

7.3. DESLOCAMENTOS, DESCONTINUIDADES E RUPTURAS

Descrever a dispersão das próprias discontinuidades.
Michel Foucault



Figura 178: Indígena Truká (ZINCLAR, 2007)

Hoje é imperativo que os discursos em torno da cultura material dos povos e comunidades da Bacia do São Francisco possam dimensionar as conseqüências das suas afirmações e negações. Assim, os discursos construídos em torno da continuidade histórica, chocam-se e, em alguma medida, são contraditórios, com a demanda do pedido de repatriamento⁵², por exemplo, de alguns grupos indígenas remanescentes, a exemplo dos Tuxá de Rodelas (BA), vítimas da Barragem de Itaparica:

Com relação ao repatriamento o que a gente vem discutindo com nossa comunidade, 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 aos antepassados, mas vem das entranhas daqueles que conseguiram colocar aquilo embaixo do chão, conseguiram fazer com que aquele material pudesse ficar até hoje, como disse o Cacique Bidu, o Pajé Armando, nossos mais velhos, Antônio Vieira, eles

⁵² “Nós lideranças e representantes do Povo Tuxá de Rodelas, vimos através desta, solicitar a esta instituição de ensino (UNEB) apoio no sentido de colaborar no processo de repatriamento de todo o material arqueológico encontrado no município de Rodelas, durante os trabalhos de escavação feitos às vésperas do enchimento do Lago de Itaparica, barragem Luiz Gonzaga. Este material pertence à tribo Tuxá Nação Procá e vem fortalecer a estabilidade, dignidade e auto-afirmação do nosso Povo. Para isso solicitamos a vinda de uma equipe na nossa Aldeia para uma reunião onde discutiremos encaminhamento necessário para realização dessa reivindicação”. Assinam este documento: Pajé Armando, Cacique Bidú, Sandro Tuxá, Socorro Tuxá, Seo Vieira.

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, 2005).

Quando falamos na construção de um elo simbólico, da presentificação do passado no presente, das metáforas dos territórios e identidades, da identificação e apropriação da cultura material pré-colonial pelos grupos indígenas contemporâneos, interpretamos tratar de um processo de simbolização dos códigos de uma cultura ainda pouco discutida no território da Bacia do São Francisco. Como bem traduziu Pajé Armando (2006), da Aldeia Tuxá de Rodelas: “Essas peças são tão importantes para nós, porque isso foi feito pelos nossos antepassados. Ali tem toda a força e todo o poder”.

Num lado paralelo, não menos importante, arqueólogos que identificaram e classificaram parte significativa da cultura material da Bacia do São Francisco, inferem a impossibilidade de analisar estes contextos senão pela comprovação de materiais que assegurem uma datação lógica e linear, como ponderou o Dr. Carlos Etchevarne (2005):

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.

Entretanto, a noção de uma origem não deve ser, neste caso, pensado como a linha-mestra dessa discussão. O foco são as práticas discursivas, seus enunciados, a crítica a uma ciência capaz de anular sistemas de identificações em nome de projetos político-econômicos geralmente legitimados pelas ciências. Nesses sentido, ratificamos o que pensou Foucault:

É como se aí onde estivéssemos habituados a procurar as origens, a percorrer de volta, indefinidamente, a linha dos antecedentes, a reconstituir tradições, a seguir curvas evolutivas, a projetar teleologias, e a recorrer continuamente às metáforas da vida, experimentássemos uma repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e as dispersões, em desintegrar a forma tranqüilizadora do idêntico (1972:14).

A quebra é do que está como verdade científica ao longo de meio século de expulsão e violência. Esta contraposição, espera-se, seja feita com a evidenciação

de novos discursos, no caso específico, dos povos indígenas do São Francisco que supomos ser uma necessária ruptura:

A ruptura não é um tempo morto e indiferenciado que intercalaria – não mais que um instante – entre duas fases manifestas; não é o lapso sem duração que separaria duas épocas e desdobraria, de um lado e de outro de uma falha, dois tempos heterogêneos; é sempre, entre positivities definidas, uma descontinuidade especificada por um certo número de transformações distintas. Desse modo, a análise dos cortes arqueológicos tem por propósito estabelecer, entre tantas modificações diversas, analogias e diferenças, hierarquias, complementaridades, coincidências e defasagens: em suma, descrever a dispersão das próprias descontinuidades (FOUCAULT, 1972).

É evidente tratar-se de um exercício estranho de associar a historiografia à abordagem arqueológica de Foucault comparada à arqueologia clássica. Porém, respeitadas as distâncias e diferenças, Foucault instituiu, no seio das análises das práticas discursivas, a revolucionária categoria da análise arqueológica, que neste momento serve à construção dessa tese.

Giddens também reforça em sua obra *The Consequences of Modernity* (1990), a importância de considerar os processos das descontinuidades na modernidade:

Os modos de vida colocados em ação pela modernidade nos livraram, de uma forma bastante inédita, de todos os tipos tradicionais de ordem social. Tanto em extensão, quanto em intensidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas do que a maioria das mudanças características dos períodos anteriores. No plano da extensão, elas serviram para esclarecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos de intensidade, elas alteraram algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana.

Entretanto, como podemos analisar nos processos de afirmações étnicas dos povos indígenas da Bacia do São Francisco, as relações com os códigos da modernidade, não desconstruíram elementos estruturantes das identidades dos grupos étnicos. Entretanto, a “tradição” pensada nessa dimensão, às vezes relacionadas ao passado, têm ancoragem referenciais na contemporaneidade.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998) também sinalizam que as novas pesquisas no campo das identidades étnicas são confrontadas pelo “fantasma” recorrente das hipóteses científicas sobre o fim das tradições:

Os pesquisadores são confrontados com dificuldades empíricas que implicam uma retificação das antigas idéias: por um lado, a idéia de que os grupos étnicos formam entidades discretas e homogêneas e, por outro, a idéia de que os liames étnicos estão condenados a desaparecer com o processo de modernização.

Que tradição teria tido fim com a dinâmica dos processos da modernidade? Certamente uma tradição enrijecida que, inclusive, não coloca a essência da modernidade nos processos dinâmicos de “invenção das tradições”⁵³ (HOBSBAWM,1997), dos processos de afirmação das identidades coletivas e de demanda política por territorialidades específicas tradicionais, na sua dialogicidade com as estabelecidas fronteiras. Segundo Canclini (2003):

Os estudos sobre narrativas identitárias com enfoques teóricos que levam em conta os processos de hibridação (Hannerz, Hall) mostram que não é possível falar das identidades como se tratasse apenas de um conjunto de traços fixos, nem afirmá-las como a essência de uma etnia ou de uma nação. A história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloqüência.

7.4. DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRITORILIZAÇÃO

As migrações, forçadas ou não, os exílios, as diásporas, as misturas de culturas, simbólicas ou “reais”, os desenraizamentos, são marcas indelévels da constituição da identidade humana. É nisso que apelidamos de hibridismo cultural ou interfaces de peles e culturas que as identidades étnico-sociais vão se desenhando.

Podemos usar para falarmos dos desenraizamentos dos povos indígenas do São Francisco, duas expressões de Canclini (2003) *Reterritorialização e Desterritorialização*. O próprio Autor escreve:

Com isso refiro-me a dois processos: a perda da relação “natural” da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas realocações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas.

As afirmações das identidades coletivas dos grupos indígenas franciscanos se estabelecem nesse processo de deslocamento, de diáspora, de desterritorialização e reterritorialização. Este último, no caso dos povos indígenas da Bacia, está intensamente marcado pelos processos políticos de retomadas dos territórios

⁵³ Para Eric Hobsbawm a “tradição inventada” compreende um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

tradicionais, como o que vem acontecendo com os Truká, Tumbalalá, Tuxá, Xacriabá, entre outros, só para citarmos alguns exemplos.

Entretanto é importante imaginar que “nosso mais profundo sentimento de geração é o da perda que surge da partida” (GÓMEZ-PENHA apud CANCLINI, 2003:324). É neste lugar de “expulsão”, de “diáspora das águas” que milhares de indígenas vão ressignificar novos espaços para viver, obrigados a esquecer de lembrar de toda uma vida marcada por um violento processo de dispersão.

Parece simples teorizar sobre migrações e misturas humanas. Entretanto, viver, refletir sobre qualquer experiência dessa natureza, ser dessa experiência, é por demais doloroso, com o amargo imperativa de que é necessário superar as desterritorializações traumáticas como é o caso dos deslocamentos humanos de forma geral. Parafrazeando Hall (2003): “vida indígena ribeirinha” é o significante, a metáfora para aquela dimensão da vida que foi “alagada/apagada” ou forçosamente reelaborada, como foi o caso do Povo Tuxá de Rodelas.

Entretanto a dinâmica das famílias indígenas são como os ciclos das borboletas: ovos, crisálidas, lagartas e, novamente, borboletas. Como podemos observar no complexo fenômenos de “emergência étnica” vivenciado na Bacia e na forma discursiva como os indígenas analisam as conseqüências dos barramentos:

As barragens obrigou que alguns indígenas deixassem seus territórios, deixassem suas comunidades, seus cemitérios, seus antigos e migrassem para as periferias, causando favelas de indígenas que futuramente, a própria FUNAI, a própria FUNASA, o próprio governo chegou a dizer: “vocês não são mais indígenas porque não tem território, vocês são urbanizados”. Esse é um dos problemas. Em nome do progresso essas barragens foram feitas e novamente essa ameaça vem para os povos do baixo, as barragens das Traíras, Pão de Açúcar, Pedra Branca, isso tá assustando o povo lá próximo. Em Pão de Açúcar tem o Povo Xocó, os Aconã em Traipú, os Kariri em Porto Real, os Tingui em Feira Grande, enfim, as comunidades que hoje estão aflitas, estão com medo das barragens que vem em nome do progresso. Progresso esse que nunca veio para as comunidades. O discurso do governo é que as barragens vai trazer energia, vai trazer prosperidade, e nas nossas comunidades algumas moram embaixo de torres de transmissão da própria CHESF, e não tem se quer energia, algumas comunidades moram na beira do rio e não tem água tratada. Então que progresso é esse? A quem serve este progresso? Então o progresso para a comunidade é assustador. Não há um progresso. Há uma investida do governo sem querer consultar, sem querer dialogar com as bases, sem querer saber o que as comunidades acham. Então nós que habitamos esse Rio por muito, muito, muito tempo, não temos voz pra falar se é bom ou não pra nós. O Governo simplesmente veio e disse aqui vai ser uma

hidroelétrica, aqui vai ser uma barragem, e em nome do progresso isso vai ser feito. Então ele retira aquela comunidade de seu território, ele constrói à força, à marra aquelas barragens e o progresso nunca veio para a gente, porque a gente continua sem água, sem energia, sem saúde, sem terra, sem uma educação diferenciada. É um projeto que nos assusta e nos faz medo (MARCOS SABARU, 2007).

Há um precioso pensamento do escritor Ítalo Calvino que nos acompanhou durante a pesquisa: “A cidade de quem passa sem entrar é uma, é outra para quem é aprisionado e não sai mais dali; uma é a cidade à qual se chega pela primeira vez, outra é a que se abandona para nunca mais retornar” (*As Cidades Invisíveis*, 1990). Vínculos atribuem identidades sociais, como as que os beija-flores têm com seus ninhos e as borboletas com seus casulos. Entre os humanos falamos de uma teia simbólica de ligação com os nichos ecológicos.

7.5. PRESENTIFICAÇÃO DA CULTURA MATERIAL DO PASSADO

Alguns antropólogos ao longo de suas pesquisas vêm rompendo o olhar assimilacionista, evolucionista e classificatório das culturas e identidades dos grupos étnicos (PACHECO, 2004; ALMEIDA, 2006). Essas novas abordagens falam em processos de territorialização⁵⁴ e territorialidades específicas⁵⁵, processos de identificação, tradição como algo presente, entre novas abordagens conceituais e paradigmáticas de categorias científicas para estudos dos grupos étnicos.

Um aspecto estrutural dos processos de afirmação das identidades coletivas dos grupos étnicos⁵⁶ é a forma como esses assimilam e significam determinados elementos de ordem material, ecológica e simbólica às suas identidades. Torna-se portanto relevante interpretar, nos estudos sobre os processos de identificação (HALL, 2004), a forma como os grupos étnicos elegem determinados elementos da sua cultura como importante símbolo identitário.

⁵⁴ Para Pacheco (2004) o que ele define como **processo de territorialização** é: o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América Espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).

⁵⁵ Alfredo Wagner (2008) quando aborda essa dimensão das **territorialidades específicas** descreve o caráter “elástico” das delimitações territoriais, ampliação e retração, dependendo das forças (quantum) que os grupos sociais têm para impor a sua representação de território.

⁵⁶ Baseando-se na literatura antropológica Fredrik Barth (1998) descreve que um **grupo étnico** é geralmente entendido como uma população que: perpetua-se biologicamente de modo amplo; compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; constitui um campo de comunicação e interação; possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.

É neste cenário que a escolha, por parte dos indígenas afetados pelas grandes barragens no São Francisco, da cultura material pré-colonial identificada na Bacia em territórios tradicionais dos grupos indígenas “remanescentes”, oficializados ou não, como uma parte constituinte da identidade desses grupos, passou a ser a questão central desta tese. Barth (1998) reforça a dimensão desses processos de escolhas pelos diferentes grupos étnicos da seguinte forma:

As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. As variações ecológicas não apenas marcam e exageram as diferenças; alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas. O Conteúdo cultural das dicotomias étnicas parecem ser analiticamente de duas ordens: 1. sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida; e 2. orientações de valores fundamentais – padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas.

A interpretação dessa escolha, ancora-se numa abordagem semiótica da cultura, como defende Geertz (1989):

Como já disse, auxilia-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles. A tensão entre o obstáculo dessa necessidade de penetrar num universo não-familiar de ação simbólica e as exigências do avanço técnico na teoria da cultura, entre a necessidade de aprender e a necessidade de analisar, é, em consequência, tanto necessariamente grande como basicamente irremovível.

Apesar dos processos classificatórios da cultura material levantada na Bacia do São Francisco indicarem sua função de utilidade em contextos pré-históricos e/ou apenas descrição da matéria prima e tecnologia utilizada na sua fabricação, quase nunca encontramos trabalhos que versem sobre suas funções simbólicas, incluindo suas incorporações às tradições do presente dos grupos indígenas. Entre os Tuxá, por exemplo, parte significativa da cultura material pré-história é usada em seus rituais e atividades cotidianas na aldeia, como apitos, malacos/cachimbos, pilões, *etc*:

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 (SOCORRO TUXÁ, 2006).

Há, portanto, atualizações desses artefatos no presente. De alguma forma, uma atribuição simbólica à cultura material pré-colonial com a qual tiveram contato. Uma situacionalidade simbólica, que extrapola a dimensão da função da utilidade dos objetos.

7.6. OLHAR AS DIMENSÕES SIMBÓLICAS DA VIDA SOCIAL

Do lado das pesquisas científicas na Bacia do São Francisco, reina uma dificuldade pontual em estabelecer “ligações” entre os grupos étnicos “remanescentes” e os grupos humanos responsáveis pela produção da cultura material identificada em toda a Bacia. Isso talvez, dada à “compulsiva” necessidade pela linearidade da história/pré-história, muito forte no campo da arqueologia dos vestígios materiais pré-colonial, que ainda não incorporou reflexões sobre a descontinuidade dos fragmentos históricos/pré-históricos como algo constituinte de uma unidade identitária.

Essa ressemantização dos “pedaços” da cultura de grupos humanos pré-coloniais pelos grupos remanescentes, ou seja, a presentificação do passado nos processos identitários contemporâneos, estrutura-se nos discursos dos grupos sociais, ao mesmo tempo descontínuos e incompletos. Como descreveu Geertz no seu livro *A Interpretação das Culturas* (1989): “a análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa”.

De alguma maneira investigar como os grupos indígenas do rio São Francisco significam a cultura material nos seus processos identitários e territoriais não é senão um exercício de avaliar o papel das formas simbólicas na vida desses grupos, como eles as elaboram e incorporam nas suas dinâmicas indidentárias. Assim, o exercício é “tentar manter a análise das formas simbólicas tão estreitamente ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, o mundo público da vida comum” (GEERTZ, 1989).

Do lado dos grupos indígenas, o que é objeto/sujeito dessa tese, impera o reconhecimento desses artefatos e outros traços da cultura pré-histórica franciscana produzida por sociedades pré-coloniais de, pelo menos, nove mil anos atrás, como algo simbolicamente relacionada aos seus processos identitários. De alguma forma as barragens aparecem como algo que corta e destrói parte desses elementos, reforçados posteriormente, em seus processos político-organizativos de afirmação das identidades coletivas e territoriais, pois, afirmar identidade é afirmar direitos territoriais. Marcos Sabaru (2007), da etnia Tingui-Botó, do Baixo São Francisco, sintetiza esse sentimento:

O nome das barragens deveria ser desgraça. Elas vem assustando, expulsando. O papel das barragens é matar, expulsar. Ela é construída em nome de um progresso. Nós pensamos que esse pesadelo tinha acabado. Agora esse pesadelo surge de novo. Usina nuclear, barragem de Pão de Açúcar. Agora eu fico me perguntando como eu fico olhando isso tudo e tudo isso está ameaçado [silencia e emociona-se ao olhar o Rio São Francisco]. Acho estranho remover tudo isso para outro lugar. Foi o lugar que eles escolheram. Depois de morto eles não podem mais escolher. Estamos lutando que esse lugar que foi a casa deles, esse território sagrado, se mantenha, onde estão nossos cemitérios. Eu vejo que eles ainda estão aqui [aponta para o Rio São Francisco], ainda estão presentes. Eles não são um povo que passou! Apesar da arqueologia datar de muito tempo atrás, o carimbo que eu vi tá presente hoje. Tudo é muito parecido. Os cachimbos são os mesmos, o funeral mudou. Vi tudo muito presente hoje em dia.

