toda esta discussão ainda não desaguou no campo jurídico-formal. Ainda não conhecemos processos de cálculos de impactos socioambientais sobre o mundo simbólico dos povos e comunidades tradicionais. Por exemplo: quanto vale a destruição da cosmologia indígena que associava a elaboração dos encantados às silenciadas cachoeiras de Itaparica e Paulo Afonso? O território inclui esse mundo físico, paupável, quantificável, e o mundo sensível, abstrato, sentido, simbólico? Trata-se apenas de

problematizar estas questões. Não queremos que as mesmas sejam cálculos objetivos como “benfeitorias”, mas indicativos para a não realização das obras.

Das peças que foram tiradas desses contextos, parte foi catalogada e guardada em museus e outras se encontram dispersas. Temos, pelo menos, seis centros responsáveis pela guarda e conservação da cultura material levantada nos salvamentos nas regiões do São Francisco: Na região do Alto o Museu de História Natural de Minas Gerais, cuja parte de arqueologia está sob a responsabilidade do Dr. André Prous; no Médio/Submédio o Museu de Arqueologia e Etnologia da Bahia – MAE/UFA, cujo acervo arqueológico está sob a responsabilidade do Dr. Carlos Etchevarne, também onde podemos encontrar boa parte das pesquisas desenvolvidas por Valentin Calderón; o Museu de Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a Coordenação da Dra. Gabriela Martins. Também existem peças no Museu do Estado de Pernambuco, levantadas por Carlos Estevão, hoje sob a guarda do antropólogo Renato Athias.

No intermédio entre o Submédio e o Baixo, com atuação mais na região de destruição dos sítios rupestres de Paulo Afonso e na área do Lago de Sobradinho encontra-se o Centro de Arqueologia e Antropologia da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), cujos sítios também foram bastante estudados pelo Dr. Celito Kesting, e a área do Complexo Arqueológico de Paulo Afonso, pesquisada pela Dra. Cleonice Vergne; no Baixo encontra-se o Museu de Arqueologia de Xingó-MAX, onde está a maior coleção de esqueletos indígenas pré-coloniais do São Francisco e uma grande densidade de cultura material produzida por esses grupos.

Todos estes espaços dialogam com o importante Museu do Homem Americano no Piauí, coordenado pela Dra. Niède Guidon, uma das mais respeitadas arqueólogas do Mundo. Todos estes/as arqueólogos/as desenvolveram e desenvolvem pesquisas na Bacia do São Francisco.

Outro importante centro de pesquisa sobre a arqueologia da Bacia do São Francisco localiza-se na região direita do Médio-Baixo São Francisco, nos municípios de Xique-Xique, Central e Irecê, sob a coordenação da Dra. Maria da Conceição Beltrão.

Como podemos ver, todo o território da Bacia do São Francisco está marcado pela grande incidência de sítios arqueológicos, o que prova a preferência de grupos humanos pré-coloniais por esta região. Um número significativo deles foi inundado pelas barragens, e parte dos ainda existentes, estão ameaçados de serem inundados nas áreas de construção de novas barragens e outras intervenções, a exemplo dos canais da transposição. O fato é que, poucos foram estudados, além do que, mesmo a cultura material levantada, hoje guardada nos museus, corre riscos, pois o País ainda não tem uma política efetiva de valorização do patrimônio arqueológico.

6.8. LEIS QUE “NÃO” PROTEGEM

Parte da destruição desses sítios arqueológicos associadas às inundações decorrentes das barragens se deu num período em que o Brasil, apesar de já possuir legislação específica sobre a proteção dos monumentos arqueológicos, pré-históricos e históricos, estava sob a tutela de um Estado ditatorial.

Na época em que o Brasil dava seus primeiros passos no campo da arqueologia, é sancionada pelo então presidente da República Jânio Quadros a Lei n.º. 3.924, de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos brasileiros. Esta lei será um marco na história da preservação da memória dos grupos pré-coloniais do Brasil, assegurando ao Poder Público a responsabilidade da guarda e proteção dos monumentos arqueológicos ou pré-históricos de qualquer natureza, existentes no território nacional, descrevendo no seu Art. 5.º. que qualquer ato que importe na destruição ou mutilação dos monumentos a que se refere o Artigo 2.º. desta Lei será considerado crime contra o Patrimônio Nacional e, como tal, punível de acordo com o dispositivo nas leis penais.

A Constituição Federal de 1988, em seu Art. 225 estabelece que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Em 1998 foi apresentada à nação brasileira a Lei da Natureza, conhecida como Lei de Crimes Ambientais (9.605/98). Na seção IV, dos crimes contra o ordenamento urbano e o patrimônio cultural, está estruturado o Art. 63 que prescreve como um dos crimes como a natureza: Alterar o aspecto ou estrutura da edificação local especialmente protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial, em razão do seu valor paisagístico, ecológico, artístico, turístico, histórico, cultural, religioso, arqueológico, etnográfico ou monumental, sem autorização da autoridade competente ou em desacordo com a comunidade.

A exploração irregular de áreas de recursos minerais, sítios arqueológicos e áreas de preservação permanente, entre as quais aberturas, topos de morro, encostas com mais de 45°, matas ciliares, aberturas cavernículas (qualquer abertura natural capaz de abrigar no mínimo uma pessoa), etc, constitui prática de crime ambiental comum em muitas regiões do Nordeste brasileiro, a exemplo da destruição dos sítios de artes rupestres na cidade de Paulo Afonso (BA). Esta Lei prevê como pena para este crime a detenção de seis meses a um ano.