Se antes a necessidade de uma comprovação sistemática dessa ligação era determinante para interpretar impasses dessas questões científicas, hoje, novos paradigmas emergentes nas ciências, a exemplo dos “processos de auto-identificação” amplamente aceitos no campo de algumas ciências sociais e das políticas públicas, ratificados por convenções internacionais como a Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário, remete a ciência a pensar outras dimensões que não a linearidade e materialidade do que, supostamente, seria prova incontestável da ligação entre os grupos pré-coloniais e os indígenas “remanescentes” do São Francisco.

Nas suas reflexões sobre as “teorias da etnicidade”, de Poutingnat e Streiff-Fenart (1998), reportando-se às definições não-tautológicas de *Wallerstein* (1960) e de Gordon (1964), apresentam o termo *etnicidade* para designar “não a pertença étnica mas os sentimentos que lhe estão associados”. Esta dimensão nos permite

inferir que, o reconhecimento de um determinado grupo étnico sobre traços da cultura por eles assumida como suas, não podem ser descreditado apenas pela falta da prova que estabeleça a tão ambicionada ligação étnica e ou continuidade histórica.

Tratamos, pois, de pensar a situacionalidade simbólica nos processos de assunção das culturas estabelecidos por diferentes grupos humanos. Falamos, assim, de uma consciência étnica simbólica. No caso específica das questões levantadas por esta tese, os discursos dos povos indígenas reconhecendo a cultura material levantada na Bacia como pertencente aos seus ancestrais e como parte constituinte de seus processos identitários.

7.7. ETNOLOGIA DOS INDÍGENAS DO SÃO FRANCISCO

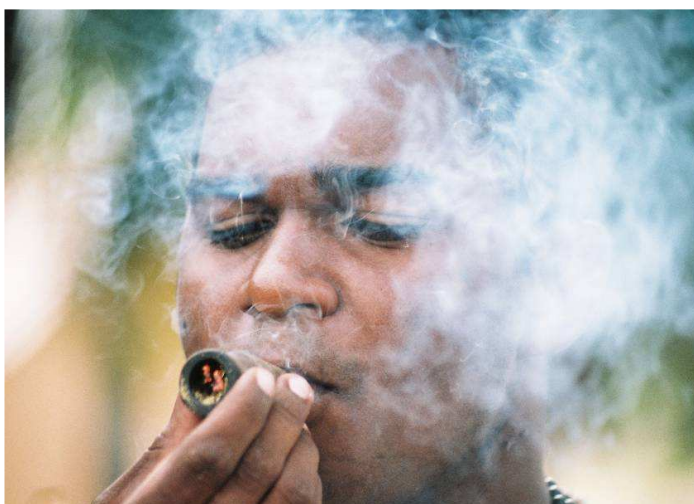


Figura 179: Indígena Tupan-Truká (ROQUE, 2007).

Até o final do século XIX já não se ouvia mais falar em indígenas no Nordeste⁵⁷. Os processos colonizadores implementados até então, teria “exterminado” os grupos “que são pensados ou se pensam originários” (OLIVEIRA, 2004) deste território, portanto, não se pensava em fazer uma etnologia dos “indígenas misturados”⁵⁸. Como descreve João Pacheco em seu livro *Viagem da Volta* (2004): “os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros” pois foi considerada uma “etnologia menor”, embora seja a segunda região do Brasil de maior população indígena, com 23,2 % da população indígena nacional. Ainda segundo OLIVIERA (2004):

Se as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul – o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês – parecem confluir para uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste, o mesmo ocorre com o indigenismo.

Darcy Ribeiro em seu livro *Os Índios e a Civilização* (1996) ao falar sobre os indígenas do Nordeste descreve que nada os diferencia dos seus sertanejos vizinhos “senão a convicção de serem índios, um grau mais alto de solidariedade grupal, fundamentado na idéia de uma origem, de uma natureza e de uma distinção comuns, que os distinguia como povo”.

⁵⁷ Conjunto étnico e histórico integrado pelos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII (OLIVIERA, 2004).

⁵⁸ Ainda segundo Oliveira (2004), essa categoria, recorrente na análise dos indígenas do Nordeste que foram aldeados, aparece nos estudos dessas populações opondo-se à noção de um “índio puro” do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos.

Em toda a sua análise situa os aspectos da miscigenação desses grupos, o processo de “aculturação” e desterritorialização/expulsão que viveram. Pondera que “mesmo os usos que cultuavam como símbolos de sua origem indígena haviam sido adotados no processo de aculturação (1996:67). Darcy pouco ponderou, nas suas análises, as estruturas dinâmicas e complexas dos processos identitários e territoriais desses grupos étnicos, dedicando-se a elaborar uma descrição do processo de violência e anulação dos mesmos, suas culturas e territórios.

Após séculos de exploração os “remanescentes indígenas” do Nordeste “eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural” (OLIVEIRA, 2004). Nestas duas últimas décadas, o fenômeno ocasionado pelos processos de reafirmação identitária dos grupos indígenas do Nordeste, denominado de “etnogênese”, abrange “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 2004).

É visível que a temática dos indígenas do Nordeste, particularmente do São Francisco, não motivou pesquisadores como as investigações sobre as culturas de matriz africana, de grupos pré-coloniais sem as correlações com os grupos indígenas remanescentes, etc. Foram as lutas políticas pelos territórios, pelas afirmações das identidades coletivas, pela assistência de órgãos indigenistas, do início do século XX, que ativou a necessidade de um olhar mais sistemático para os povos indígenas do Nordeste, ora identificados como “remanescentes”, ora como “índios misturados⁵⁹”.

Até o início do século XX não se reconhecia “oficialmente” as etnias indígenas existentes no São Francisco. Com o reconhecimento dos Fulni-ô, nos anos trinta, como grupo que resistiu ao processo civilizatório na região, pelo SPI, os etnólogos passam a fazer várias inserções nesses territórios para verificar a existências de outros grupos remanescentes emergentes⁶⁰. Um dos primeiros trabalhos nesse sentido foram os relatos de Carlos Estevão de Oliveira (1937), que além de

⁵⁹ Segundo Oliveira (2004) os indígenas que se encontravam nos aldeamentos no Nordeste, sobretudo, passaram a ser referidos como “índios misturados”, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios “puros” do passado, idealizados e apresentados como passados míticos.

⁶⁰ Arruti (2004).

descrever o Ossuário da Gruta do Padre, importante sítio da memória indígena, também estudou algumas etnias do São Francisco como os Pankararu, os Fulni-ô, entre outras.

Darcy Ribeiro (1996) descreve esses grupos que “sobraram” da seguinte forma: “simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil e tirando dessa mesma hostilidade a força de permanecerem índios.”

7.8. GRUPOS INDÍGENAS DO SÃO FRANCISCO E SUAS LIGAÇÕES SIMBÓLICAS COM O PASSADO

Hoje não precisamos de muito esforço para entender que a Bacia do São Francisco foi, e continua sendo, um território tradicionalmente ocupado por diferentes grupos indígenas há milênios. Os processos de colonização, de catequese pelas missões religiosas, de assistência e proteção por órgãos oficiais, de reafirmação das lutas, identidades e territórios, são apenas algumas etapas dessa descontínua história.

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em dois processos de territorialização com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial (OLIVEIRA, 2004).

De alguma forma é uma metáfora acionada por diferentes grupos, em variados contextos, que conecta as gerações do passado e do presente (OLIVEIRA, 2004). Stuart Hall no livro *Da Diáspora* (2003) referindo-se a Benedict Anderson, descreve que “as nações não são apenas entidades políticas soberanas, mas comunidades imaginadas”, portanto uma forma de ser um ser simbólico, líquido, descontínuo e atemporal. Uma metáfora.

Nessa metáfora, a história – que se abre à liberdade por ser contingente – é representada como teleológica e redentora: circula de volta à restauração de seu momento originário, cura toda ruptura, repara cada fenda através desse retorno (HALL, 2003).

Oliveira (2004) situa essa possibilidade de ressignificação de uma origem, de um “passado perdido”, de uma cadeia genealógica, entre os grupos indígenas do Nordeste:

Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstituir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se como “pontas de rama”.

São várias as abordagens usadas por pesquisadores para referir a essa consciência simbólica sobre a própria identidade e seus processos político-organizativos de afirmação das identidades coletivas e dos territórios tradicionais: *etnogênese*, *índios emergentes*, *novas etnicidades* (OLIVEIRA, 2004), *remanescentes emergentes* (ARRUTI, 2004), *diáspora* (HALL, 2003; CLIFFORD, 1997), *territorialidades* (OLIVEIRA, 2004; ALMEIDA, 2006).

De alguma forma, os novos estudos sobre as identidades étnicas estão assimilando categorias provocativas sobre os grupos humanos e seus nichos ecológicos, embebecendo-se, embriagando-se de uma noção que, no mínimo, põe por terra a idéia calcificada de um purismo autêntico sobre nossas consciências e inconsciências de si e das coletividades.

Nosso cordão umbilical identitário está simbolicamente relacionado ao trauma do desligamento, que ao mito fundador da ligação eterna à mãe. Somos ligados porque estamos afastados dela e, por apenas termos um cordão umbilical simbólico, permanecemos com nossa identidade de filhos ligados à metáfora da mãe. Oliveira (2004), nessa dimensão, descreve-nos que “é da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”.

O retorno a este lugar da metáfora, do simbólico das identidades étnicas, não é linearmente, um encontro com o passado. Como bem descreveu Oliveira em seu livro (2004), “a viagem da volta não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta).”

Quando a esta ligação reivindicada pelos indígenas pela linha da cultura material dos povos originários do São Francisco:

Os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados (OLIVEIRA, 2004).

Esta situacionalidade simbólica, metaforicamente pensada como uma “teia do vazio” das identidades, permitem novos modos de representação desses grupos. MARCOS SABARU (2007) ao visitar o Museu de Arqueologia de Xingó (MAX) deparou-se com vários esqueletos de grupos indígenas de 9.000 anos atrás, retirados do Cemitério do Justino, pela Dra. Cleonice Vergne, hoje inundado pela barragem de Xingó, olhava intensamente cada esqueleto, passando a comentar um deles:

Você vê aquele flautista?! Sabe o que é um flautista nos nossos rituais?! A maioria dos grandes líderes espirituais são flautistas. Aqui me identifico e me sinto parte disso. Estou feliz e impressionado. Tive uma emoção entre os desenhos e os esqueletos. Vi um colar que ainda encontro, cachimbo. Coisas que ainda tá presente na nossa cultura. Foi forte espiritualmente, encontrei os meus antigos. Não importa quantos milhões de anos eles tenham. Os praiá, entendo que faz parte das entidades que estão presentes. E o tocador de flauta? Assim, dentro das comunidades cada um nasce com um dom. Um tocador de flauta é um líder espiritual. É uma pessoa muito importante na comunidade. Eu fiquei pensando: ele deve ter sentado numa pedra, tocado, encantado!



Figura 180: O Flautista: coleção do Cemitério Justino e tocador de flauta Pankararé (MARQUES, 2006).

CAPÍTULO 8. POVO TUXÁ: UM ESTUDO DE CASO

*Aruá quá! Januá qui quáru [o rio vinha inundar o local onde viviam].
(Fala do Pajé Armando, in, SAMPAIO-SILVA, 1997).*



Figura 181: Pajé Armando ao lado de sua filha e esposa (LIMA,2006) e Cacique Bidu (MARQUES, 2008).

Vários estudos socioantropológicos realizados sobre o Povo Tuxá (BRASILEIRO, 1998; NASSER, 1995) indicam que esta etnia constitui uma síntese de vários grupos provenientes da “nação” Proká, que foram submetidos à intensos processos de desterritorialização, decorrentes das ações colonizadoras da região do São Francisco, particularmente as pecuaristas para a criação do gado. Hoje, parte significativa dos Tuxá⁶¹ vive no município de Rodelas, no norte do Estado da Bahia, nas margens do rio São Francisco.

Segundo Hohenthal, em 1789, os Tuxá⁶² localizavam-se na aldeia de Nossa Senhora do O, na ilha de Surubabel, a 10 km da antiga Rodelas, juntamente com os Procá e os Pankararu. Como conta Seo Vieira (2006):

Quando a enchente veio e devorou a ilha, ia acabar com tudo, eles trevessaram em ajojo de bananeira, de mamoeiro, aquelas árvore verde que aboiava. Eram índios primitivos que vinheram procurando chão alto, chegaram aqui encontraram esse chão, isso aqui era uma areia. Acharam isso aqui e aqui ficaram.

⁶¹ Recentemente foi apresentada no Curso de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal Fluminense (UFF), uma importante dissertação de mestrado, de Ricardo Salomão (2007), que procurou investigar e analisar o processo social da construção e reprodução da identidade étnica dos povos indígenas no Nordeste, focalizando os processos de territorialização e reivindicação étnica dos Tuxá de Rodelas.

⁶² Tuxá (tuchá, tushá). Estes índios foram encontrados juntamente com os Períá, em 1759, no Rio São Francisco, na região imediatamente oposta à confluência do Rio Pajeú, o que os coloca nas redondezas de Rodelas. A Residência do Rio de São Francisco, de 1692 a 1694, parece ter sido dividida em duas missões, Aldeia de Rodelas e Aldeia de Oacarás. Com as constantes intervenções da Casa da Torre, a missão de Rodelas existiu pacificamente apenas durante uma meia dúzia de anos, e, em 1696, os padres jesuítas foram expulsos por essa poderosa família de latifundiários. Contudo, os índios ficaram, e Rodelas era regularmente populada por volta de 1702, quando tinha cerca de 600 almas. Em 1852 havia no local 132 índios, compreendendo 33 famílias, cuja economia se baseava na pesca e no cultivo da mandioca. Em 1952 existiam cerca de 200 tuxá no Posto indígena de Alfabetização e Tratamento “Rodelas”. A economia é ainda essencialmente baseada na pesca e na agricultura, mas a população flutua devido ao fato dos homens procurarem freqüentemente trabalhos em outros locais (HOHENTHAL JR., 1960).

Nesse período, que aparece com muita força na tradição oral dos Tuxá, os indígenas que saíram da Ilha de Surubabel, migraram para a localidade de Tapera Vermelha e depois para Rodelas, que também era uma missão na época, sob o comando de Francisco Rodelas, fundador da Aldeia.

Em virtude do barramento de Itaparica em 1988, esta etnia, segunda reconhecida pelo estado brasileiro na Bahia e a terceira no Nordeste, durante o século XX, foi dividida em três grupos: Ibotirama e Rodelas⁶³, na Bahia, e Inajá, no estado de Pernambuco.

Os Tuxá tem uma importância muito grande para os outros povos indígenas do Nordeste, haja vista, ter sido a etnia que ocupou um papel destacado num processo que ficou conhecido como “levantar a aldeia”, onde mestres, lideranças e pajés Tuxá, tiveram um papel estratégico na afirmação e no reconhecimento étnico, em meados do século passado, de outros povos indígenas do sertão nordestino como os Kiriri, Truká, Atikum, Pankará e Tumbalalá (SALOMÃO, 2007).

Os Tuxá perderam⁶⁴ a memória da língua dos seus antepassados. Segundo informações do Pajé Armando (2006) os Tuxá falavam o trocá. Assim, de acordo com pesquisas de Sampaio-Silva (1997) “Procá, Trocá e Truká seriam termos cognatos e referir-se-iam a contextos lingüísticos e sociais sociologicamente identificados entre si”.

Os processos colonizadores da Casa da Torre, sobretudo, foram responsáveis pela dispersão dos antigos Povos Indígenas do Nordeste. Esses grupos refugiaram-se nas áreas das missões católicas ou áreas de difícil acesso dos grupos colonizadores, parte significativa delas nas margens do Rio São Francisco.

O Povo Tuxá é um dos grupos indígenas ocupantes tradicionais das margens do Rio São Francisco. Segundo o PDRS (2002), em meados do século XIX, conforme

⁶³ Rodelas hoje conta com cerca de 1.000 indígenas, distribuídos em 214 famílias.

⁶⁴ Segundo tradição oral dos indígenas Tuxá a memória do povo está viva e se reelabora nos cultos secretos aos encantados, inclusive a memória da sua língua tradicional.

documentação⁶⁵, os índios Tuxá possuíam mais de trinta ilhas na região, que foram perdidas durante o processo de ocupação. Apenas uma dessas áreas (a Ilha da Viúva) foi reconquistada na década de trinta, do século passado, vindo a ser submersa, com a construção da hidroelétrica de Itaparica pela CHESF. Essa Ilha, referida pelos Tuxá atuais como uma das principais, era onde faziam suas práticas agrícolas e também ritualísticas.