Um ano após a Lei da Vida ser sancionada é construído o Decreto 3.179, de 21 de setembro de 1999, que dispõe sobre a especificação das sanções aplicáveis às condutas e atividades lesivas ao meio ambiente e dá outras providências que, no caso específico da desobediência ao que estabelece o Art. 63, da Lei 9.605/98, este Decreto determina como pena multa de R\$ 10.000,00 (dez mil reais) a R\$ 100.000,00 (cem mil reais).

Em geral foi e ainda é o próprio “Estado” que autorizou e está autorizando as intervenções que comprometem todo o patrimônio arqueológico, os bens da natureza e, até, os processos de reprodução cultural dos grupos indígenas remanescentes, com o agravante de ser à revelia das populações existentes nesses territórios. Para citarmos um exemplo, todos os 32 povos indígenas da Bacia do São Francisco, são contrários ao projeto de transposição e de construção das novas barragens, entretanto, esses empreendimentos já contam com o “autorizo” do Governo Brasileiro, o que tem deflagrado intensos conflitos com os

Povos e Comunidades Tradicionais, Movimentos Sociais, Ambientalistas, entre outros, na Bacia.

Três exemplos que explodiram no mês de julho de 2007, confirmam essa distância entre o estado e as populações: os Truká ocuparam o local onde será feito o canal do eixo norte da transposição; os Tumbalalá ocuparam as terras onde estão previstas a construção das barragens de Riacho Seco e Pedra Branca; e os Atingidos pela Barragem de Itaparica acamparam em frente da sede da CHESF em Paulo Afonso.

No geral, também compõe um conjunto de instrumentos legais associados à proteção do patrimônio arqueológico o Decreto-Lei N. 25, de 1937, que dispõe sobre o tombamento de bens culturais; a Resolução CONAMA N. 001/86, que exige estudos de impactos ambientais aos empreendimentos que possam causar danos ambientais, sociais e patrimoniais; a Portaria N. 07/IPHAN, de 1988, regulamentou toda a pesquisa arqueológica no País; a Portaria N. 230/2002, do IPAHN, refere-se exclusivamente a programas de salvamento arqueológicos; a Portaria n.º. 28, de 31 de janeiro de 2003, trata exclusivamente de Programas de Salvamento Arqueológico em Projetos Hidrelétricos; várias leis estaduais e convenções internacionais, das quais o Brasil é integrante: Recomendação de Nova Delhi, de 1956/UNESCO, Recomendação de Paris sobre Paisagens e Sítios, de 1962/UNESCO, Normas de Quito, de 1967/OEA, Carta de Lausanne, de 1990/ICOMOS, que apresentam diretrizes sobre proteção e gestão do patrimônio arqueológico, a exemplo da discussão sobre repatriamento.

Destacamos outro importante documento do qual o Brasil é assinante, a Declaração Universal da Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), que proclama no item sobre Identidade, Diversidade e Pluralismo:

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fontes de intercâmbio, de informação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Neste sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras (Art. 1º.).

Do ponto de vista das leis, hoje temos um conjunto delas que, em tese, seriam suficientes para assegurar a proteção do patrimônio arqueológico associados aos grupos humanos a eles relacionados, entretanto, o que observamos na prática é que os modelos de desenvolvimentos gerenciados pelos estados nacionais, desrespeitam ou não aplicam essas formulações, usando-se dos tão falados aparelhos repressores para efetivar suas políticas.

Em 2008, foi realizada uma pesquisa contratada pela OXFAM/ONU, sobre a avaliação dos impactos de grandes projetos, a exemplo das grandes barragens, sobre os territórios indígenas no Brasil. Os resultados indicam um evidente desrespeito à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário. Um dos casos avaliados foi a Transposição do São Francisco feito pela AATR, CPP e NECTAS/UNEB.

6.9. NOVAS USINAS HIDROELÉTRICAS: AMEAÇAS AOS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS E À BIODIVERSIDADE

6.9.1. A UHE DE PEDRA BRANCA⁴⁸



Figura 167: Cícero Tumbalalá indicando área a ser inundada pela Barragem de Pedra Branca (MARQUES, 2008)

Novas discussões tem sido avivadas com as recentes notícias de construções de usinas hidroelétricas na região do São Francisco, a exemplo da UHE de Pedra Branca, idealizada para ser construída nos Estados de Pernambuco e Bahia, entre as Cidades de Curaçá (BA) e Orocó (PE). O Plano 2015 do Governo Federal, anunciado pela Ministra-chefe da Casa Civil, Dilma Rousseff, prevê a construção de mais 494 Usinas Hidroelétricas e, segundo o MAB, tendo como estimativa a expulsão de 800 mil pessoas de suas terras.

Os dados do georeferenciamento apontaram que na região não há unidades de conservação e está localizada na área de abrangência do Corredor Ecológico da Caatinga, onde está situada o território indígena dos Truká. O referido documento indica como área prioritária para a conservação da biodiversidade Curaçá-Vale do Sertão Central. A vegetação é do tipo estepe-arbórea aberta com rios e lagos.

Para esta obra já foi elaborado o Termo de Referência para a construção do EIA/RIMA, já iniciado. Este termo tem como objetivo estabelecer os procedimentos e os critérios para elaboração dos Estudos de Impacto Ambiental – EIA, que subsidiará o processo de licenciamento ambiental em resposta a Resolução do

⁴⁸ Este projeto está parado até o fim do ano em virtude da revisão dos limites do Território Truká.

CONAMA Nº. 01/86 e 237/97, visando a liberação da Licença Prévia para a Usina Hidroelétrica de Pedra Branca.

Nos não sabemos onde vai ser a barragem não. Eles chegam aqui e ficam dizendo que vai fazer, que vai fazer... para nós, não vai ter nada de barragem; e se destruir o nosso território, só vai ser feita depois que passar por cima da gente (CÍCERO TUMBALALÁ, 2008).