Para a missão de Rodelas foram diferentes grupos indígenas, portanto, na região das corredeiras do São Francisco, este agrupamento caracterizava-se pelas inter-relações estabelecidas por diferentes grupos tribais remanescentes, com a predominância dos Tuxá. Hohenthal (1960) diz que os indígenas Tuxá de Rodelas “tem tradições que nos levam a pensar terem eles vivido, em outros tempos, nas ilhas onde as antigas missões de Assunção e Santa Maria foram fundadas”. Ainda hoje os Truká, após um intenso processo de retomada de seu território, vivem na área que estabelece relações com a Ilha da Assunção.

Hohenthal (1960) distingue os Tuxá dos Aroderas⁶⁶ (Rodelas, Rodeleiros) que diz ser uma tribo “tapuya” que viveu no São Francisco no século XVII. Para ele os Tuxá foram indígenas encontrados no século XVIII nas mediações da vila Rodelas. Para os atuais Tuxá, os Rodelas são seus antepassados.

Há várias versões para a origem do nome “Rodelas”. Segundo Sandro (2006) Tuxá (2006) “esse nome é porque existia um bravo índio Rodelas que lutou ao lado dos portugueses e voltou para nossa tribo como o grande herói”. As pesquisas realizadas sobre esta etnia, descrevem a recorrência ao Índio Rodela (LEITE, 1945; FONSECA, 1996; SAMPAIO, 1997, SALOMÃO, 2007). Pajé Armando (2006) fala que “antes de sermos Tuxá, nós éramos índios rudeleiros”. Fonseca (1996), ao descrever sobre a origem do nome “rodelas”, diz-nos ser

⁶⁵ O “Mapa” das Aldeias da Bahia, apenso à Falla do Presidente da Província, de 01/03/1861, registra que o patrimônio Tuxá compreendia de fato cerca de trinta ilhas (BRASILEIRO, 1998).

⁶⁶ Aroderas (Rodelas, Rodeleiros). Uma tribo “tapuia”, que viveu ao longo do Rio São Francisco no século XVII, segundo PISO e MARCGRAF. Martius comenta em seus *Beitrae* que essa tribo não poderia ser identificada por seu nome, desde que rodela significa simplesmente um ornamento labial em português, mas Barbosa Lima Sobrinho sugere que esse nome vem de um pequeno escudo de forma circular que usavam os índios dessa região. De acordo com Accioli de Cerqueira, os Rodeleiros foram, durante algum tempo, aliados dos Acroás, reduzidos pelos Jesuítas e, 1751. Os Acroás em outros tempos chegaram até a Comarca do Rio de São Francisco. PINTO classifica os Rodelas como Cariri, mas não apresenta justificativa para essa classificação (HOHENTHAL JR., 1960).

recorrente as informações de que Francisco Rodelas usava as rótulas do joelho dos seus inimigos para fazer colares para serem usados pelos indígenas.

É de 1646 o primeiro registro oficial sobre Rodelas. Trata-se da solicitação de uma sesmaria no local onde estava situada Rodelas, feita por Garcia d'Ávila e Antonio Pereira, reivindicando sua descoberta, quando de suas imersões para a expansão de seus currais nos Sertões (SAMOLÃO, 2007).

8.1. AS MISSÕES



Figura 182: Ruínas de uma antiga Missão próximo da Ilha de Assunção em Cabrobó (MARQUES, 2007).

A partir do Século XVII, sobretudo nas áreas mais férteis e nas ilhas, se estabeleceram nos sertões as primeiras missões católicas, inicialmente pelos jesuítas e mais tarde pelos capuchinhos franceses e italianos, onde foram aldeados vários grupos indígenas que viviam, sobretudo, na região do São Francisco. Como afirma Gabriela Martin (1998) “a história dessas missões e de suas lutas contra as poderosas casas da Torre e da Ponte são, possivelmente, os capítulos mais dramáticos da história do vale do rio São Francisco”.

As missões religiosas do vale do São Francisco faziam parte da Província de Santo Antônio do Brasil e, entre 1679 e 1863, constam, na documentação dos arquivos franciscanos, as seguintes missões:

TABELA 97: MISSÕES DA REGIÃO DO SÃO FRANCISCO

MISSÃO	PADROEIRO
Itapicuru de Cima	Santo Antônio e N. S. da Saúde
Massacara	Sma. Trindade
Bom Jesus de Jacobina	Bom Jesus da Glória
Saí	N. Sra. das Neves
Juazeiro*	N. Sra. das Grotas
Rodelas*	São João Batista
Pambú*	N. Sra. da Conceição
Massarandupio	Santo Antônio
Jeremoabo	N. Sra. das Grotas
Curral dos Bois	S. Francisco e S. Antônio
Aracapá*	S. Francisco
Camumu	N. Sra. do Desterro
Salitre	S. Gonzalo
Piagui	Santa Cruz
Catu	Santo Antônio
Aricobé	N. Sra. da Conceição
Alagoas	N. Sra. da Vitória
Palmar	Santo Amaro
Una ou Iguna	São Miguel
Coripos*	N. Sra. do Pilar
Zorobabel*	N. Sra. do Ó
Unhunu* ou Inhamuns	N. Sra. da Piedade
Pontal*	N. Sra. dos Remédios
Pajeu*	Santo Antônio
Cariris	N. Sra. do Pilar

FONTE: (MARTIN, 1998).

Nota: (*) Missões arqueologicamente localizadas, todas situadas nas ilhas do São Francisco.

A fundação da primeira missão nas aldeias dos indígenas de Rodelas é atribuída ao Frei Francisco de Domfront, capuchinho francês, que não deixou nenhum escrito sobre seus 14 anos de trabalho (SALOMÃO, 2007). Após longo período com os indígenas da região, os capuchinhos franceses passam a enfrentar muitas dificuldades e solicitaram a ajuda dos jesuítas que ficaram com eles por um tempo na missão. Esse fato marca a transição das missões dos capuchinhos para os jesuítas da Companhia de Jesus.

Segundo dados históricos (LEITE, 1945; SALOMÃO, 2007), foi o Pe. João de Barros, antigo professor de Teologia no Colégio de Olinda, um dos principais responsáveis pela assunção das missões já existentes na região de Rodelas e pela criação de outras.

Desse modo, é com os jesuítas que aparecem os primeiros registros denominando os índios Rodela como pertencentes a nação Procá, como também o nome da aldeia de Curumbabá em lugar de Rodelas, que desaparece nesse período, embora sempre cite vinculados a ela, a aldeia de Acará e de Sorobabé. O nome Curumbabá desaparecerá definitivamente quando assumem as missões os capuchinhos italianos em 1713, substituindo os Franciscanos e Carmelitas (SALOMÃO, 2007).

O papel dos jesuítas nas missões da região de Rodelas vai ser interrompido quando as “Mulheres da Casa da Torre”, Leonor Pereira Marinho, viúva de Francisco Dias D’Ávila e Catarina Fogaça, viúva de Vasco Marinho Falcão, decidiram expulsá-los da região.

Expulsos, os padres buscam ajuda do Governador Geral que expede um alvará assegurando a doação de léguas de terras para a sustentação dos indígenas e dos missionários. Entretanto, por não enxergarem que estariam seguros, os padres jesuítas mantêm-se afastados dessas áreas que ficarão sem missionários por quatro anos até a chegada dos Carmelitas.

Esse episódio só reforça a idéia de como o Governo era “refém” das ações da Casa da Torre, em virtude dos seus serviços para a efetiva colonização dos Sertões do Nordeste. Desde então, a Coroa e a Casa da Torre começaram um processo de disputa para a indicação dos novos missionários que substituiriam os jesuítas. O governo aponta para a vinda dos Carmelitas de Santa Teresa, e os Curraleiros da Casa da Torre, indicavam os São Franciscanos. A Coroa então permite que os São Franciscanos atuassem nas ilhas de Acará e Sorobabé, entretanto, Rodelas, ficaria, nesse período, sem a presença de missionários (SALOMÃO, 2007).

A Coroa resolveu, pois, substituir os missionários São Franciscanos pelos da ordem dos Carmelitas, mesmo a contragosto da Casa da Torre. Os Carmelitas, em 1702, assumem Arnipó, Curumbabá e Acará e logo depois a missão de Porto da Folha em Sergipe, Pacatuba, Pambu e as ilhas de Irapuá e Cavalos na região de Aracapé. Os Franciscanos continuariam em Curral dos Bois, Pontal e em Sorobabel (SALOMÃO, 2007). A Casa da Torre, não conformada com a decisão, começou a hostilizar os Carmelitas. Desde então começa um processo político para o retorno dos Capuchinhos.

O procurador das missões e superior do hospício dos capuchinhos italianos de Lisboa, fr. Jerônimo de Gênovaes, foi importante para convencer a Coroa Portuguesa, e após realizar um pedido formal, é publicado um decreto régio em 18 de março de 1709, autorizando o Governo de Pernambuco a entregar aos capuchinhos italianos o Hospício da Penha. Em 1713, os capuchinhos italianos assumem a missão de Rodelas (SALOMÃO, 2007).

Com a decisão da Coroa Portuguesa de trazer da ilha de São Tomé, na África, os Capuchinhos para reassumir as missões da região do rio São Francisco, as missões passaram mais de um século sob a coordenação desses missionários, que as administraram por cerca de 150 anos com o apoio da Casa da Torre. Entretanto, Sorobabel ainda permanecerá sob a responsabilidade dos padres São Franciscanos.

Em 1725 começa a separação jurisdicional entre Bahia e Pernambuco e a disputa pelas missões no rio São Francisco. Em 1728, o Hospício de Pernambuco reivindica a administração das aldeias que se localizam nas ilhas do São Francisco, que pertencem ao território pernambucano mas permaneciam jurisdicionadas pelo Hospício da Bahia. Essa disputa entre os dois hospícios com a permanente mudança de missionários, prejudicavam o aprendizado dos vários dialetos e línguas cariris existentes, dificultando o trabalho missionário (SALOMÃO, 2007).

Esses conflitos se agravariam com a decisão do Marquês de Pombal em perseguir os missionários e tentar a extinção dos aldeamentos indígenas, usando como estratégia o estímulo aos processos assimilacionistas dos grupos indígenas à população não-indígena.

Apesar das crises que se seguirão a este período, Rodelas ainda permanecerá como aldeamento, passando por ela vários padres: Frei Vitalino de Romano (1931), Fr. Bernardino de Scúrcola (1935), Boaventura de Occimiano, Fr. João Batista de Caramânico, Frei Anselmo de Andorno (1758), um lutador pelo direito dos índios contra os colonos, Fr. Carlos de S. Seconda (1759), Frei Apolônio Todi (1787), Frei Felix Brisighella, entre outros. Após a atuação desses religiosos, Rodelas ficará mais de 14 anos sem missionários, quando será administrada por Frei Mariano de Brusasco de 1805 a 1810 (SALOMÃO, 2007).

No século XIX, o Governo Imperial, resolveu estabelecer uma reestruturação fundiária no Brasil, que culminou com a promulgação da Lei de Terras de 1850. Rodelas que era administrada pelo Frei Paulo Maria de Gênova, e tinha ficado por

mais de 26 anos sem a presença de missionários, em 1948, passou a ser acompanhada pelo Frei Paulino de Limone que assumiu logo após a saída de Frei Paulo Maria de Gênova, ficando em Rodelas até 1853 quando é transferido para o Rio de Janeiro pelo Comissário Geral (SALOMÃO, 2007).

A Lei 601 de 1850, ao tempo em que objetivava levar o Brasil a acompanhar as transformações capitalistas sinalizadas em algumas partes do mundo, dava à terra um valor mais comercial, diferentemente do que ocorrera no período colonial, com o imperativo de que deveria assegurar o controle da terra pelo poder público.

Outros aspectos importantes dessa Lei é que ela estabelecia critérios para a definição do que seriam as terras devolutas e suas variadas formas de comercialização, a problemática das ocupações irregulares, incluindo-se, os processos de estabelecimento de reservas indígenas e possíveis definições de novos povoamentos. Todo esse processo foi muito conflitivo e marcado pelas disputas de poder e capacidade de influenciar politicamente dos poderes locais.

Começa então, um longo processo de disputa pela posse das terras entre municípios, províncias e governo central com enraizamentos até o momento atual, marcado por um sistemático processo de desqualificação dos territórios indígenas e seus processos identitários. É neste período que se torna forte a caracterização dos indígenas como “misturados” e “mestiços”, levando o Império a ser “convencido” da inexistência de povos indígenas na região, acarretando na extinção de muitos aldeamentos, sobretudo os que estavam localizados nas margens do Rio São Francisco.

Essa situação deflagrou um intenso processo de reclamação por parte de muitos indígenas. Objetivando diminuir este estado de conflito, em 1957, o Governador da Província resolveu encaminhar para Rodelas o Frei Luiz Giávoli (REGNI, 1988). Esse Frei terá um papel decisivo nas ações políticas voltadas para os povos indígenas do Nordeste, especialmente, do São Francisco. Após cinco anos tentando reorganizar o Aldeamento, retorna ao Convento da Piedade em 1862 e, após relatar a existência de “apenas” 130 indígenas, diz serem desnecessários esforços para continuar o trabalho missionário na região, propondo que os

indígenas sejam incorporados à sociedade. Essa posição reforçou a decisão do Governo de implementar uma política assimilacionista.

O Decreto 3348 de 1857 dá às Câmaras municipais o direito e o poder de venderem as terras das aldeias extintas, podendo utilizá-las para fundar vilas, povoações, ou mesmo logradouros públicos. Em 1887, a lei 338 transfere o domínio das terras das aldeias extintas para as províncias e as Câmaras Municipais, que podem aforá-las. A constituição de 1891, com a proclamação da República, transfere a posse das terras de aldeias extintas para os estados federativos (SALOMÃO, 2007). Todo esse cenário intensificou um violento processo de expulsão dos indígenas de seus territórios, começando, então, uma nova diáspora dos povos indígenas do São Francisco.

8.2. IDENTIDADES ALAGADAS

Antes do barramento de Itaparica a comunidade Tuxá era formada praticamente por agricultores, cultivadores de cebola, mandioca, arroz, batata-doce, alho, abóbora, entre outros. Também coletavam mel e outros frutos silvestres, além de praticarem a caça e a pesca. Tradicionalmente indígenas canoeiros, também faziam da navegação fluvial uma importante fonte de renda. As mulheres, até a década de sessenta, praticavam a fiação usada no consumo da tribo e para o mercado.



Figura 183: Áreas inundadas do antigo território Tuxá (MARQUES, 2006).

Parte significativa dessas atividades, sobretudo a agricultura, era praticada nos solos férteis da Ilha da Viúva, em Itacuruba/Pernambuco. Entretanto, com o

aumento populacional⁶⁷ Tuxá, essa área tornou-se insuficiente para incluir as novas famílias, contribuindo para modificações estruturais nos modos produtivos e de reprodução da Aldeia.

Esse complexo território tradicional, que incluía a área do povo indígena Tuxá, cerca de 834 km², deu lugar a um reservatório de 150 km de comprimento, chamado Usina Hidroelétrica de Itaparica, localizada na área das antigas corredeiras do submédio São Francisco, onde havia a sagrada Cachoeira de Itaparica para o Povo Tuxá. Em 1988 toda essa história estava alagada e os Tuxá, passaram a vivenciar uma nova desterritorialização, diluídos em três núcleos: Ibotirama, Inajá e Rodelas.

Até aqui já rabiscamos as conseqüências desse alagamento, sobretudo no campo dos processos indentitários dos povos indígenas, particularmente os Tuxá de Rodelas, que teve seus modos de reprodução econômica, social, cultural e simbólica alterados pelo barramento.

Nos processos jurídico-formais são conhecidos os cálculos indenizatórios em virtude das “benfeitorias⁶⁸”, criações, entre outros. Entretanto, pouco se considerou dos danos causados pela Barragem de Itaparica no campo simbólico, na dimensão mágico-religiosa dos indígenas e outros grupos tradicionais. A fala do Pajé Armando, descreve essa forma mítica e mística de lidar com o rio São Francisco, porém, nem de longe, foi ponderada durante o processo de efetivação da Barragem:

Era uma vida sadia. Colocava a esteira na porta da casa, e ficava olhando as estrelas. Porque as águas são vivas até a meia noite. Meia noite em ponto ela dorme. Quando dá 12⁶⁹ horas da noite, aí você vê as cachoeiras tornar a começar a chiar. Aí quando chegava meia noite em ponto, você via ficar silêncio, não via zoada de cachoeira nenhuma. Mas quando dava 12 horas da noite, da madrugada, você via começar aqueles estrondo, aquelas coisas...Era bonito demais, rapaz. Meia noite é meia noite em ponto. Na hora que se diz, ‘o que está bom está parado, e o que é ruim começa’. Aí quando é madrugada, a primeira cantada do galo, que já é outro dia, aí o mal se arretira, e o bem chega. Aí nesse rio, a gente via muita coisa, muita coisa aí nesse rio, que era da gente né, dos antepassados. Já hoje não tem mais, ninguém encontra mais. Porque aquele lugar que eles viviam, terminaram tudo. Por isso às vezes

⁶⁷ Em 1948, 227 índios trabalhavam na Ilha; em 1974 esse número cresce para 463 (NESSER, 1975)

⁶⁸ Referindo-se aos investimentos fixados em determinadas localidades, quer sejam casas e/ou outras construções.