De novo querem mudar nosso território. Não basta o que fez Sobradinho?! Caso eles queiram fazer mesmo essa barragem, nos vamos para as nossas ilhas e eles inundam como nosso povo junto (NEGUINHO TRUKÁ, 2008).

6.9.2. A UHE RIACHO SECO⁴⁹

Segundo dados já georeferenciados, a proposta desta usina atingirá os municípios de Santa Maria da Boa Vista (PE) e Curaçá (BA), área que integra o Corredor Ecológico da Caatinga, não tendo sido citadas unidades de conservação na região. Segundo essas informações não há terras indígenas na região, apesar de todos sabermos que em Curaçá estão os Tumbalalá, cerca de 2.000 indígenas que vivem no povoado de Pambú, entre os municípios de Abaré e Curaçá, nas aldeias: Ibozinho, Pé de Areia, Cruzinha, Jatobá, Pambú, Missão Velha, Foice, São Miguel, Mari, Salgado, Porto da Vila, Cajueiro e Bom Passar, defronte da ilha de Assunção, no Rio São Francisco, onde vivem seus vizinhos e parentes indígenas, os Truká.

Um dado curioso na formulação dos resultados dessa tese: os “*shapes*” das barragens do São Francisco, para elaboração de mapas, georreferenciam as barragens de Pedra Branca, Riacho Seco e Pão de Açúcar como algo “concreto”. Ao contrário disso, alguns povos indígenas não aparecem nesses instrumentos oficiais de efetivação de políticas públicas, como é o caso dos Tumbalalá que não são citados no georreferenciamento das novas barragens. Trata-se de uma silenciosa “guerra dos mapas” a favor do Estado e das elites brasileiras e internacionais.

O Povo Tumbalalá não vai permitir mais isso. Querem destruir a gente, destruir o rio. Vai ter que passar por nossos cadáveres (CACIQUE MIGUEL TUMBALALÁ, 2008).

⁴⁹ Até o momento a CHESF não enviou o EIA/RIMA nem para o IBAMA nem para a FUNAI.

6.9.3. A UHE PÃO DE AÇÚCAR⁵⁰

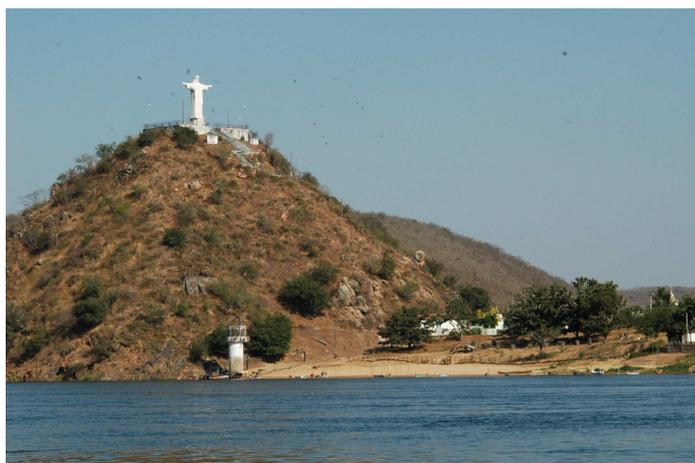


Figura 168: Pão de Açúcar – Área que poderá ser inundada (TOMAZ, 2007)

Esta usina, se for construída, abrangerá as áreas dos municípios de Pão de Açúcar (AL) e Poço Redondo (SE) e afetará a Cidade de Piranhas, tombada como Patrimônio Histórico-Paisagístico-Nacional; também atingirá a terra indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, com conseqüências graves para todos os povos indígenas abaixo da barragem como os Xocó, os Tinguí-Botó, os Kariri-Xocó, os Aconã, entre outros.

É importante observar que os processos de construção de barragens no São Francisco têm dois caráter: 1. está relacionada à matriz energética, amplamente discutida pelo governo federal, que intenciona fazer mais de 494 novas barragens, justificando a produção de energia no São Francisco; 2. A segunda consideração é que algumas barragens são estratégicas dentro do projeto de transposição. Pedrinhas, responsável pelo eixo leste da transposição é uma delas, a outra é a Barragem de Areias que fica na segunda tomada de água do eixo leste da transposição, entre os municípios de Petrolândia e Floresta e que atingirá remanescentes do Povo Pipipã.

⁵⁰ A CHESF enviou pedido de autorização para outorga para a ANAEL, porém a ANAEL ainda não liberou. Ainda não se tem o TR do IBAMA.



Figura 169: Eixo Leste da Transposição próximo da Barragem de Areias (PAULO, 2008).

Essas barragens atingirão novamente os reassentados das barragens de Itaparica e um número significativo de comunidades e povos tradicionais. O Cacique Miguel dos Tumbalalá de Missão Velha, após falar do desrespeito à sua comunidade afirma: “Se houver inundações vai inundar com a gente. A gente não vai sair de lá não. Vai gerar muitos impactos. Nós não aceitamos mais barragens!” (2005).

O Povo Tumbalalá que vivem na margem esquerda do Rio São Francisco, não teve concluído os estudos do grupo técnico de identificação de suas terras, fundado em 2003. O Aldeamento Tumbalalá foi feito pelos Padres Capuchinhos no período da colonização do São Francisco, mas, até 2007, ainda estão em processo de retomada de territórios tradicionais e à mercê das decisões oficiais após a conclusão dos estudos antropológicos neste ano.

Se não bastasse terem sido atingidos pelas barragens anteriores, como saldo do projeto de transposição, poderão ser afetados com a construção de duas novas barragens. Como reação a tudo isso, no dia 10 de julho de 2007, mais de 1000 indígenas Tumbalalá retomaram as terras de uma fazenda no distrito de Pedra Branca, região de Curaçá, cuja posse pertence ao Sr. Zé de Urbano.

6.9.4. A TRANSDIÇÃO

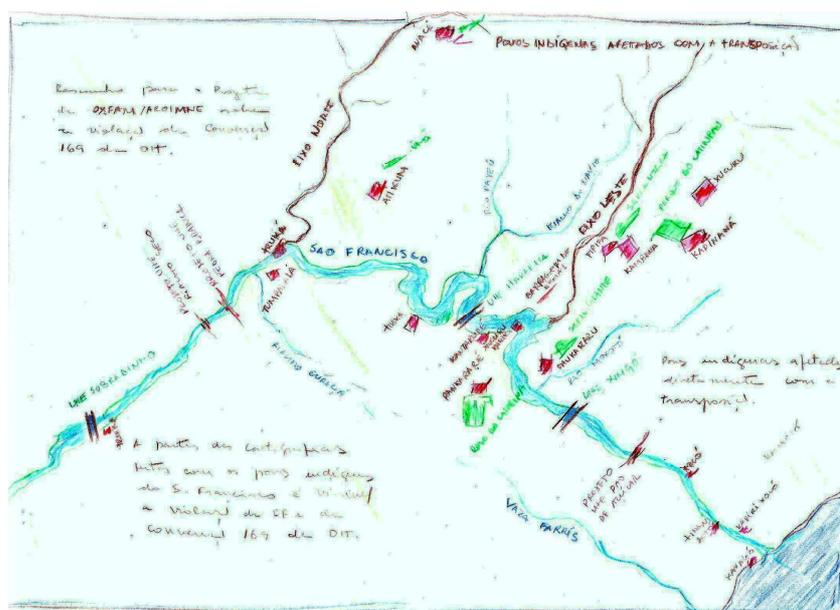


Figura 170: Rscunho - Povos Indígenas Afetados pelos Canais da Transposição (MARQUES, 2007).

Várias discussões etnoambientais foram levantadas com os indicativos de novas intervenções na Bacia do São Francisco, particularmente nos pontos sinalizados para a captação das águas da transposição: o de Cabrobó/Norte, afetará os Tumbalalá de Pambu e os Truká da Ilha da Assunção, os Kambiawá, dos Municípios de Ibimirim e Inajá, os Pipipã, de Floresta, área ainda não demarcada pela FUNAI; serão atingidos pelo de Petrolândia/Leste, ainda com pouco acúmulo sobre a intervenção nas áreas indígenas associadas ao Povo Pankararu do Brejo dos Padres, entre outros povos.

Focado, sobretudo nas conseqüências dos desmatamentos e nas perdas das referências culturais, os impactos indicados no EIA/RIMA descrevem com mais detalhes os associados ao Povo Pipipã e Truká. Entretanto, nem de longe chega perto das reais conseqüências dessas intervenções sobre os Povos Indígenas cujos territórios relacionam-se às obras, além do que, o sentimento de agressão é recorrente a todos os Povos Indígenas da Bacia. Como fala Marcos Sabaru (2007) do Povo Tinguí Boto de Alagoas: “Tudo e qualquer coisa que aconteça com o Rio já nos afeta, porque nós somos os Povos do Rio. Nós temos a nossa ciência no Rio”. Outros indígenas manifestam sua indignação:

O São Francisco ele significa para nós, igualmente a terra. A terra a mãe e o São Francisco a Vida. Se for assim ele vai morrer e morrendo morre também os povos indígenas que também faz parte da natureza, faz parte

da água que é vida para nós (JOSÉ BEZERRA, Vice-Cacique dos Xucuru - AL).

Vocês não percebem que eles estão nos enganando. Essas promessas de casas é para a gente aceitar a transposição. Nós temos que reagir. Eles vão destruir nosso território sagrado de Serra Negra (INÁCIO PIPIPÃ, 2008).

Para lá vai fazer uma encanação, abrir um canal para lá, para quatro estados. Sabe para quem é? Para os latifundiários. Os pequenos que tão lá, os pobres, a água passa no batente e não sente nem o cheiro da água. Que é que é isso? E ainda fica meio mundo de político só pensando eu quero, eu quero. Eu quero o quê?! (RAIMUNDO BEZERRA, Pajé Xocó-SE).

6.9.5. A LICENÇA DE INSTALAÇÃO DA TRANSPOSIÇÃO

Em 23 de março de 2007, o IBAMA assinou a Licença de Instalação do Projeto de Transposição com prazo de validade de 04 anos. Este instrumento jurídico apesar de sinalizar condicionados focados nos povos indígenas e comunidades quilombolas, em nenhum momento, abriu o diálogo com esses grupos da Bacia do São Francisco para que pudessem opinar sobre o assunto. Dentro de uma lógica de tutela, valeu-se do “autorizo da FUNAI e da Fundação Palmares, para legitimar esse instrumento à revelia dos Povos Indígenas e das Comunidades Quilombolas, que frontalmente questionaram a legalidade e legitimidade da LI.



Figura 171: Indígenas no Acampamento Contra a Transposição em Cabrobó (MARQUES, 2007).

A noção do território pensado em todo a estrutura do projeto da transposição é o que está demarcado, “oficializado”. Em nenhum momento se dimensionou a reivindicação por parte do Povo Truká, do território onde está o pólo de captação do Eixo Norte, na fazenda Tucutu/Pe. Neste espaço, o início das obras, coordenado pelo Ministro da Integração Nacional Gedel Vieira Lima, feriu imensamente a nação indígena Truká e todos os outros povos indígenas da Bacia.