⁶⁹ 12 horas para o Pajé, quer dizer a hora que do primeiro canto do galo na madrugada, e quando as águas rio São Francisco “voltavam a chiar” na cachoeira, portanto deve ser por volta de umas 3 horas da manhã (SALOMÃO, 2008).

eu fico pensando, está existindo uma fraqueza assim, em certas coisas no meio da gente por causa disso aí. Porque acabou-se. Aquele lugar sagrado acabou-se. Aquele cruzeiro ali, aquele serrote ali, eu alcancei um tempo, que os índios faziam festa lá, mas festa assim, da religião deles né. Não é festa de dançar, não. Festa da religião deles faziam lá no serrote. Hoje em dia ninguém faz mais. E também não tem mais onde, está tudo alagado. Isso tudo já é uma coisa, que quebra uma parte da força da gente, né. No mato, nesse tempo era uma mata virgem. Também já está tudo destruído, né. Isso tudo é fraqueza para gente hoje em dia (PAJÉ ARMANDO, in SALOMÃO, 2008).

Nuca é demais lembrar que o processo de expulsão/transferência do Povo Tuxá não foi precedido da aplicação das prescrições normativas vigentes relativas à remoção de povos indígenas de suas terras, isso é, um decreto presidencial e da identificação prévia dos limites do território do grupo (BRASILEIRO, 1998). Após a Constituição de 1988, ficou vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo *ad referendum* do *Congresso Nacional*, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco os indígenas, ou interesse de Soberania do País, após deliberação do Congresso, garantindo, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo cesse o risco.

Num primeiro momento das negociações foi indicado o deslocamento dos Tuxá para a Ilha do Bananal, no atual estado do Tocantins, território do povo Karajá, alternativa negada pelos indígenas. Depois foi feita a sugestão de levarem os Tuxá para o Projeto Massangano, em Petrolina/PE, mas a CODEVASF priorizou outros projetos que não esse. A partir da intervenção política, mais de ordem local, começou um processo para que os indígenas ficassem no município de Rodelas, preferencialmente na borda do Lago da Barragem de Itaparica. A unidade entre os indígenas se desfaz e então começa a fragmentação da Aldeia.

Um dos grupos pleiteou a transferência para um local preservado nas margens do São Francisco, vindo a se estabelecer na Fazenda Morrinhos, próximo de Ibotirama. Um terceiro grupo, composto pelas famílias que já estavam temporariamente instaladas em Inajá, Pernambuco, optou por permanecer lá.

Uma parcela significativa dos Tuxá optou por permanecerem junto à futura nova sede municipal e pela adoção de um território agrícola na borda do lago a ser

formado, para o que viriam a selecionar as terras do “Riacho do Bento”, a cerca de 20 km a oeste da Nova Rodelas (BRASILEIRO, 1998).

O violento e equivocado processo de reassentamento do Povo Tuxá trouxe-lhes conseqüências seriíssimas ainda hoje não resolvidas. Dados os atropelados processos de negociações e à eminência da privatização da CHESF o Governo Federal criou a GERPI – Grupo Executivo para a Conclusão do Projeto de Reassentamento das Populações da Usina Hidroelétrica de Itaparica, subordinado à Câmara de Políticas de Infra-Estrutura da Presidência da República. Objetivava-se, pois, negociar as responsabilidades da CHESF para com as mais de sete mil famílias atingidas pela Barragem de Itaparica, incluindo as mais de “duzentas” Tuxá.

As coisas não estavam resolvidas até o ano de 1991, quando passa a se responsabilizar pelo processo o Ministério Público Federal. Em 1997 ainda estavam acontecendo intensos conflitos entre os indígenas e a CHESF pelo descumprimento dos acordos. A esta altura reinava entre parcela significativa dos indígenas um descrédito na solução dos problemas, sobretudo a possibilidade de implantação de um projeto de irrigação. Começou a ganhar força a alternativa do recebimento das indenizações em espécie. Ainda este ano, os Tuxá de Rodelas encaminharam ao GERPI um abaixo-assinado reivindicando a ampliação da VMT (Verba de Manutenção Temporária) às famílias constituídas após o deslocamento do grupo.

Em reunião de 04 de fevereiro de 1999 os Tuxá estipulam uma data limite para que a CHESF, o GERPI e a FUNAI apresentasse uma solução definitiva para a aquisição da TI de Rodelas, caso contrário solicitariam ao MPF que ingressasse com uma “ação na justiça contra a CHESF e FUNAI, pedindo a justa reparação à comunidade Tuxá de Rodelas por todos prejuízos causados pela ação da primeira e a omissão da segunda até hoje sofridos” (BRASILEIRO, 1998).

Neste mesmo ano uma parte dos Tuxá, sem um estruturado diálogo com suas lideranças tradicionais, optaram pelo recebimento em espécie.

Já em 2001, dado aos entraves observados no processo dos Tuxá, O MPF ajuizou uma Ação Civil Pública contra a CHESF, requerendo como medida liminar a extensão da VMT às novas famílias e que a CHESF e a União Federal depositasse em Juízo os valores constantes do orçamento anual disponíveis para a realização de reassentamento dos Tuxá.



Figura 184: Uilton Tuxá, Coordenador da APOINME⁷⁰ (ROQUE, 2007).

Após a formalização do pedido pelo MPF para a condenação da CHESF e União Federal, os Tuxá solicitaram uma audiência com a Juíza Titular do processo, onde apresentaram as dificuldades vividas por esse povo desde a construção da Barragem. Em 2001 a Juíza determinou a extensão do pagamento da VMT às novas famílias. A partir da fala de Uilton Tuxá (2007), liderança jovem desse Povo e atual coordenador da APOINME, podemos ter uma noção dos novos passos dados nessa longa negociação dos Tuxá com a CHESF que completou 20 anos:

Estamos hoje, há vinte anos praticamente, lutando na justiça para reaver um novo território. Nesse período participamos de várias rodadas de negociação com a CHESF e agora em 2004 conseguimos amarrar um acordo judicial com a participação das lideranças indígenas Tuxá, que em função da Barragem está subdividida em três comunidades: Rodelas, Ibotirama, no Oeste da Bahia, e Inajá, em Pernambuco. Então nessa negociação ficou-se firmado que cada família Tuxá receberia uma compensação pelos danos causados pela barragem no valor de R\$ 115.000,00 (cento e quinze mil reais), o qual seria repassado em três parcelas, inclusive em dezembro de 2006. O ano passado, a CHESF cumpriu parte desse acordo. Ela já liberou uma parte dessa compensação. Foi um valor de R\$ 70.000,00 (setenta mil reais) por família, faltando uma última parcela no valor de R\$ 45.000,00 (quarenta e cinco mil) e, também, a continuidade da VMT, (Verba de Manutenção Temporária) para cada família que dependiam da agricultura e com a perda do nosso território não podemos mais fazer o cultivo de produtos

⁷⁰ Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

agrícolas para o auto-sustento. Então essa VMT será estendida até o ano de 2011, que é o prazo limite que a CHESF estabelece para garantir a aquisição de uma outra área para poder assentar o Povo Tuxá. Então estamos aguardando porque essa definição surgiu de um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), firmado em 2005, e estamos aguardando que a CHESF possa, finalmente, finalizar a aquisição do nosso território. Há também uma perspectiva que nós discordamos que é do repasse do recurso para que a FUNAI execute a aquisição da área. O povo Tuxá, em especial a comunidade de Rodelas, se recusa que seja a FUNAI a responsável pela compra do nosso território e que também tome posse desse recurso. A gente não acha correto, até porque não foi a FUNAI que inundou nosso território, foi a CHESF. Então a CHESF como principal responsável, ela que deve assumir a responsabilidade de comprar uma outra área para reassentar a nossa comunidade.

8.3. DEPOIS DAS ÁGUAS, LEVANTAR A ALDEIA

De alguma forma o processo de “levantamento da Aldeia Tuxá⁷¹”, estabeleceu fortes relações com o universo mítico-simbólico dos indígenas, ancorando-se, de forma estruturante, num “passado” histórico e numa ancestralidade comum, que também inclui as relações com os processos de incorporações de símbolos confeccionados pelos grupos pré-coloniais, a cultura material levantada em Itaparica, aos processos de identificação contemporâneo desse grupo.

Apesar de estabelecerem intensas relações com o catolicismo, são elementos fortes da identidade Tuxá, o “culto aos encantados”, “aos mestres”, aos “caboclos”, ao “gentio”, aos “santos”, ambos relacionados à uma imemorialidade tradicional franciscana, parte constitutiva do universo religioso desse povo indígena. A crença na imortalidade dos seus ancestrais, é um dos elementos mais fortes da identidade étnica Tuxá, cujas teias relacionam os grupos remanescentes, inclusive, aos “grupos pré-coloniais”.

Para os Tuxá, todos os seus antepassados indígenas, das várias tribos que viveram e passaram pela região onde estão suas terras tradicionais/imemoriais, encantaram-se e, hoje, retornam às aldeias para orientar o grupo. Podemos inferir, portanto, que para os indígenas os autores da cultura material levantada no São

⁷¹ Trata-se de um processo político-organizativo dos povos indígenas “emergentes”, pelo reconhecimento de suas identidades étnicas, seus territórios e demais direitos.

Francisco ainda estão ligados aos grupos remanescentes, pelo processo de encantamento⁷².

Em seus cultos sagrados ainda utilizam diversos objetos produzidos por grupos indígenas passados. É o caso, por exemplo, do uso de cachimbos e malacos de cerâmica, feita por grupos que os antecederam. Os “malacos” abaixo, cachimbo cuneiforme, alguns encontrados durante as escavações arqueológicas do período da construção da barragem de Itaparica, é usado em vários rituais sagrados por diferentes grupos na Aldeia. Segundo Cacique Bidu (2007): “nada de ruim fica quando a gente sopra o malaco ao contrário”. Trata-se de soprar a fumaça do tabaco com o forno na boca.



Figura 185: Malacos e Cachimbos Tuxá (MARQUES, 2006).

Essas práticas rituais do Povo Tuxá fortalecem sua identidade étnica e seus processos político-organizacionais e de afirmação territorial. Neste sentido, a dimensão simbólica e ritualística do Povo Tuxá são determinantes para o processo de compreensão da dinâmica identitária desse grupo indígena antes e depois do barramento de Itaparica.

Os territórios ocupados pelo povo Tuxá, a maioria inundados pela Barragem, também tinham/tem forte relação com os processos de afirmação identitária desse grupo. Podemos citar como exemplo a Ilha do Serrote, local que não foi totalmente inundado e que guarda relação com o universo mágico-religioso dos indígenas Tuxá na contemporaneidade.

⁷² Quase todas as etnias do São Francisco acreditam que os espíritos dos seus antepassados estão num mundo espiritual e podem retornar às aldeias e se comunicar através dos rituais sagrados desses povos.

Para eles a morada da Mãe D'água, uma das forças cultuadas pela Etnia, se encontra debaixo da ilha do Serrote. Segundo o mito Tuxá, enquanto a ilha do Serrote estiver de pé, o povo Tuxá permanecerá vivo (SALOMÃO, 2007).

8.4. PRÁTICAS RITUAIS DOS TUXÁ

Em linhas gerais, podemos dizer que as práticas rituais do Povo Tuxá estão sintetizadas da seguinte forma: O toré, o ritual dos ocultos ou particular, a Ceia e o Quartinho.

8.5. O TORÉ

Trata-se de uma manifestação celebrativa de caráter cultural e também religioso. Em muitas aldeias franciscanas o Toré é realizada como uma “dança circular”. Os Tuxá, porém, realizam esse ritual a partir de duas filas paralelas, como podemos ver na foto abaixo. Assim, como o “particular”, os Tuxá, antes da Barragem, sempre praticavam o Toré, de 15 em 15 dias, alternadamente com o particular, sempre aos sábados. A partir do toré fortaleciam sua identidade enquanto Povo Indígena, celebravam, brincavam. Hoje, entretanto, em virtude do processo de desorganização provocado pelas barragens, essa frequência não tem sido constante como antes.



Figura 186: Tuxá dançando o Toré. (ANDRÉA- 2006, MARQUES-2008).

Nosso Toré não é só uma dança, mas também um ritual religioso. Uma parte dele é de preparação espiritual para enfrentar uma situação conflituosa (UILTON TUXÁ, 2008).

No Toré tem um segmento do ritual onde os guerreiros masculinos ficam ao redor de um tacho da jurema e as mulheres dançando ao redor (SANDRO TUXÁ, 2008).

8.6. O RITUAL DOS OCULTOS

Realizado na Casa de Oração⁷³, também conhecido como “particular”, acontece de quinze em quinze dias entre os Tuxá, aos sábados. Inicia-se à meia-noite, terminando, geralmente, ao amanhecer do dia, podendo eventualmente se estender até mais tarde, ou mesmo durante dias seguidos (SALOMÃO, 2007).



Figura 187: Nova Casa de Orações dos Tuxá (MARQUES, 2008)

Neste ritual destaca-se a importância do malaco, por que a fumaça tem uma importância muito grande no nosso ritual. Usamos para isso o fumo com várias ervas como a umburana, alecrim, jatobá, amescla, entre outros (SANDRO TUXÁ, 2008).

Os ocultos é enramar, receber a força dos nossos antepassados índios antigos que voltam para orientar a aldeia (UILTON TUXÁ, 2008).

Durante o ritual os indígenas ingerem a jurema, uma bebida feita com a raiz e entrecasca da juremeira, planta sagrada para a maioria dos povos indígenas do Nordeste.

⁷³ Na ilha da Viúva, antes da inundação, a “Casa de Oração” tinha um formato circular, os esteios e os caibros de madeira, e eram cobertos, tanto as paredes como o teto com palha de coqueiro ou de outras palmeiras da região, o chão era a própria terra batida (SALOMÃO, 2007). Também é conhecida como Igreja Encantada.



Figura 188: Juremeira, árvore sagrada para os Tuxá (MARQUES, 2007).

8.7. A CEIA

Dentro da “ciência do índio”, a Ceia é um ritual muito pouco comentado. Está relacionada aos oferecimentos de alimentos para os encantados nos processos de agradecimento por graças alcançadas e pela realização de novas promessas.

8.8. O QUARTINHO

O “Quartinho” é um espaço “individualizado” das famílias Tuxá, construídos geralmente nas próprias casas e que serve como espaço de oração e culto aos “mestres encantados”.



Figura 189: Altar localizado num “Quartinho Tuxá” e Pilão de Pedra feito por grupos pré-coloniais (MARQUES, 2007).

Foi num desses espaços que pudemos perceber a presença de vários elementos da cultura material de grupos indígenas mais antigos, inclusive pré-coloniais, como pilões de pedra, malacos, cachimbos, cocares, arco, flecha, maracás, apitos, etc.

Nesses espaços, é forte a incorporação desses elementos “do passado”, nas tradições “presentes” relativos aos processos afirmativos identitários, territoriais e político-organizativos.

8.9. UNIVERSO SIMBÓLICO TUXÁ



Figura 190: Antiga Cachoeira de Itaparica (ACERVO PREF. DE PETROLÂNDIA)

O Universo simbólico do povo Tuxá é, essencialmente, constituído pelo culto aos encantados/mestres, santos, caboclos e gentios. Essa dimensão simbólica está intimamente relacionada às águas do São Francisco, particularmente as cachoeiras, morada dos encantados e de outras forças espirituais que fazem parte da cosmovisão dos Tuxá. Essas cachoeiras, assim como as ilhas, lugares sagrados para os indígenas, foram destruídas pelas barragens.

8.10. MESTRES

Os mestres podem estar relacionados tanto a índios “encantados”, lideranças espirituais, curandeiros e pajés, como indígenas ainda vivos que, de alguma forma, se relacionam com os encantados nos rituais.

Nessa dimensão dos “encantamentos”, os Tuxá incluem os seus ancestrais que viveram nos seus antigos territórios e estão enterrados nos cemitérios sagrados na região onde ficavam as antigas aldeias. É a partir dessa “simbolização” que os

Tuxá relacionam, ligam toda a cultura material produzida por seus antepassados com seus processos identitários e territoriais contemporâneos.

8.11. SANTOS

Os Tuxá consideram o mestre São João Batista como o “mito” fundador da Aldeia Tuxá de Rodelas, conhecido pelos indígenas como Mestre Cá Neném, um índio encantado. Além deste, os indígenas mantêm relação com diversos outros santos, alguns trazidos por missionários, outros pelos próprios indígenas, sendo incorporados nos seus processos mágico-religiosos.

8.12. O GENTIO

O Gentio faz parte dos cultos dos indígenas Tuxá de Rodelas. Como força espiritual pode espantar as forças negativas que envolvem os indígenas e a aldeia. Não há registro da ocorrência da manifestação do gentio entre outras etnias indígenas do São Francisco.