A estratégia fria e desrespeitosa da imposição do projeto de transposição não considera a dimensão simbólica e cultural da relação dos povos indígenas com seus territórios tradicionais. Essa expressão do modelo de desenvolvimento implantado há séculos em toda a Bacia do São Francisco, encontra vazão em vários instrumentos da gestão socioambiental do nosso País, haja vista que a Licença de Instalação (LI/IBAMA/2007) dessa obra, no que diz respeito à vida dos povos indígenas e comunidades quilombolas, foi dada com o aval da FUNAI e da Fundação Palmares, em detrimento dos Povos e Comunidades Tradicionais (indígenas, pescadores e pescadoras, quilombolas, comunidades de fundo de pasto, etc) que frontalmente se opõem ao projeto.

A transposição (Eixo Leste) prevê a instalação de uma estação de bombeamento de grande porte, a cerca de 1 km da área reivindicada pelos Pipipã. Outro ponto indicado no EIA/RIMA diz respeito à área bem conservada de caatinga do território Pipipã que será desmatada. Como se o Povo Indígena se relacionasse com a natureza dentro da mesma lógica da cultura branca. As propostas de ações de etnodesenvolvimento asseguram idenizações pela madeira que será retirada para que um canal de 25 m de largura, por 7 de profundidade e mais de 400 km de extensão passe.

O antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio (2007/ CPP), Guga, também explica essa relação da seguinte forma:

Isso que a gente chama de encantados é quase indissociável da matéria física da água. O encantado é a água. Se você rouba a água, você está roubando matéria estrutural também, no sentido que a matéria é tanto física quanto espiritual. Assim, retirar a água do rio é desencaminhar a matéria espiritual destes povos.

Neguinho Truká, um dos Caciques da Tribo, em um dos seus discursos no Acampamento de Cabrobó (2006), descreve parte da realidade vivenciada pelos indígenas nestes contextos:

Até 79 este rio era bastante vivo. Nós tínhamos muitas espécies de peixes, tínhamos lontra. A gente vivia mais da plantação de vazante, aonde anualmente tinha as enchentes e que a gente planta produtos orgânicos, porque a água vinha, lavava toda terra e renovava para cada safra. E a partir de 79 quando se faz esta barragem a gente perdeu diversas espécies de peixes, as lontras sumiram, as plantações de vazantes se tornaram inviáveis e a gente teve que buscar novas

alternativas. Hoje se discute mais duas barragens acima da Aldeia: uma pega cortando parte da Aldeia e a outra vai pegar em Riacho Seco. E a gente vê que junto com estas barragens tão matando, não só o Rio mas as populações ribeirinhas que aqui vivem. Porque nós, independente de sermos indígenas ou não, quilombolas, ou ribeirinho a gente aprende a lidar com o Rio e ele faz parte do nosso cotidiano (...). A gente sabe que essa água que querem levar é para a criação de camarão, é para o agronegócio, é para tantos interesses políticos e interesses financeiros que o governo Lula deveria ter a decência e lembrar de onde ele saiu. Ele saiu dos movimentos sociais e para nós foi o pior governo que teve e apunhalou todos os movimentos pelas costas. Agora relacionado às questões das barragens, isso o que nós pudermos fazer para impedir a gente vai fazer. A gente não vai aceitar que se levante uma parede dentro do nosso território e dentro do território Tumbalalá e fique quieto não. Se existe justiça no País ela tem que ser feita. Caso contrário a gente vamos para o enfrentamento.

Sobre a análise da aplicação da Convenção 169 da OIT no Brasil, Neguinho é taxativo: “o maior invasor do nosso território hoje é o governo Lula”.

6.10. ÁGUAS POR ONDE ESCORRE A DESTRUIÇÃO DA BIODIVERSIDADE E DOS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS INDÍGENAS

Desde o Alto São Francisco podemos observar os impactos sofridos em toda a Bacia a partir das intervenções com barramentos. Não temos estudos sobre as consequências da Usina Hidroelétrica de Três Marias, construída em 1950. Entretanto, considerando que as cabeceiras do Velho Chico foram bastante povoadas por grupos humanos pré-coloniais, é possível imaginar a dimensão dessa destruição. Segundo o arqueólogo André Prous (2007):

Com certeza teve, mas eu não trabalhei nessas regiões. Teria que ver, com o Instituto de Arqueologia Brasileira que fez prospecções no fim dos anos 60. No anos 70, 71-72 em Minas Gerais, eles foram por lá, registraram sítios. Eu conheço pessoas que diziam “olha eu tenho uma fazenda, quando a Lagoa da represa baixa apareceu uma porção de cacos”, ou seja, sítios com certeza teve!

Ainda no Alto, na Região de Buritizeiro, margem do São Francisco, a partir das escavações feitas pela equipe do Professor André Prous e do Professor Walter Neves da USP, foram identificados vários esqueletos com datações de 6 mil anos AP, com indicativo de datações bastante superiores. Entretanto, este sítio já foi bastante destruído com a construção de uma caixa d'água no local.



Figura 172: Região de Buritizeiro (ZINCLAR, 2007)

Nesta região franciscana resistiram diferentes grupos indígenas, existindo hoje os Xacriabá em São João das Missões, os Kaxixó que fica na divisa de Pompeu e Martinho Campos, e os Pataxó localizados em terras da cidade de Itapeçerica.



Figura 173: Indígenas Xacriabá e Kaxixó do Alto São Francisco (CAL ROQUE, 2007).

Do Alto até a Foz as barragens e outras intervenções vêm comprometendo os processo de reprodução humana e cultural dos grupos indígenas e todos os outros povos e comunidades ribeirinhas do São Francisco, além da biodiversidade que atinge altas taxas de endemismos, amplamente ameaçada com todos esses projetos.