8.13. OS CABOCLOS

Os caboclos são entidades espirituais, indígenas encantados, que viveram nas antigas terras imemoriais das aldeias no São Francisco.

CAPÍTULO 9. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Medo de pensar o outro no tempo do nosso próprio pensamento.
MICHEL FOUCAULT.

Esta pesquisa, desenvolvida entre os anos de 2006 a 2008, analisou a relação entre a cultura material⁷⁴ e a etnicidade dos povos indígenas da Bacia do São Francisco, afetados e ameaçados com a construção de grandes barragens para a geração de energia elétrica e outros fins desenvolvimentistas.

De algum modo, as pesquisas arqueológicas dos salvamentos⁷⁵ antes das construções das barragens de Sobradinho, Itaparica e Xingó, evidenciaram grande quantidade de material lítico, cerâmico, faunístico, adornos, esqueletos, pinturas e gravuras rupestres, entre outros, de datações estimadas em mais de nove anos Antes do Presente⁷⁶ (MAX, 2005), produzidos pelos grupos pré-coloniais, nômades e sedentários, que viveram ou passaram pelo Vale Arcaico do São Francisco.

Parte dessa memória das populações autóctones da Bacia do São Francisco, já vinha sendo pesquisada desde o século XIX, como mostram os trabalhos do pesquisador dinamarquês Peter Lund. No início do século XX, na região da Cachoeira de Itaparica, Carlos Estevão (1937), descreveu a existência do Ossuário Indígena da Gruta do Padre.

Outros importantes indicadores dessa cultura material aparecem nas pesquisas arqueológicas desenvolvidas por Valentin Calderón (1977), Carlos Etchevarne (1993) Niède Guidon (2003), Celito Kesting (2003), André Prous (2003), Cleonice Vergne (2004), Gabriela Martin (2005), entre outros. Esta cultura material levantada nos permite inferir questões sobre os grupos humanos que se fixaram ou passaram pela bacia. Entretanto, parte deste material encontra-se disperso com um número significativo de peças fora do Brasil, a exemplo na Dinamarca, outras distribuídas em museus situados “longe” da Bacia do São Francisco, como o Museu de

⁷⁴ 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).

⁷⁵ Não conhecemos salvamentos arqueológicos das áreas inundadas pelas barragens de Três Marias e do Complexo Paulo Afonso. Entretanto, pesquisas anteriores às essas barragens, dão pistas da riqueza de ocorrência desses artefatos nas áreas inundadas.

⁷⁶ Antes de 1950, data referencial para a arqueologia em virtude da descoberta do método de datação Carbono 14.

Etnologia e Arqueologia da UFBA (MAE), Museu do Estado de Pernambuco, em Recife, o Museu de Etnologia e Arqueologia da USP, entre outros, excetuando-se o Museu de Arqueologia de Xingó (MAX), cujas peças ainda encontram-se no “pé” da barragem de Xingó. Tão preocupante quanto esta dispersão foi a quantidade de artefatos que foram inundados pelas barragens antes de serem conhecidos.

De alguma forma, esses processos de inundações dos territórios tradicionais solidificaram a linha da descontinuidade histórica que separa os grupos pré-coloniais dos povos indígenas contemporâneos do São Francisco, até o início do século XX, tidos como extintos, mas que hoje, após um complexo processo de “emergência étnica”, totalizam 32 povos, distribuídos em 38 territórios, somando mais de 80.000 indivíduos.

Se para uma parte significativa dos pesquisadores/as era consenso de que os grupos humanos que produziram essa vasta cultura material observada em toda a Bacia do São Francisco “foram extintos”, portanto, não estabelecem relações com os grupos “remanescentes”, também para uma parcela significativa dos povos indígenas, a exemplo dos Tuxá de Rodelas, atingidos pela barragem de Itaparica, essa cultura material foi produzida por “seus ancestrais”. A análise desta dicotomia foi o fio condutor desta tese.

A questão central dessa pesquisa é, portanto, a análise da forma como os povos indígenas percebem e representam essa cultura material pré-colonial do São Francisco nos seus processos identitários contemporâneos. Esta questão nasceu numa reunião com o Povo Tuxá⁷⁷, que reivindicava a devolução das “peças dos seus ancestrais” (ver documentário anexo), que tinham sido “levadas” na época da construção da Barragem de Itaparica.

⁷⁷ Por ser, entre os povos indígenas do São Francisco, um dos mais impactados pela construção da barragem de Itaparica e, de alguma forma, levantador da questão tratada nesta tese, foi o grupo escolhido como estudo de caso.

9.1. ABORDAGENS METODOLÓGICAS

Esta tese se fundamentou em princípios estruturados no campo da etnomedologia que pensa as populações humanas nas suas relações com o meio ambiente, suas dimensões simbólicas, modos de apropriação e uso dos territórios tradicionais, ancestralidade, costumes, enfim, nos seus complexos contextos culturais. Segundo Alain Coulon (1987):

A etnometodologia mostra que temos à nossa disposição a possibilidade de apreender de maneira adequada aquilo que fazemos para organizar a nossa existência social. Analisando as práticas ordinárias no aqui e agora sempre localizado das interações, ela vem somar-se a outras correntes mantidas à margem da sociologia oficial, em particular a sociologia de intervenção que leva também em conta o fato de todo o grupo social ser capaz de se compreender a si mesmo, comentar-se, analisar-se.

Formulada por Harold Garfinkel na década de 40 (HAGUETTE, 1987) esta perspectiva serviu-nos de aparato científico para analisarmos a organização do conhecimento dos povos indígenas sobre os processos de barramentos, destruição e dispersão da cultura material levantada nos salvamentos arqueológicos da Barragem de Sobradinho, Itaparica e Xingó. Segundo Haguette (1987, p. 49):

A etnometodologia estuda e analisa as atividades cotidianas dos membros de uma comunidade ou organização, procurando descobrir a forma como elas as tornam visíveis, racionais, ou seja, como elas as consideram válidas, uma vez que a reflexividade sobre o fenômeno é uma característica singular da ação. Os estudos sobre o enfoque da etnometodologia, conseqüentemente, são dirigidos para a tarefa de detectar como as atividades ordinárias dos indivíduos consistem de métodos para tornar analisáveis as ações práticas, as circunstâncias, o conhecimento baseado no senso comum sobre as estruturas sociais e o raciocínio sociológico prático, assim como de entender suas propriedades formais vistas “de dentro” dos ambientes como parte integrante do próprio ambiente.

A construção desta tese, foi também guiada por alguns questionamentos importantes para sua estruturação: a cultura material produzida pelas populações pré-coloniais do São Francisco, de pelo menos 9 mil anos atrás (VERGNE, 2004), possui alguma ligação com os grupos indígenas “remanescentes”? O que dizem os/as pesquisadores/as que realizam investigações na Bacia desde o início da década de 30 sobre esta cultura? O que pensam os povos indígenas contemporâneos sobre o assunto? O que é, onde está e para que serve a cultura material levantada na Bacia do São Francisco?

Algumas pesquisadoras brasileiras (SILVA, 2003; MARTIN, 2005), indicam que investigações desenvolvidas na área da arqueologia, antropologia, etnologia, particularmente no campo da cultura material dos povos nativos da região do São Francisco, dão-nos testemunhos de que não houve uma ruptura brusca nos processos culturais desses povos, nem na pré-história, nem no início do período da colonização. Prova disso são os grupos indígenas remanescentes em toda a Bacia do Velho Chico.

Outro dado importante é que, mesmo discordando de algumas evidências científicas que supõem a descontinuidade, os povos indígenas sentem-se ligados aos povos originários e evocam códigos da sua ancestralidade e de outros elementos dos seus processos de identificações para reafirmar que são descendentes dos grupos originários da Bacia do São Francisco. Parte dessa dimensão é mediada via alguns traços da cultura material pré-histórica, como propõe Barth (1998): “as características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes”.

Até aqui é importante lembrar que a natureza dessa pesquisa é multidisciplinar, bebendo em várias disciplinas científicas referências para explicar esses objetos e sujeitos analisados nesta tese: barragens, cultura material e povos indígenas “remanescentes” do São Francisco.

9.2. FONTES DOS DADOS

De início foram analisados diversos documentos produzidos sobre esta temática: relatórios de impactos socioambientais, teses, dissertações, monografias, artigos e outras fontes, destacando-se parte significativa da produção científica no campo da cultura material do Alto (PORUS, 2003), Médio (CALDERÓN, 1977; KESTERIN, 2003), Submédio (ESTEVÃO, 1937; CALDERÓN, 1977, ETCHEVARNE, 2002 MARTIN, 2005) e Baixo São Francisco (VERGNE, 2004). Estas fontes sintetizam a riqueza e importância da cultura material para o conhecimento dos grupos pré-históricos que habitaram a região do Vale Arcaico do Rio São Francisco.

Além dessa pesquisa bibliográfica foram analisados registros históricos e dados coletados nas entrevistas semi-estruturadas realizadas com os indígenas da Bacia do São Francisco (pajés, caciques e lideranças jovens), com os/as arqueólogos/as que desenvolveram trabalhos na Bacia: André Prous (2007), Celito Kerstering (2007), Cleonice Vernge (2006), Gabriela Martin (2006), Niède Guidon (2006), Carlos Etchevarne (2006), e antropólogos que trabalham com os povos indígenas “remanescentes”: Alfredo Wagner (2007), Aurélio Viana (2007) e José Laranjeiras Sampaio-Guga (2007), entre outros.

A partir da análise das produções bibliográficas dos/as arqueólogos/as, bem como de parte de suas entrevistas, foi possível construir um panorama geral sobre a cultura material levantada na Bacia do São Francisco, constante no capítulo intitulado “Notas Referenciais sobre a Arqueologia na Bacia do São Francisco” e inferir reflexões sobre a “relação” entre essa cultura material e os grupos indígenas remanescentes.

A análise das entrevistas com os antropólogos permitiu situar o complexo processo de “emergência étnica”, vivenciado em toda a Bacia do São Francisco, relacionando-o aos debates contemporâneos sobre os processos identitários e territoriais dos povos e comunidades tradicionais no Brasil.

A “espinha dorsal” dessa tese é, portanto, a análise dos discursos dos povos indígenas do São Francisco sobre a relação dessa cultura material levantada com suas identidades étnicas, particularmente do Povo Tuxá, tomado aqui como estudo de caso.

Um elemento transversal dessa pesquisa é a análise das conseqüências das grandes barragens sobre a destruição do patrimônio histórico-arqueológico dos grupos originários do São Francisco e dos processos identitários vivenciados pelos grupos indígenas “remanescentes” após as experiências de barramento ou ameaças de novas construções na contemporaneidade.

Esse modelo de análise expôs as dicotomias entre o “pensamento comum”, dos povos indígenas, e o “pensamento científico”, dos/as pesquisadores/as que

trabalham com cultura material e etnicidade no São Francisco, por vezes tão distantes e contraditórios, em outras, convergentes.

Dois instrumentos da etnopesquisa/etnociências⁷⁸ foram fundamentais na aproximação e realização dessa pesquisa com os povos indígenas do São Francisco: a observação participante⁷⁹ e a tradição oral. Quanto a esta última, nos anos em que foi desenvolvida esta pesquisa, 2006 a 2008, foi possível registrar um importante acervo em texto, fotos e vídeos sobre as sociedades e culturas desses povos.

Outro importante instrumento de coleta de dados utilizado neste tese foi a metodologia da construção de cartografias sociais com os povos indígenas. Esses instrumentos permitiram ter uma maior clareza dos processos territoriais e identitários desses grupos, particularmente no que se refere às dimensões dos conflitos (ver etnomapas anexos).

O envolvimento do Pesquisador com as causas indigenistas da Bacia do São Francisco, com as quais está relacionado há mais de cinco anos, tendo participando de vários momentos dos processos político-organizativos e jurídico-formais dessas entidades ao longo desse tempo, possibilitou o acesso a várias informações desses grupos, a exemplo da cultura material⁸⁰ usada pelos Tuxá de Rodelas em seus rituais sagrados, resquícios do período do salvamento arqueológico da Barragem de Itaparica.

As informações descritas por esses grupos tradicionais, em muito se contrapõem às evidências científicas oriundas de pesquisas que foram desenvolvidas em toda a Bacia. Entretanto, não é papel desta tese, legitimar ou desacreditar qualquer um destes conhecimentos, mas evidenciá-los, problematizá-los, discuti-los e, em alguma medida, mencionar suas consequências sobre os processos identitários,

⁷⁸ O estudo dos sistemas de conhecimento dos diversos povos e culturas; corrente norte-americana de estudos antropológicos e lingüísticos, produzidos principalmente nas décadas 1950-1970, cujo objeto é a descrição e análise formal das taxonomias, terminologias, léxicos e quaisquer outros conjuntos estruturados de conceitos, regras, etc., considerados como manifestações dos sistemas de pensamento e conhecimento de determinado povo (AURÉLIO, 2002).

⁷⁹ Foram feitas várias visitas de campo em algumas aldeias do São Francisco, sendo que o maior tempo da observação foi dedicado à Aldeia Tuxá, de Rodelas, entre os anos de 2006 e 2008.

⁸⁰ É importante observar que num primeiro momento não me foi permitido ter acesso a esse material. Só após consulta ao Pajé Armando, líder espiritual da Aldeia Tuxá, é que me foi permitido apenas fotografar as peças, sem tocá-las.

territoriais e político-organizativos desses grupos, inclusive no campo jurídico formal, a exemplo da emblemática questão do repatriamento da dispersa cultura material franciscana.

9.3. RECURSOS UTILIZADOS

Foram utilizados recursos fotográficos e audiovisuais para produção de material etnográfico dos grupos indígenas da Bacia do São Francisco, bem como para documentação das pesquisas arqueológicas e antropológicas que foram analisadas nesta tese. Como produtos desse trabalho destacam-se um documentário de 40 minutos intitulado “Cultura Material e Etnicidade Indígena na Bacia do São Francisco”, e um mapa georreferenciado, situando todos os povos indígenas da Bacia (32 povos) associados “à cascata de barragens” do Rio São Francisco, produzido em parceria com a equipe de georreferenciamento da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Estado da Bahia (SEMARH), da Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil (UFAM), do Centro de Arqueologia e Antropologia de Paulo Afonso (CAAPA) e do Núcleo de Estudos em Comunidades e Povos Tradicionais e Ações Socioambientais (NECTAS/UNEB).

9.4. TEORIAS E CATEGORIAS EXPLICATIVAS

Como referencial para análise das produções bibliográficas e entrevistas, tomou-se como base as seguintes categorias explicativas:

9.4.1. CONTEXTO CULTURAL

As teorias do contexto adquirem várias naturezas explicativas em relação ao objeto e métodos de análise das pesquisas científicas. Entretanto fica sempre evidente uma tentativa de explicação dos objetos/sujeitos na relação com seu meio, na maioria das vezes antropomorfizado. Segundo Silva (2003):

Como contexto entende-se a totalidade do meio, tanto natural como cultural, representado por uma rede de associações e contrastes, similitudes e diferenças, suficientemente criticadas e avaliadas, mediante um diálogo com os dados do objeto para se construir a interpretação dos seus significados.

Se pensarmos o contexto cultural ou a categoria de paisagem, como prefere alguns/as arqueólogos/as, no território do Opará⁸¹, Rio São Francisco, este espaço oferecia os aspectos não-culturais e a matéria-prima para a confecção dos vestígios artefatuais, ou seja, oferecia as condições para o estabelecimento das relações homem/mulher/meio entre os diversos grupos que ocuparam a Bacia Franciscana ao longo de milênios e que, dada a incessante observação da natureza, desenvolveram amplo conhecimento sobre seus nichos culturais. Segundo Silva (2003):

Ocupar um território para as sociedades ágrafas, significa institucionalizá-lo, torná-lo parte da vida do grupo; explorá-lo pressupõe regras a serem seguidas não só por todos os membros do grupo, como pelos demais componentes dos outros grupos que com eles compartilham esse espaço.

Assim, a análise dos contextos culturais dos grupos indígenas “remanescentes” do São Francisco foi uma marca determinante desta tese. Como pondera Geertz (1989):

A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade.

A análise desses contextos caminhou, lado a lado, com a forma pela qual estes grupos indígenas re-significam, no presente, traços da cultura de grupos humanos que os antecederam e que eles reconhecem como de seus ancestrais. Assim, a forma como eles interpretam a cultura material, objeto de análise desta pesquisa, é tomada como uma estratégia política estruturante dos seus processos identitários e na definição das suas territorialidades específicas (WAGNER, 2006). Ainda na perspectiva de Geertz (1989):

A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea.

OLIVEIRA (2004) reforça a importância de uma análise mais sistemática dos contextos inter-societários no qual se constituem os grupos étnicos, dando ênfase aos processos identitários e territoriais.

⁸¹ Rio-Mar, denominação dada por algumas etnias indígenas ao Rio São Francisco.

9.4.2. IDENTIDADE

É visível que a identidade no campo da arqueologia é evidenciada a partir dos vestígios materiais identificados e das relações que são estabelecidas com os contextos culturais.