São inúmeros os processos de degradação dos territórios tradicionais e da cultura material existentes neles. Um exemplo clássico desse flagrante desrespeito vem acontecendo na Cidade de Paulo Afonso/BA, onde está situada a CHESF. As etnias mais próximas de lá são os Pankararé, os Xucuru-Kariri e Kantaruré, em Glória, e os Truká/Tupan na sede da Cidade.

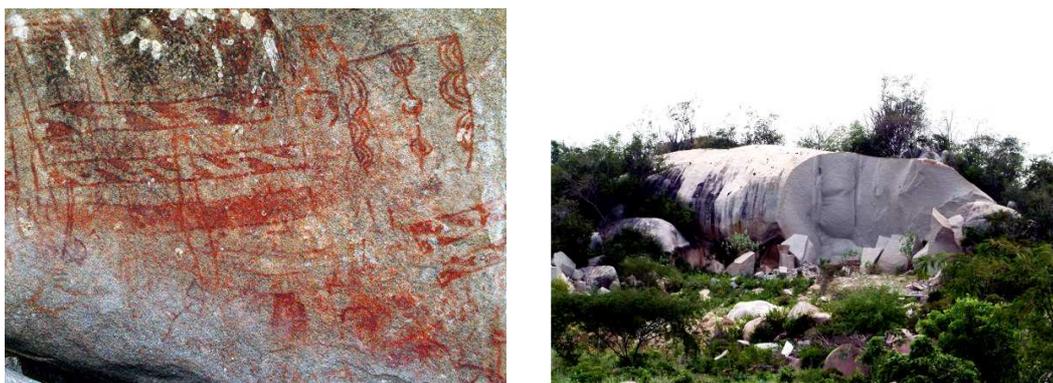


Figura 174: Sítios rupestres ameaçados e destruídos em Paulo Afonso (CAAPA, 2007).

Há bem mais de 6 anos que vem sendo denunciado a destruição de um grande número de sítios rupestres, por famílias de quebradores de pedras, no processo de fabricação de paralelepípedos que são adquiridos pelo Poder Público. Trata-se de uma região com belíssimas formações rochosas, onde foram identificados pela equipe da Dra. Cleonice Vergne, mais de 100 sítios, com datações aproximadas de nove mil anos, dos quais já foram destruídos mais de 50%, conforme fotos abaixo. É lamentável saber que estes sítios estão a menos de 20 km da sede da empresa que lucra explorando as águas do São Francisco!

É incalculável a dimensão dos impactos, sobre a biodiversidade e territórios tradicionais, dos grandes projetos instalados na Bacia do São Francisco. Dada a vulnerabilidade das leis frente a esses empreendimentos, podemos afirmar o anúncio do processo de apagamento desse patrimônio ambiental, humano e cultural.

CAPÍTULO 7. CONTINUIDADE SIMBÓLICA: ETNICIDADE E CULTURA MATERIAL NA BACIA DO SÃO FRANCISCO

7.1. ETNOGÊNESE INDÍGENA NO SÃO FRANCISCO



Figura 175: Indígenas do São Francisco/Xacriabá (ROQUE, 2007).

As diferentes representações e análises sobre os povos indígenas no País ainda reforçam a idéia de que os indígenas brasileiros estão localizados na Amazônia e no Brasil Central, “lugares de acesso remoto em que a sociedade nacional ainda se expandia no século XX” (OLIVEIRA, 2004). Só recentemente é que têm se intensificado as pesquisas sobre os povos indígenas de outras antigas áreas de colonização como o Nordeste e o território da Bacia do São Francisco, onde a ocupação humana data, de no mínimo, 9 mil anos antes do presente – AP (VERGNE, 2004; PROUS, 2007).

A afirmação dessas identidades coletivas na atualidade, descritas como “novas” ou “emergentes”, nos estudos sobre etnicidade, têm “dessubstancializado” antigas unidades de análises como *sociedade*, *culturas*, *etnias* (OLIVEIRA, 2004) para dar lugar a uma leitura mais complexas dos processos de *identificação* (HALL, 2004) imensamente relacionados às dinâmicas de *territorialização* dos povos e comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2006), *invenção das tradições* (HOBBSAWN, 1997) e “agora consideradas integrantes de um contexto pós-colonial, de mundialização econômica, política e cultural (OLIVEIRA, 2004). Assim as identidades étnicas são pensadas na sua relação com os vários processos organizativos, identitários e territoriais, dos diferentes grupos sociais nas suas lutas políticas e econômicas.

Foi esta nova configuração, vivenciada de forma intensa no século XX em toda a Bacia do São Francisco, que fez com que diferentes grupos indígenas passassem a reivindicar e a assumir suas identidades étnicas, ao longo da história negadas. Da nascente à foz do São Francisco configura-se um contínuo território tradicional ocupado há mais de nove mil anos atrás. Hoje nos seus 2700 km de extensão estão distribuídos 32 Povos Indígenas, em mais de 38 territórios⁵¹: Kaxagó, Kariri-Xocó, Tingui-Botó, Wassu-Cocal, Karapotó, Xocó, Katokin, Koiupanká, Karuazu, Kalankó, Pankararu, Fulni-ô, Xucuru-Kariri, Pankaiuká, Tuxá, Pipipã, Kambiwá, Kapinawá, Xukuru, Pankará, Tupan, Truká, Pankararé, Kantaruré, Atikum, Tumbalalá, Pankaru, Kiriri, Xacriabá, Kaxixó, Pataxó, Geripankó, conforme relação anexa.