Este estudo trabalhou com os registros das sociedades ágrafas e suas 'relações' com grupos humanos contemporâneos. Portanto, usou fontes da 'pré-história' e da 'história'. Outro importante dado de informação foi à tradição oral dos grupos indígenas remanescentes da Bacia do São Francisco, que ao serem analisadas dão-nos as primeiras noções sobre a identidade dos grupos indígenas que viveram e vivem nas margens e à margem do São Francisco há milênios.

A Aldeia Tuxá em Rodelas/BA foi analisada como parte do contexto onde foram identificados/retirados diversos vestígios culturais, após a construção da barragem de Itaparica. Essa possibilidade de também relacionar aspectos da identidade dos grupos indígenas, repousa nas problematizações levantadas por Leroi-Gourhan:

O contextualismo repousa no tratamento do ambiente como aspecto importante para a apreensão das estruturas arqueológicas, com um significado mais amplo que o de simples meio físico, e nos símbolos materiais mais duráveis, embora menos flexíveis e fáceis de decifrar, que na linguagem escrita ou falada da qual se desconhece o código. [...] O modo de viver, pensar e agir dos povos pré-históricos poderia ser apreendido com a decodificação da linguagem constituída pelos vestígios arqueológicos, como signos materiais de um código de comunicação. O arqueólogo no presente estabeleceria, então, uma comunicação com populações desaparecidas ao aprender o significado de seus artefatos, de suas escolhas, de seu comportamento. O instrumento a possibilitar a apreensão desses significados seria o controle da disposição dos vestígios materiais nos sítios, as relações entre suas similitudes e suas diferenças (*apud* SILVA, 2003).

Parte significativa da análise dos dados ancorou-se nas reflexões sobre algumas teorias da etnicidade e os modelos analíticos associados a esta abordagem. Objetivava-se refletir sobre “a chave interpretativa da chamada emergência de novas identidades” (OLIVEIRA, 2004).

9.4.3. CULTURA MATERIAL, DISCURSO, ARQUIVO E DESCONTINUIDADE

Antes é possível inferir que a abordagem arqueológica de Foucault (1972), no campo da epistemologia, faz uma leitura crítica das dimensões positivas e estruturantes das ciências, particularmente a historiografia e sua conseqüente noção de memória:

Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico (1972).

Segundo Foucault (1972) a história é para um determinado grupo social uma forma de dar sentido aos documentos por eles produzidos e dos quais eles não se separam. Entretanto, esta experiência não se materializa apenas em documentos capazes de sintetizar uma noção de memória dessa sociedade. A arqueologia de Foucault busca:

Definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem à regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar freqüentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento (FOUCAULT, 1972).

Desde quando foram iniciados, já nos idos dos anos 40, os estudos sobre a memória dos povos do São Francisco, guardavam em si a noção documental dessas identidades. Produzidos em contextos autoritários da história do Brasil, todo o saber elaborado limitava-se e, ainda limita-se, a um processo de sistematização/coleção de uma vasta cultura material com datação de pelo menos 9 mil anos AP (Antes do Presente). Entretanto, ao longo desses quase 50 anos, pouca atenção foi dada às análises discursivas por traz dessa produção científica sobre a memória dos povos originários do Rio São Francisco.

É importante salientar que não se trata de remendar pedaços para chegar a uma identidade originária. Como descreve Foucault (1972): “não é o retorno ao próprio segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto”. Um texto por trás de fragmentos e peças cerâmicas, técnicas de produção e de decoração, peças e fragmentos de pedras lascadas ou polidas, adornos corporais como:

colares, pulseiras, tembetás, brincos, prendedores de cabelos, entre outros, restos de fauna e flora, esqueletos, pinturas e gravuras rupestres etc, ou seja, o discurso por trás da cultura material da Bacia do São Francisco.

É nesse sentido, pelo fato da descrição arqueológica de Foucault se dirigir a práticas discursivas e não necessariamente a um acúmulo de documentos históricos, que esta análise pode se tornar um bom caminho para inferir reflexões sobre as identidades desses grupos, pouco discutidas nos documentos e nas produções que as descrevem. Enquanto a arqueologia clássica, de alguma forma, interessa-se pela linearidade e totalidade de informações sobre esses grupos humanos, a abordagem de Foucault induz-nos a pensar o que nesse campo é descontínuo e não linear, suas fendas e rupturas, uma resignificação simbólica.

A noção de uma reconstituição da identidade nacional brasileira passa, em algum grau, pelas impressões e sentidos deixados pelos grupos pretéritos que habitaram o território brasileiro, constatados na vasta cultura material encontrada em todo território nacional. Assim, os lugares e todo tipo de artefato produzido por grupos humanos são testemunhos de uma preciosa memória, um tipo particular de consciência histórica sobre as sociedades. Entretanto, longe de ser uma coisa em si, todo esse vasto campo da cultura material é, em sua essência, discurso. Segundo Foucault (1972):

O discurso é o caminho de uma contradição à outra: se dá lugar às que vemos, é que obedece à que oculta. Analisar o discurso é fazer com que desapareça e reapareçam as contradições; é mostrar o jogo que nele elas desempenham; é manifestar como ele pode exprimi-las, dar-lhes corpo, ou emprestar-lhes uma fugidia aparência.

Um exemplo para que possamos visualizar este campo da cultura material como discurso são as contraditórias análises a respeito da continuidade histórica dos grupos autóctones da Bacia do São Francisco. Já nos trabalhos de salvamento arqueológico, anterior às inundações dos territórios no processo de construção de grandes barragens para a geração de energia elétrica – Sobradinho, Itaparica e Xingó – fica explícita a contradição: alguns pesquisadores estabelecem a relação histórica entre grupos remanescentes e cultura material, enquanto outros não. Esta última perspectiva contrasta-se com a reivindicação dos povos indígenas do pertencimento, à sua cultura, de todo o material retirado do que denominam “seu

território sagrado e tradicional”. Como tratar, portanto, esses “documentos” senão como práticas discursivas?

Uma formação discursiva é antes um espaço de dissensões múltiplas; um conjunto de oposições diferentes cujos níveis e papéis devem ser descritos. A análise arqueológica revela o primado de uma contradição que tem seu modelo na afirmação e na negação simultânea de uma única e mesma proposição, mas não para nivelar todas as oposições em formas gerais de pensamento e pacificá-las à força por meio de um *a priori* coator (FOUCAULT, 1972).

A ciência da cultura material por excelência, a arqueologia, em geral percebida como ciência neutra, sem vinculações diretas com a política e o poder, tem produzido saberes sobre estes grupos, capazes de ratificar/reproduzir as estruturas de domínio/poder. O estudo sistemático do passado, não está isento das intencionais relações de poder. Como afirma Funari (2003):

Predominam com freqüência os interesses dos grupos dominantes mediados pela ação do Estado. Assim, por exemplo, a importância ideológica da arqueologia de Israel, bem como a grande participação de voluntários nas escavações e na preservação e exibição do material arqueológico, explica-se pela busca da identidade entre o atual Estado judeu e a antiga ocupação hebraica da Palestina.

A exploração e valorização dos territórios nacionais relacionam, intimamente, arqueologia, sociedade e os grupos que estão no poder (FUNARI, 2003). Um exemplo claro: o São Francisco sempre foi um rio que exerceu grande atração às populações humanas pretéritas. Suas planícies e platôs estão/estavam repletas de um número significativo de vestígios líticos, cerâmicos, orgânicos, pinturas e gravuras rupestres, entre outros. Entretanto, as formas pensadas para o aproveitamento do rio – plantação de monoculturas como a cana-de-açúcar, criação de gado, irrigação, mineração e produção de energia – fizeram desaparecer parte significativa dessa memória sob a égide de um monodiscurso: de promover o desenvolvimento!

Apesar das determinações legais e dos esforços dispensados por vários/as pesquisadores/as nos salvamentos arqueológicos das barragens de Sobradinho, Itaparica e Xingó, “pouco” restou para que pudesse esclarecer sobre o modo de vida, as tradições, costumes, relações com a natureza, sistemas sociais, rituais funerários, entre outros, desses grupos que “habitaram” desde a nascente à foz do São Francisco.

Este foi um modelo, uma opção política, um discurso, que se calcificou em toda a bacia do São Francisco. Se não bastasse, essa estratégia se repete na atualidade. Existem projetadas grandes barragens que ainda inundarão os territórios tradicionais indígenas, como os do Tumbalalá (BA) e Truká (PE); construção de usinas nucleares, além do grande impacto socioambiental que será promovido com a efetivação da transposição do São Francisco.

Para dimensionarmos a intensidade dos impactos, os barramentos de Sobradinho, Itaparica e Xingó, além de destruir boa parte da cultura material, expulsou mais de 150 mil pessoas de seus lugares, dentre as quais vários povos indígenas. Pouco serviu, para os indígenas, essa impagável e inapagável experiência!

Então, onde estão as leis? Onde reside o sentido e valor da cultura material das populações autóctones do Brasil? Por que a memória pré-histórica da bacia do São Francisco e a vida das populações ribeirinhas tornam-se tão “vazias”, em determinado grau, sem sentido, frente aos projetos desenvolvimentistas da Bacia? Qual discurso é estruturador desse modelo?

Retomando o debate discussivo, podemos afirmar que ‘os documentos’ não são, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastro: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. (FOUCAULT, 1972, p. 7). Pensá-los, problematizá-los, visualizar as práticas discursivas, pode contribuir para um novo processo de análise e de valorização dos grupos sociais inferiorizados pelos discursos e práticas hegemônicas de domínio existentes em toda a Bacia do São Francisco.

A arqueologia do saber, para Foucault, relativiza a noção de verdade, enfatiza a importância das análises das práticas discursivas e desenvolve a compreensão das ligações dos saberes, descaracterizando a natureza cientificista e reducionista das ciências hegemônicas. Em *Arqueologia do Saber* (1972), Foucault descreve um método histórico de análise que considera os discursos como saber e não como ciência em si; chama a atenção para a distinção entre os domínios científicos e os territórios arqueológicos:

Os territórios arqueológicos podem atravessar textos ‘literários’, ou ‘filosóficos’, bem como textos científicos. O saber não está investido somente em demonstrações, pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas [...] A prática discursiva não coincide com a elaboração científica a que pode dar lugar; o saber que ela forma não é nem o esboço rigoroso nem o subproduto cotidiano de uma ciência constituída. As ciências – pouco importa no momento a diferença entre os discursos que têm uma presunção ou um estatuto de cientificidade e os que não apresentam realmente seus critérios formais – aparecem no elemento de uma formação discursiva e tendo o saber como fundo.

É nesta dimensão política e da dinâmica discursiva que situamos a atual relação entre os saberes e a importância dada à cultura material na bacia do São Francisco. Buscamos também observar, em que medida a arqueologia relaciona-se com o poder dos discursos político-desenvolvimentistas, responsáveis pela violência e anulação da memória histórico-cultural do povo ribeirinho. Entusiasmamo-nos com Funari (2003) quando escreve:

A disciplina surgida originalmente em um contexto imperialista como “uma arma da opressão”, para usar uma expressão forte do arqueólogo peruano Luis Lumbreras, hoje mudou muito e tem servido para o pensamento crítico, para a diminuição das desigualdades e para o respeito à diversidade étnica e cultural. Se concordarmos com Lumbreras, podemos dizer que, hoje, a arqueologia pode ser uma arma de libertação.

Segundo Foucault (1972), “um saber é, também, um espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso”. A apropriação, ressignificação desses objetos nos discursos de determinados grupos étnicos pode provocar rupturas fundantes nas interpretações das ciências.

A cultura material à qual estamos nos referindo até agora, ao tempo em que pode ser classificada como coisa, como objeto, como documento, também pode ser pensada como acontecimento, como fato, como discurso. Recorremos à noção de arquivo em Foucault (1972) para pensar essa possibilidade:

Temos na densidade das práticas discursivas, sistemas que instauram enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de arquivo.

Neste sentido, Foucault afirma que o arquivo está no domínio das coisas ditas, cabendo à arqueologia analisá-lo.

A cultura material aqui analisada quando entendida como coisa fria, morta, objeto em si, pouco temos a relacionar com a noção de arqueologia em Foucault. Entretanto, pensá-la como discurso, nos permite evocar a necessária reflexão que merece a discussão contemporânea em torno da ampla e dispersa cultura material das populações ribeirinhas do São Francisco, historicamente afetadas com projetos de grandes barragens e outros produtos do pacote desenvolvimentista pensado para toda a Bacia. Segundo Foucault (1972, p.146):

Não entendo por este termo a soma de todos os textos que uma cultura guardou em seu poder, como documentos de seu próprio passado, ou como testemunho de sua identidade mantida; não entendo, tampouco, as instituições que, em determinada sociedade, permitem registrar e conservar os discursos de que se quer ter lembrança e manter a livre disposição. Trata-se antes, e ao contrário, do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível das performances verbais, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizaram particularmente o nível discursivo.

A evidenciação de uma outra noção de arquivo, particularmente, a que bebe na formulação de Foucault, nos permite quebrar a lógica que subjuga toda a cultura material das populações do São Francisco a um estado de coisa em si, sem pensá-la como um complexo sistema, dinâmico e descontínuo:

O arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem rupturas e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas; ele é o que faz com que não recuem no mesmo ritmo que o tempo, mas que as que brilham muito forte como as estrelas próximas venham até nós, na verdade de um longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas (FOUCAULT, 1972).

Hoje é imperativo que os discursos em torno da cultura material dos povos originários da Bacia do São Francisco possam dimensionar as conseqüências das suas afirmações e negações. Assim, os discursos construídos em torno da continuidade histórica, e sua impossível possibilidade de comprovação, choca-se com a demanda do pedido de repatriamento de alguns grupos indígenas remanescentes das peças levantadas nos salvamentos arqueológicos, a exemplo

dos Tuxá de Rodelas (BA), vítimas da Barragem de Itaparica, que ancoram-se numa noção de pertencimento de ordem simbólica e descontínua.

Nesse sentido, a aplicabilidade da abordagem arqueológica de Foucault pode ser usada para possibilitar uma análise a partir desses múltiplos e contraditórios discursos. Acredita-se, como bem afirmou Foucault, que não deve haver calcificações nas ciências, em seus discursos e conceitos:

A história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas a de seus diversos campos de constituição e de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração (FOUCAULT, 1972).

Entretanto, a noção de uma origem não deve ser, neste caso, pensada como a linha-mestra, dessa discussão. O foco, são as práticas discursivas, seus enunciados, a crítica a uma ciência capaz de anular sistemas de identificações em nome de projetos político-econômicos. Nesse sentido ratificamos o que pensou Foucault (1972, p. 14), pois:

É como se aí onde estivéssemos habituados a procurar as origens, a percorrer de volta, indefinidamente, a linha dos antecedentes, a reconstituir tradições, a seguir curvas evolutivas, a projetar teleologias, e a recorrer continuamente às metáforas da vida, experimentássemos uma repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e as dispersões, em desintegrar a forma tranqüilizadora do idêntico.

A ‘quebra’ é do que está como verdade científica ao longo de séculos de expulsão e violência: “não existem mais indígenas no São Francisco”, “não há relações entre grupo pré-coloniais e povos indígenas remanescentes”. Estas contraposições, espera-se, seja feita com a evidenciação de novos discursos, que supomos ser uma necessária ruptura:

A ruptura não é um tempo morto e indiferenciado, intercalaria – não mais que um instante – entre duas fases manifestas; não é o lapso sem duração que separaria duas épocas e desdobraria, de um lado e de outro de uma falha, dois tempos heterogêneos; é sempre, entre positivities definidas, uma descontinuidade especificada por certo número de transformações distintas. Desse modo, a análise dos cortes arqueológicos tem por propósito estabelecer, entre tantas modificações diversas, analogias e diferenças, hierarquias, complementaridades, coincidências e defasagens: em suma, descrever a dispersão das próprias descontinuidades (FOUCAULT, 1972).

9.4.4. O CONCEITO DE *ATINGIDO POR BARRAGEM*

As consequências derivadas da construção de grandes barragens no São Francisco, a exemplo da destruição da cultura material histórica e pré-histórica e o violento processo de expulsão de grupos tradicionais de seus territórios, como os diversos povos indígenas, foi objetivo central de análise dessa pesquisa. Esses fatos implicam pensar, também, em processos indenizatórios/compensatórios que, por sua vez, nos fazem mergulhar na complexa noção de “atingido por barragem”.

Vainer (2008) aponta-nos que essa noção mudou muito nos últimos trinta anos em virtude da *evolução sofrida pela própria noção de direito humano ao longo da história moderna*. Em seu artigo *Conceito de Atingido: Uma revisão do Debate*⁸² (2008), discute algumas concepções de atingidos: a concepção territorial-patrimonialista, a hídrica, a de agências multilaterais, de órgãos oficiais do setor elétrico, de movimentos sociais, entre outras.

Na dimensão *territorial-patrimonialista* Vainer (2008) enfoca que o atingido é pensado como o proprietário da terra a ser alagada, seguindo a tradição do direito patrimonial latifundiário⁸³ brasileiro e ignorando-se a dimensão dos impactos sociais e ambientais decorrentes das grandes barragens que passaram a ser considerados mediante a emergência, no Brasil, de uma legislação ambiental que estabeleceu como parâmetro autorizador dos empreendimentos a exigência do licenciamento ambiental, associado aos Estudos e Relatórios de Impactos Ambientais (EIA/RIMA). Esse fato modificou sobremaneira a noção de *atingido*.

Na *concepção hídrica* o atingido é pensado como o inundado, ou seja, como deslocado compulsório, reassentado involuntário. Essa concepção, segundo Vainer, é uma reelaboração da concepção territorial uma vez que considera, apenas, a área a ser tangenciada pelas obras da grande barragem.

⁸² In ROTHAMAN, Franklin Daniel. *Vidas Alagadas: Conflitos Socioambientais, Licenciamento e Barragens*. Viçosa, MG: ED. UFV, 2008.

⁸³ Nesta perspectiva o território atingido é pensado como a área que será inundada e a população atingida como os proprietários fundiários da área a ser inundada (VAINER, 2008).

Para as agências multilaterais, como a International Financial Corporation, o conceito dos atingidos não se refere apenas aos afetados pelas águas, mas aos **fisicamente ou economicamente deslocados pela intervenção** de um projeto:

O deslocamento pode ser físico ou econômico. Deslocamento físico é a realocação física das pessoas resultante da perda de abrigo, recursos produtivos ou de acesso a recursos produtivos (como terra, água e as florestas). O deslocamento econômico resulta de uma ação que interrompe ou elimina o acesso de pessoas a recursos produtivos sem realocação física das próprias pessoas (IFC, 2001).

O Banco Mundial nas suas políticas voltadas para apoio a projetos de grandes barragens, defende a inclusão dos não proprietários de terras em processos de reassentamentos, reparações/compensações/indenizações.

Populações indígenas, minorias étnicas, camponeses e outros grupos que possam ter direitos informais sobre a terra e outros recursos privados pelo projeto, devem ser providos com terra, infra-estrutura e outras compensações adequadas. A falta de título legal sobre a terra não pode ser utilizada como razão para negar a esses grupos compensação e reabilitação (WORLD BANK, 1999 in VAINER, 2008)

A noção apresentada pelo Banco Interamericano de desenvolvimento também amplia a noção de atingido quando se refere aos efeitos de ondulações dos empreendimentos:

Os impactos não só são limitados aos que são movidos fisicamente e são reassentados, mas também podem afetar a população anfitriã e ter um efeito de ondulação em uma área mais ampla como resultado da perda ou rompimento de oportunidades econômicas. A Administração de um reassentamento involuntário é complexa e não só requer consideração do número das pessoas afetadas, mas também da severidade das consequências (BID, 1994).

A Comissão Mundial de Barragens (CMB), constituída em 1997 pelo Banco Mundial, empresas, governos, movimentos sociais e organizações não-governamentais, para avaliar as barragens construídas no mundo, em seu Relatório de 2000, descreve sobre a noção de atingido/deslocado:

No caso de comunidades dependentes da terra e de recursos naturais, isso frequentemente resulta na perda de acesso aos meios tradicionais de vida, incluindo a agricultura, a pesca, a pecuária, extração vegetal, para falar de alguns (...). Assim, o termo atingido, refere-se às populações que enfrentam um ou outro tipo de deslocamento (WORLD COMMISSION ON DAMS, 2000).

Nos anos 80 no Brasil, com a “solidificação” da legislação ambiental, particularmente a obrigatoriedade do licenciamento, bem como pelas pressões exercidas pelos movimentos socioambientais nacionais e internacionais, e

populações atingidas por barragens, o setor elétrico brasileiro passa por várias transformações, “modificando”, também, sua concepção de atingido. No II Plano Diretor de Meio Ambiente (PDMA), sobre os projetos de barragens descreve: “constitui um processo complexo de mudanças sociais que implica, além de movimentação de população, alterações na organização cultural, social, econômica e territorial” (ELETROBRÁS, 1992).

Percebemos quão complexa é a noção da categoria de atingido por barragens. Quando o grupo a ser discutido são povos indígenas essa noção torna-se mais complexa pois, associado à legislação que trata da construção de grandes barragens e dos impactos decorrentes desses empreendimentos, temos uma “rígida” legislação nacional (CF 1988) e internacional (Convenção 169 OIT) que trata das alterações nas terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas.

Os resultados desta tese mostram que todo esse aparato legal de proteção aos direitos dos atingidos/povos indígenas tem sido visivelmente desrespeitados, a exemplo da violação estabelecida pela construção de novas barragens (Pedra Branca, Riacho Seco, Areias) e dos canais do projeto de transposição (eixos leste e norte) em territórios indígenas dos Povos Truká, Tumbalalá, Anaçé, Pipipã, Kambiwá, diretamente atingidos, e dos Tuxá, Pankararu, Xocó e Kariri-Xocó, “indiretamente” atingidos, como podem ser observados nos etnomapas anexos, do relatório⁸⁴ que trata da violação da Convenção 169 no Brasil.

⁸⁴ A partir de uma parceria entre APOINME, NECTAS/UNEB, CPP e AATR, em 2008, foi produzido um relatório para OFXAM sobre a violação da Convenção 169 no Brasil a partir da análise do projeto de transposição do rio São Francisco.

CAPÍTULO 10. CONSIDERAÇÕES FINAIS



Figura 191: Indígenas na Ocupação da Barragem de Xingo (MARQUES, 2008)

Toda a Bacia do São Francisco é um contínuo território de ocupação tradicional por grupos humanos nômades e sedentários de datações superiores a 9 mil anos atrás e, ainda hoje, concentra uma grande quantidade de povos e comunidades tradicionais, entre os quais mais de 32 povos indígenas, distribuídos em mais de 38 territórios ao longo do seu curso.

É também *locus* da maior quantidade de grandes barragens do Brasil (Três Marias, Sobradinho, Complexo Paulo Afonso I, II, III e IV, Itaparica, Moxotó e Xingó), e uma das maiores do mundo, cujos impactos socioambientais são incalculáveis, impagáveis e inapagáveis. Entretanto, são, exatamente, esses grupos tradicionais, os maiores prejudicados pelo modelo desenvolvimentista-exclusor implementado em todo o Rio São Francisco, da nascente, na Serra da Canastra à sua Foz, entre os Estados de Sergipe e Alagoas.

Numa primeira investigação a respeito dos impactos das barragens sobre os povos tradicionais ribeirinhos (MARQUES, 2005, 2006) foi identificado que, entre as consequências dessas ações sobre esse território de ocupação tradicional, sagrado para os indígenas, o apagamento da memória dos grupos pré-coloniais (cemitérios, pinturas e gravuras rupestres, material cerâmico, lítico, etc), se processou numa velocidade assustadora. Todo esse material foi tratado com um

descaso inconcebível, quando a compreensão da memória do povo brasileiro passa pela análise dessa cultura material, em boa parte, destruída com a construção das barragens.

Esse dado tornou-se determinante para esta tese quando, no dia 28 de agosto de 2004 os indígenas Tuxá de Rodelas, encaminharam à Universidade do Estado da Bahia (UNEB), uma carta solicitando “apoio no processo de repatriamento de todo o material arqueológico encontrado no município de Rodelas, durante os trabalhos de escavação feitos às vésperas do enchimento do lago de Itaparica” (anexo).

Foi então que se tornou imperativo uma primeira avaliação sobre os estudos já realizados na Bacia do São Francisco, decorrentes de vários salvamentos arqueológicos e estudos antropológicos anteriores às construções das Barragens. Além de analisar teses, dissertações e artigos científicos foi feita várias entrevistas semi-estruturadas com arqueólogos e antropólogos que trabalharam nessas pesquisas: Carlos Etchevarne (2005), Niède Guidon (2006), Gabriela Martin (2006), André Prous (2007), Cleonice Vergne (2007), Celito Kesting (2007), e os antropólogos José Laranjeiras (2007), Alfredo Wagner (2007) e Aurélio Viana (2007). O produto dessa etapa foi a sinalização da densidade e riqueza da cultura material pré-histórica e histórica, existente em toda a Bacia do São Francisco, hoje dispersa pelo Brasil e diferentes países e, ainda, a grande concentração de grupos indígenas remanescentes em toda a Bacia do São Francisco (32 povos “emergentes”, resistentes), continuamente ameaçados pela construção de novas barragens e outros grandes projetos como o da transposição do Rio São Francisco que destruirá diversos territórios indígenas, a exemplo dos Truká e Tumbalalá, localizados em Cabrobó e Curaçá, respectivamente.

Toda a cultura material produzida na Bacia do São Francisco por diferentes grupos humanos ha, pelo menos, 9 mil anos AP (Antes do Presente), resultado dos projetos de salvamento arqueológico após as construções das barragens, hoje se encontra em coleções dispersas, não havendo ainda uma tentativa de junção desse patrimônio dos povos originários do Brasil. Aliás, ainda sabemos muito pouco sobre a cultura material pré-colonial do São Francisco, sendo objeto de conhecimento de pouquíssimos/as pesquisadores/as nacionais e internacionais.

Boa parte, depositado em bancos de teses de universidades brasileiras e de outros países.

Essa dispersão impossibilita, a nós brasileiros e brasileiras, compreendermos e discutirmos, lucidamente, os percursos históricos e pré-históricos de nossos processos identitários, sobretudo dos povos indígenas remanescentes na Bacia do São Francisco que reconhecem esses achados como pertencentes aos seus ancestrais, chocando-se com discursos no campo de algumas disciplinas científicas como a arqueologia que se guia por uma “linearidade pré-histórica e histórica”. Esse “ponto de tensão” tem desdobramentos no campo identitário e jurídico-formal, sobretudo, na discussão do processo de repatriamento dessas peças.

Como podemos observar, inclusive nas defesas de alguns pesquisadores, é importante que, de forma responsável, seja efetivado o repatriamento da cultura material retiradas de locais onde haviam grupos indígenas remanescentes, como no caso dos Tuxá de Rodelas, tornando-os partícipes de um processo de reinterpretação, ressignificação desses vestígios materiais. A construção de museus e centros de pesquisas locais, que associe a cultura material a seus contextos etnoarqueológicos, pode ser um bom começo nesse conturbado processo de destruição do patrimônio histórico-arqueológico e de expulsão de pessoas das margens do São Francisco, sobretudo os povos indígenas, após a construção de grandes hidrelétricas.

Em síntese, podemos inferir que todos os povos indígenas, direta ou indiretamente, foram afetados com as construções das barragens. A água para esses grupos, além de ser um bem natural, é pensada como morada das forças espirituais que cultuam, que estruturam sua cosmovisão, seus processos identitários cotidiano. As agressões sofridas pelo Rio, é também uma ameaça à esse processo de reprodução física, cultural, social e simbólica dos grupos indígenas franciscanos “remanescentes”. A destruição das cachoeiras e quedas d’água de Sobradinho, Itaparica, Paulo Afonso e Xingó, por exemplo, é interpretado pelos indígenas como “a destruição das moradas das forças dos encantados” (SANDRO TUXÁ, 2006).

Comentando esse fato, Arruti (2004), analisando os processos identitários do Povo Pankararu, diz que: “o dilema mais dramático do ponto de vista da identidade étnica é o fato desse sistema está ameaçado em sua reprodução”, como pode ser observado na fala de um dos indígenas:

A cachoeira era um lugar sagrado onde nós ouvía gritos de índio, cantoria de índio, berros, gritos. O encanto acabo porque o governo qué assim né [...] Eu acho que se o governo quizesse acaba com os índios dentro de 24 horas ele acabava. Ele não acaba por causa dos direitos humano, por causa dos direito mundial do índio e do ser humano, porque senão já tinha acabado [...]. Olha, essa cachoeira, quando ela zuava, tava perto dela chove ou de um índio viaja. E a cachoeira não zuou mais, chove quando qué [...] Acabou-se o encanto dela. Então esse era todo o lugar sagrado que a gente pediu pra preserva, mas. É a força maior combatendo a menor... Era uma grande cachoeira, de um grande rio, que a gente ouvia os cantos, das tribos indígena, vários cantos de tribos indígenas cantando junto que nem numa festa. Mas hoje em dia não se vê mais nada... Aquele encanto acabo (JOÃO DE PÁSCOA, in ARRUTI, 2004).

Se não bastasse tamanha violência cometida com as construções dessas barragens contra os povos indígenas remanescentes e todos os outros povos e comunidades tradicionais das áreas alagadas, após séculos de um processo colonizador etnocida e escravizador, estão planejados novos projetos que incluem, ainda, construção de várias outras grandes barragens, a exemplo de Riacho Seco, Pedra Branca, Areias, Pão de Açúcar, projeto de transposição, usinas nucleares, entre outros, que afetarão, diretamente, os povos indígenas da Bacia do São Francisco.

Esta tese ocupou-se de analisar a forma como esses grupos de “remanescentes indígenas”, particularmente o Povo Tuxá de Rodelas, pensam a cultura material levantada nos salvamentos arqueológicos e a incorpora nos seus processos identitários contemporâneos. É importante reafirmar que, de alguma forma, as pesquisas arqueológicas desenvolvidas na Bacia do São Francisco, não tem se ocupado de investigar as “ligações” entre a cultura material pré-colonial e os grupos indígenas remanescentes, pois, como pode ser observado no corpo dessa tese, trata-se, para alguns pesquisadores, de uma continuidade difícil de ser analisada. Não foi, porém, pretensão dessa tese mergulhar nessa história “cortada”, também, pelas grandes barragens, mas analisar como os grupos indígenas incorporam esses elementos da cultura material pré-colonial nos seus processos contemporâneos de afirmação das suas identidades e dos seus

territórios. Esta análise foi mobilizada pela iniciativa dos Tuxá que reivindicam o retorno das peças do salvamento arqueológico para o seu território.

Como podemos observar, a partir da análise estabelecida nessa tese, a cultura material levantada nos salvamentos arqueológicos e em muitos outros estudos de natureza antropológica, paleontológica e ecológica, encontra-se dispersa, inclusive, boa parte dela está em museus e centros de pesquisas fora do País.

No Brasil, mesmo no caso de salvamentos “do mesmo território”, como foi o caso de Itaparica (lado da Bahia e lado de Pernambuco), as peças encontram-se em lugares bastante diversificados, a exemplo do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA e no Museu do Estado de Pernambuco, no Laboratório de Arqueologia da UFPE, não tendo havido, ainda, uma interlocução mais sistemática sobre os saberes produzidos com a catalogação e interpretação dessa cultura material.

Assim, se algum dia, concretamente, interessar ao nosso País, o conhecimento da nossa “identidade originária”, precisamos juntar essas peças, desenvolver pesquisas capazes de elucidar suas relações e inferir interpretações, a partir delas, do contexto cultural, ecológico e simbólico dos grupos humanos que nos antecederam e suas relações com os grupos contemporâneos.

O pouco que ficou nos territórios onde foram realizados os salvamentos, deve-se à ação de moradores locais e dos próprios indígenas (Tuxá) que, como descrevem, “quando percebemos que iam levar tudo, escondemos algumas peças” (SOCORRO TUXÀ, 2006). Essas peças foram incorporadas aos seus rituais sagrados praticados na Aldeia.

Apesar de estar no acordo firmando com a CHESF, a construção de um “centro de memória” com as peças do salvamento arqueológico de Itaparica, nunca foi efetivada. Ao contrário, grandes blocos de gravuras rupestres retirados para este espaço, colocados atrás de uma casa na nova Rodelas e abandonado depois, hoje virou blocos de pedra para a construção de um muro, tamanho o descaso com essa memória dos grupos pré-coloniais franciscanos.



Figura 192: Sandro Tuxá reunindo os pedaços do bloco de gravura rupestre de Itaparica e em Visita A Antiga Aldeia Inundada (MARQUES, 2007).

Exceção se faz ao trabalho desenvolvido pela equipe do Museu de Arqueologia de Xingó (MAX), cujas peças retiradas do Salvamento da área inundada pela Barragem, encontram-se nas margens da Barragem em Canindé do São Francisco.

O pedido de repatriamento dos Tuxá mexe com estruturas silenciadas das pesquisas científicas e das políticas públicas governamentais. Passado quase vinte anos da sua realização, não se observa movimentos concretos para devolver à comunidade, parte dessa cultura material que eles interpretam como pertencendo aos seus ancestrais e que tem um sentido bastante diferenciado do que comumente “percebemos” nos museus e laboratórios de centros de pesquisas.

Esse pedido é uma legítima mobilização política que deve ser levada à frente nos debates acadêmicos e jurídico-formais. Trata-se de uma posição étnico-político-organizativa frente aos processos de afirmação das identidades coletivas na contemporaneidade. Como afirma o antropólogo Alfredo Wagner (2006):

Está-se diante da fabricação de novas unidades discursivas que substanciam e diversificam o significado das “terras tradicionalmente ocupadas”, além de refletirem as mobilizações políticas mais recentes, chamando a atenção para os sujeitos da ação e suas formas organizativas.