Sabemos quão amplos têm sido os debates sobre as identidades étnicas na atualidade. A problemática da etnicidade, segundo Poutignat e Streiff-Fenart, em sua obra *Teorias da Etnicidade* (1998), “surgiu da crítica das concepções substancialistas dos grupos e das identidades étnicas”. Este fenômeno, desde a década de 70, deu lugar a processos diversos de teorizações sobre o que supomos ser identidade étnica/eticidade, cultura e territórios tradicionais.

Em sua obra (1998), Poutignat e Streiff-Fenart, descrevem a dinâmica conceitual que vêm ganhando essa abordagem teórico-metodológica desde a década de 70, assim, extrapola a dimensão de um conceito essencialmente sociológico capaz de definir um objeto/sujeito das ciências. São muitas as concepções, entretanto, evidenciaremos aquelas que estabelecem uma relação mais direta com essa tese.

Interessa-nos recortar as reflexões sobre a etnicidade como um sistema cultural e simbólico, qualificadas por eles como “neoculturalistas”, acrescentando:

Numerosos autores (Aronson, 1976; De Vos, 1975; Dshen, 1974; Epstein, 1978; Simon, 1979) vêem, ao menos parcialmente, a etnicidade como um sistema cultural que permite aos indivíduos situar seu espaço em uma ordem social mais ampla (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998).

Sobre a dimensão simbólica diz-nos que “as categorias étnicas são símbolos cujo conteúdo varia em função das situações, mas que formam em conjunto um sistema

⁵¹ Os Tuxá, por exemplo, estão localizados nos territórios de Inajá, Ibotirama, Rodelas e Banzaê.

de significados interligados.” Trata-se, portanto, do endosso da concepção que defende a construção simbólica da distinção cultural como elemento da base conceptual da etnicidade.

Esses símbolos, dinâmicos em seus núcleos, passaram, também, a ser importantes instrumentos políticos, ao mesmo tempo, para descrever uma identidade coletiva de grupos indígenas do São Francisco, bem como as lutas pelas demarcações territoriais.

É nesse mar semântico que podemos pensar a forma como esses grupos “remanescentes emergentes”, após séculos de perseguição, escravização, mortes e de um violento e contínuo modelo de desenvolvimento que desqualifica as identidades e territórios tradicionais, com uma perversa estratégia política, a exemplo dos barramentos, se afirmam como uma etnia indígena franciscana.

Versando sobre a análise de Fredrik Barth da etnicidade como forma de interação social, Poutignat e Streiff-Fenart (1998) descrevem o que supõem ser a principal contribuição da sua teorização:

Que é enfocar os aspectos generativos e processuais dos grupos étnicos, não considerados como grupos concretos, mas como tipos de organização baseados na consignação e na auto-atribuição dos indivíduos e categorias étnicas.

O que supomos está superada é uma versão determinista das identidades humanas, focadas nos fenótipos, no purismo étnico, que ignora a dimensão dos contatos e das fronteiras, negando o que pensamos ser uma abordagem semiótica e simbólica da cultura. A dimensão cultural e simbólica, são linhas usadas nesta tese para analisar os processos identitários dos grupos indígenas da Bacia do São Francisco, na sua relação com a cultura material dos grupos pré-coloniais levantada por arqueológicos e antropólogos ao longo de mais de um século de pesquisas científicas, sobretudo, o reconhecimento dessa cultura material por parte dos indígenas na sua dialogicidade com os resultados das pesquisas científicas realizadas. Nesta perspectiva, pensamos cultura numa linha defendida por Geertz (1989):

O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. Assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise.

Portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura do significado.

7.2. A CULTURA MATERIAL FRANCISCANA COMO SÍMBOLO IDENTITÁRIO

Os vestígios materiais das sociedades indígenas do Brasil, dão-nos o testemunho de contextos culturais vivenciados por estas comunidades há milhares de anos nestes solos da América do Sul, ainda pouco estudados. Entretanto, a tentativa de reconstituição dos contextos sócio-culturais das comunidades do passado a partir da descrição, análise e interpretação dos vestígios arqueológicos, encontra desafios gritantes no campo das ciências humanas na atualidade, haja vista, ainda serem insuficientes as informações que descrevam com precisão estes contextos. Porém, muito que se conhece das sociedades pretéritas é devido à riqueza das informações contidas na cultura material dessas sociedades que, em alguns casos se sobrepõe aos dados de alguns documentos históricos. Segundo Jones (2005):

Essas abordagens fornecem uma base útil para reconsiderar o uso dos vestígios literários e arqueológicos na análise das etnicidades do passado. As fontes textuais precisam ser submetidas a uma análise detalhada acerca de seu envolvimento ativo na construção das identidades do passado. Em vez de ser tomada por sua aparência, as fontes documentais poderiam ser consideradas em termos de contextos políticos e sociais nos quais foram produzidos, as posições e interesses dos autores e público, e o papel ativo que os textos podem ter desempenhado na construção e negociação da identidade cultural.

Jones (2005) em seu artigo intitulado *Categorias Históricas e a Práxis da Identidade: a Interpretação da Etnicidade na Arqueologia Histórica*, ao se questionar sobre se podemos esperar encontrar a mesma espécie de representações de identidade étnica no registro arqueológico, como se faz nas fontes históricas, sugere que isso não seja feito. Para a Autora as evidências históricas e arqueológicas podem ser usadas na análise das etnicidades do passado levando-se em conta os processos envolvidos na construção da identidade étnica:

Já não pode ser admitido, como na arqueologia histórico-cultural, que as culturas arqueológicas reflitam povos do passado, um ponto que tem sido realçado em inúmeras posições dos anos 1960 em diante. Certos aspectos da cultura material poderiam ter sido envolvidos na expressão das identidades étnicas no passado, mas muitos outros podem ter sido compartilhados entre grupos. De fato, é pouco provável que a identidade de um grupo seja monolítica e homogênea, assim como não são as crenças e práticas que participaram dessa identidade. É também provável que as relações entre identidades étnicas particulares e tipos particulares de cultura material ("marcadores simbólicos") tenham sido fluídas e

ambíguas e a expressão da etnicidade pode ter mudado em diferentes contextos de interação social.

Essa tese ancora-se num pólo oposto aos processos de afirmações étnicas fundamentada nos princípios da autoidentificação, a exemplo que estabelece a Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário e na impossibilidade de pensarmos as pontes simbólicas entre a cultura material/marcadores simbólicos, as populações pretéritas e os grupos humanos contemporâneos, aos processos de autoreconhecimentos/pertencimento desses símbolos pelos grupos presentes. Esta tese defende a legitimidade dos discursos dos grupos indígenas sobre suas ligações simbólicas aos objetos produzidos por grupos pré-coloniais presentes nos territórios que tradicionalmente ocupam, sem com isso defender ligações/continuidades históricas entre esses grupos. Trata-se de um complexo elemento dos processos de identificação dos grupos indígenas remanescentes da Bacia do São Francisco.

Compreendemos cultura material como qualquer segmento do meio físico socialmente apropriado e ao qual são atribuídos uma forma e uma função (MENEZES in NEVES, 2004:172). Estes objetos que podem ser cerâmicos, líticos, elementos de uma paisagem, restos alimentares, esqueletos, plantas, carvões, etc, reúnem informações importantes sobre as populações que os produziram. Daí a importância desses vestígios materiais nos estudos das populações pretéritas e do tempo presente. Neves (2004:175) nos chama a atenção de que os vestígios arqueológicos são importantes documentos para o estudo da história indígena, apesar de ainda existirem no Brasil poucas pesquisas onde arqueologia, antropologia cultural, etnohistória e ecologia sejam sistematicamente integradas já em sua concepção, para tal finalidade.

As pesquisas arqueológicas (MARTIN, 1996; FERNANDES, 2003; KESTERING, 2003; GUIDON, 2004; ETCHEVARNE, 2004; PROUS, 2003; VERGNE, 2004;) evidenciaram, desse território de ocupação tradicional que é a Bacia do São Francisco, da nascente à foz, uma densa cultura material ainda pouco estudada e interpretada. Parte desses estudos foram demandados pela ocasião de construção de grandes hidroelétricas, como foi o caso de Sobradinho, Itaparica e Xingó.

Nas análises sobre os processos identitários, quando a etnicidade de alguns grupos é pensada como autóctone, ou seja, descendentes atuais de grupos humanos que habitaram determinados territórios, ainda sem a clareza dos processos históricos de ocupação e ou migrações identificáveis, ficamos diante de questões intrigantes para as ciências que se ocupam de avaliar esses fenômenos. De alguma forma, esses grupos aos buscarem estabelecer essas relações, ressignificam essa cultura material do passado em seus processos identitários do presente. Fredrik Barth (2000), em *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*, aborda a problemática dos grupos étnicos e suas permanências, baseando-se na premissa de que a variação cultural é descontínua.

É o caso dos grupos indígenas “remanescentes” da Bacia do São Francisco, hoje 32 povos, distribuídos em 38 territórios, onde já temos um acúmulo de estudos sobre as culturas pré-coloniais e coloniais feitos, sobretudo, pela arqueologia e antropologia, motivadas pelos barramentos construídos ao longo de todo o Rio. Para alguns/umas pesquisadores/as ainda não é possível afirmar com clareza que os atuais grupos indígenas existentes na Bacia sejam descendentes dos grupos pré-históricos que aqui se fixaram ou passaram, pois ainda é imperativo, para algumas dessas ciências, a “comprovação” da *linearidade*, da *continuidade histórica* desses grupos.

Falamos então de um “elo perdido”, sobretudo porque as grandes barragens, em alguma medida, é esta cicatriz do corte abrupto da possibilidade de investigação dessa continuidade histórica dos grupos humanos que viveram na Bacia do São Francisco há milênios. Então imergimos num “elo simbólico”, onde os grupos indígenas remanescentes atribuem a toda a cultura material da Bacia do São Francisco um sentido identitário que os “liga” aos grupos pré-coloniais que a produziram, particularmente os cemitérios, como podemos observar nas falas de alguns indígenas entrevistados:

O canal da transposição [eixo leste] vai atravessar nosso território [Pipipã] de ponta a ponta... aí vai ter os impactos que a transposição vai nos trazer referente à questão da terra, referente aos nossos recursos naturais, aos nossos cemitérios arqueológicos (PAULO PIPIPÃ, 2007).

Tão falando que esse território não é nosso, como é que pode? Nosso povo vive aqui a muitos anos, desde os antepassados. Nossa aldeia fica

em cima de vários cemitérios de nossos ancestrais (MARIA TUMBALALÁ, 2007).

Eu acho que a cultura é um todo, vocês é quem divide. Mas essa parte dos que habitaram, se aqui eles viveram, morreram e foram enterrados. Acho que toda essa cultura fique na Bacia, na Beira do Rio, pois ficam no lugar deles! (MARCOS SABARU – TINGUI-BOTÓ, 2007).



Figura 176: Esqueletos do Salvamento da Barragem de Xingo – MAX (MARQUES, 2007).



Figura 177: Maria Tumbalalá e Marcos Sabaru em contato com os esqueletos/casulos do Cemitério Justino da região de Xingo/AI (MARQUES, 2007).