É urgente, portanto, que possamos pensar o “retorno” dessa dispersa memória para o território da Bacia do São Francisco, motivada por políticas públicas sérias, cujo o objetivo maior deva ser a contribuição desse processo na compreensão da identidade do povo brasileiro e no fortalecimento dos processos afirmativos das identidades coletivas dos grupos étnicos que vivem na Bacia do rio São Francisco,

particularmente os povos indígenas. Neste sentido apela-se para que a arqueologia indígena possa imergir mais nos diálogos entre as fronteiras étnicas e nacionais e que tenha a cultura material como um suporte para se pensar esta complexa relação. Schiavetto (2005) ratifica:

A arqueologia indígena seria um apêndice dos [estudos etnográficos], pois a materialidade de suas fontes forneceria uma prova inequívoca de identidade indígena primordial... Há a necessidade de se construir uma arqueologia indígena que seja relevante para as pessoas que vivem atualmente na região a ser estudada. Tal objetivo pode ser posto em prática no plano discursivo, sobretudo manifestando as interações ocorridas no passado da região e de nosso país como um todo, que culminaram em nossa peculiar configuração nacional.

O povo Tuxá, que ha vinte anos luta pelo direito a seus territórios e, associados a esse processo, reafirma a sua identidade étnica, incorporou nos seus processos de luta a demanda pela cultura material levantada durante o salvamento de Itaparica. Assim, a identificam como parte importante da sua identidade como Povo Indígena atualmente. Oliveira (2004) interpreta essa motivação afirmando que: “a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo reforça. É a resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”.

11. BIBLIOGRAFIA

AB'SABER, A. N. **O Homem dos Terraços de Xingo**. Docuemtno 06, UFS/PAX/PETROBRÁS/CHESF, 1997.

ALDEIA XACRIABÁ. **O Povo Xacriabá e a Luta em Defesa do Rio São Francisco**. Glória/Plenária Indígena do CBHSF, 2007. (folheto).

ALDÉ, Lorenzo. **Etnia pra que te quero**. In Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 2, no. 18, março de 2007: *Minoria: ser ou não ser?* Rio de Janeiro: Gráfico Ediouro, 2007.

ALMEIDA, Afredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres” faxinais e fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus/AM: PPGSCA-UFAM, 2006.

_____. **Conhecimento Tradicional e Biodiversidade: Normas Vigentes e Propostas**. Manaus: UFAM, 2008.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais pankararu**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. Dissertação de Mestrado.

_____. **Mocambo: Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru/SP: EDUSC, 2006.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e Suas Fronteiras**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BELTRÃO, Maria. Disponível em: <<http://www.mariabeltrao.com.br/>>. Acesso em: 11.fev.2007.

BRASIL. Lei nº 9.795 de 27 de abril de 1999. **Dispõe sobre a educação ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá Outras Providências**.

_____. **Dossiê 500 Anos: Rio São Francisco**. Brasília: Câmara dos Deputados, Coord. de Publicações, 2002.

BRASILEIRO. Sheila. **O Processo de Reassentamento do Povo Tuxá**. In Relatório de Eleição da Área a ser Destinada aos Índios Tuxá de Rodelas pela

CHESF. Salvador, Agosto de 1998.

BUENO, Eduardo. **Brasil: Uma História – A Incrível Saga de um País**. São Paulo: Ática, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CALDERON, Valentin (1967). **Notícia Preliminar Sobre as Seqüências Arqueológicas do Médio São Francisco e da Chapada Diamantina, Estado da Bahia**. Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas - PRONAPA, 1. Resultados preliminares do Primeiro Ano, 1965-1966. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 107-120, il.

_____. (1969). **Nota Prévia Sobre Arqueologia das Regiões Central e Sudeste do Estado da Bahia**. Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas - PRONAPA, 2. Resultados preliminares do Segundo Ano, 1966-1967. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 135-152, il.

CALDERÓN, Valentin; ATAIDE, Yara; DÓREA, Ivan. **Relatório das Atividades de Campo Realizadas pelo “Projeto Sobradinho de Salvamento Arqueológico”**. Bahia: CHESF, 1977.

CARVALHO, Fernando Lins de. **Revisitando sítios de registros gráfico: uma leitura antropológica**. Aracaju: UFS, 2003.

_____. **A pré-história sergipana**. Aracaju: UFS, 2003.

CIMI. Disponível em: <http://www.cimi.org.br>. Acesso em 10/03/2008.

COSTA, Hércules Correia da. **As Ocupações Humanas Pré-históricas no Médio e Baixo São Francisco**. São Cristóvão: UFS, 2004. Monografia de Graduação, 147 p.

CONVENÇÃO N.º. 169 DA OIT DE 01/06/1989 DENOMINADA: **CONVENÇÃO RELATIVA AOS POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS EM PAÍSES INDEPENDENTES**, em vigor em 5 de setembro de 1991. Aprovada pelo Congresso Nacional em 25/08/1993.

COULON, Alain. **Etnometodologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

CHESF. **Projeto Sobradinho-Reconhecimento do Impacto Ambiental. Sobradinho**, 1974.

DARWIN, C. **The Origen of Espécies**. London: John Murray, 1859.

DANTAS, Vladimir José; LIMA, Tânia Andrade. **Pausa para um Banquete: Análise de Marcas de Uso em Vasilhames Cerâmicos Pré-históricos do Sítio Justino, Candindé do São Francisco, Sergipe**. Aracaju: MAX, 2006.

DAOU, Ana Maria Lima. **Políticas de estado e organização social camponesa: a barragem de Sobradinho**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 1988. Dissertação de Mestrado.

DIEGUES, A. C. **Pescadores, Camponeses e Trabalhadores do Mar**. São Paulo: Ática, 1983.

D. PEDRO II. **Diário de Viagem ao Norte do Brasil**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959

ELETROBRÁS. **Plano Diretor para Proteção e Melhoria do Meio Ambiente nas Obras e Serviços do Setor Elétrico**. ELETROBRÁS, Diretoria de Planejamento e Engenharia, Departamento de Recursos Energéticos, novembro de 1986, datilografado.

_____. **II Plano Diretor de Meio Ambiente – PDMA**, 1992.

ESTEVÃO, Carlos. **O ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do nordeste**. Recife, 1937.

ETCHEVARNE, Carlos. **A Ocupação Humana do Nordeste Brasileiro Antes da Colonização Portuguesa**. In: Revista USP/Coordenação de Comunicação Social. USP, n 1 (mar/mai.1989).São Paulo:Editora USP, 1989

_____. **Sítios dunares: contribuição à arqueologia do sub-médio São Francisco**. São Paulo: USP, 1991. Dissertação de Mestrado.

_____. **Ambiente e ocupação humana em uma região do sub-médio São Francisco**. In: Revista Clio Arqueológica, n. 15, V.1, ano 2002. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2002.

_____. **Seminário arte rupestre no nordeste do Brasil: pesquisa, preservação e gestão de sítios arqueológicos de pinturas e gravuras rupestres.** Salvador: UFBA, 2005.

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

FOUCALT, Michel. **Arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, revisão de Lígia Vassalo. Petrópolis: Vozes, Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1972.

_____. **A história da loucura.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **As palavras e as coisas.** São Paulo: Martins Fontes, 1981.

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia.** São Paulo: Contexto, 2003.

GASPAR, Madu. **A arte rupestre no Brasil.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

GERMANI, Guiomar Inez. **Expropriados Terra e Água: o Conflito de Itapipu.** Salvador: EDUFBA, 2003.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Atikum: os Umãs e o Povoamento da Serra -** Universidade Federal da Paraíba, 1998. Disponível em: <<http://www.isa.org.br/pib/epi/atikum/hills.shtm>>. Acesso em 25.nov.2007.

GUIDON, Niéde. **Arqueologia da Região do Parque Nacional da Serra da Capivara – Sudeste do Piauí.** Disponível em www.comciencia.br. Acesso em: 17/10/2004.

HOBSBAWM, Eric. **A Invenção das Tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997

HOHENTHAL, William D. **As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco.** In: Revista do Museu Paulista, N.S., Vol XII, São Paulo, 1960.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais.** Belo Horizonte: ED. UFMG, 2003.

ÍNDIOS XUXURU. Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br>. Acesso em: 10.nov.2007.

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE PERNAMBUCO. **As comunidades indígenas de Pernambuco.** Recife: Condepe, 1981. p. 44 a 47.

ISA. **Povos Indígenas do Brasil – 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

INTERNACTIONAL FINANCIAL COPORATION. **Resettlement Handbook,** 2001.

IPARAJ. **Relatório da Primeira Etapa de Trabalho Contrato ECE-568/89 ELETROBRÁS.** Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio de Janeiro – IPARJ. Rio de Janeiro:1989.

CLIFFORD, James. **Routes, Traves and Trasnlation in the late Twentieth Century.** Cambridge/london: Harvard University Press, 1997.

JONES, Siân. **Categorias Históricas e a Práxis da Identidade: a Interpretação da Etnicidade na Arqueologia Histórica.** In FUNARI, Pedro Paulo Abreu (Org.). **Identidades, Discurso e Poder: Estudos da Arqueologia Contemporânea.** São Paulo: Annablume; FAPESP, 2005.

JORGE, Marcos; PROUS, André; RIBEIRO, Loredana. **Brasil rupestre: arte pré-histórica brasileira**. Curitiba: Zecrane Livros, 2007.

KIPNIS, Renato. **A Colonização da América do Sul**. disponível em: www.comciencia.br. Acesso em: 17/10/2004.

LABURTHE-TOIRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia Antropologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, S.I., Tomo V, da Bahia ao Nordeste, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, Livraria Portugália. Lisboa, 1945.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas/SP: Papirus, 1989.

LOVELOCK, James. **A Vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Ed. Intrínseca, 2006.

LUNA, Suely Critina Albuquerque. **As Populações Ceramistas Pré-Históricas do Baixo São Francisco – Brasil**. Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Recife, 2001. Tese de Doutorado, 297 p.

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens. **Hidroelétricas no Rio Madeira: Energia Para Quê e Para Quem?** Rondônia, 2007.

MARIUZZO, Patrícia. **Pré-história da Terra Brasilis**. Disponível em: www.sciam.com.br. Acesso em: 17.out.2004.

MARQUES, Juracy (Org.). **Ecologias de Homens e Mulheres do Semi-Árido**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2005.

_____. **Ecologias do São Francisco**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2006.

_____. **Frei Luiz: Um Dom da Natureza** – Memórias Afetivas do seu Jejum em Sobradinho. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2008.

MARQUES, Juracy. TOMAZ, Alzeni; BARROS, Juliana. **Relatório-Denúncia: Povos Indígenas do Nordeste Impactados com a Transposição do rio São Francisco**. Paulo Afonso: Fonte Viva, 2008.

MARTIN-COSTA, Ana Luiza Borralho. **Uma Retirada Insólita: A Representação Camponesa sobre a Formação do Lago de Sobradinho**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 1989. Dissertação de Mestrado.

MARTIN, Gabriela. **Salvamento Arqueológico de Xingó**. Relatório Final. Aracaju: SECORE, 2002. p. 136.

_____. **Pré-História do Nordeste do Brasil**. Recife: Editora da UFPE, 1996.

MAX. **Sítios de Registros Gráficos de Lagoa das Pedras, Malhada Grande e Mundo Novo**. Aracaju: Editora da UFS, 2000.

_____. **Salvamento Arqueológico de Xingo** – Relatório Final. Aracaju: 2002.

_____. **Anais do 3º. Workshop Arqueológico de Xingó**. 2004

_____. **CANINDÉ** – Revista do Museu de Arqueologia de Xingo, N. 4, dez/2004.

MELLO, Adilson Cavalheiro; SILVA, Railda Nascimento; FORGAÇA, Emílio. **Sonhos de Pedra: Um Estudo de Cadeias Operatórias de Xingo**. Aracaju: MAX, 2007.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Convenção Sobre Diversidade Biológica: Conferência para Adoção do texto Acordado da CDB – Ato Final de Nairobi**. Brasília: MMA/SBF, 2000.

_____. **Saberes Tradicionais e Biodiversidade no Brasil**/Organizado por Antônio Carlos Diegues e Rinaldo S. V. Arruda. Brasília: MMA. São Paulo: USP, 2001.

_____. **Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC: lei no. 9.985, de 18 de julho de 2000**; decreto no. 4.340, de 22 de agosto de 2002. Brasília: MMA/SBF, 2004.

NASSER, Nássaro Antônio de Souza. **Economia Tuxá**. UFBA, 1975, mimeo.

NEVES, Walter Alves; PILÓ, Luís Betoven. **O Povo de Luzia: Em Busca dos Primeiros Americanos**. São Paulo: Globo, 2008.

OLIVEIRA, Cláudia (Org.). **Grupos Pré-Históricos do Sítio Jerimum. Região de Xingocanindé do São Francisco, SE**. Aracajú: MAX, 2005.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Cultura Material e Identidade étnica na Arqueologia Brasileira**. Dourados: UFGD, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Brasileiro**. Rio de Janeiro: LACED, 2004.

PIERSON, Donald. **O Homem do Vale do São Francisco**. 3 Vol, Suvale, Rio de Janeiro:1955.

PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Editora da UNB, 1992.

_____. **Arte Rupestre Brasileira: Uma Tentativa de Classificação**. In: Revista de Pré-História. São Paulo: Instituto de Pré-História da USP, 1989.

_____. **O Brasil Antes dos Brasileiros: A Pré-História do Nosso País**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

_____. **Pré-História da Terra Brasilis**. Rio de Janeiro:UFRJ, 1999.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PROUS, André; BAETA, Alenice; RUBBIOLI, Ezio. **O Patrimônio Arqueológico da Região de Matozinhos: Conhecer para Proteger**. Belo Horizonte: Ed. do Autor, 2003.

RAHTZ, Philip. **Convite à Arqueologia**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1989.

REGO, Murilo Leão. **Dilemas da Questão Agrária Brasileira: Tem Futuro a Reforma Agrária?** São Paulo em Perspectiva, São Paulo, V. 7, n.3, p. 21-29 jul./set. 1993 (revista da Fundação Seade).

REGNI, Pietro Vittorino, (1988) O.F.M. **Os Capuchinhos na Bahia: Uma Contribuição para a História da Igreja no Brasil**. Salvador: Palotti, convento da Piedade, Bahia

REVISTA NOSSA HISTÓRIA. **Antes de Cabral, Nossa Pré-História**. São Paulo, ano 2, n. 22, p. 14-45, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno**. São Paulo: CIA das Letras, 1996.

ROTHAMAN, Franklin Daniel. **Vidas Alagadas: Conflitos Socioambientais, Licenciamento e Barragens**. Viçosa, MG: ED. UFV, 2008.

SÀ, Antônio Fernando de; BRASIL (Orgs.), Vanessa. **Rio sem História? Leituras Sobre o Rio São Francisco**. Aracajú: FAPESE, 2005.

SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Regina de Carvalho. **Rastros da Memória: Histórias e Trajetórias das Populações Indígenas na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2006.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e Novos Direitos: Proteção Jurídica à Diversidade Biológica e Cultural**. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Daivisson Batista. **Breve Histórico das Pesquisas Arqueológicas Sobre Sítios com Arte Rupestre na Área Arqueológica de Xingu, Sub-Médio e Baixo São Francisco, Brasil**. São Cristóvão/SE, 2005. (Trabalho de Conclusão de Curso no Centro de Educação e Ciências Humanas da UFS).

SANTOS, Leinad Ayer O; ANDRADE, Lúcia M.M. (Orgs.). **As Hidroelétricas do Xingu e os Povos Indígenas**. São Paulo: ZERODOIS Serviços Editoriais, 1988.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Etnicidade, Processos de Territorialização e Ritual Entre os Índios Tuxá de Rodelas**. Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense –UFF. Rio de Janeiro: 2007, 185 p.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. **A Arqueologia Guarani: Construção e Desconstrução da Identidade Indígena**. São Paulo: Annablume:Fapesp, 2003.

_____. **A Questão Étnica no Discurso Arqueológico: Afirmação de Uma Identidade Indígena Minoritária ou Inserção na Identidade Nacional?** In. FUNARI, Pedro Paulo Abreu (Org.). **Identities, Discurso e Poder: Estudos da Arqueologia Contemporânea**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2005.

SIGAUD, Lígia. **Efeitos Sociais de Grandes Projetos Hidrelétricos: as Barragens de Sobradinho e Machadinho**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, 1986.

SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A Temática Indígena na Escola: Novos Subsídios para Professores de 1º. e 2º. Graus**. São Paulo: Global; Brasília: MEC:MARI: UNESCO, 2004.

SILVA, Jacionira Coelho. **Arqueologia no Médio São Francisco: Indígenas, Vaqueiros e Missionários**. Recife: UFPE, 2003. Tese de Doutorado.

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

SIQUEIRA, Ruben Alfredo. **Do que as Águas não Cobriram: Um Estudo sobre o Movimento dos Camponeses Atingidos pela Barragem de Sobradinho**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação de Mestrado.

SOCIO A MBIENTAL. Disponível em:
<http://www.socioambiental.org/pib/epi/verbetinho/imagens/kapinawa.jpg>. Acesso em 10/03/2008.

TRIGUEIRO, André (Org.). **Meio Ambiente no século XXI: 21 Especialistas Falam da Questão Ambiental nas Suas Áreas de Conhecimento**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

VERGNE, Cleonice. **Cemitérios do Justino: Estudo Sobre a Ritualidade Funerária em Xingo, Sergipe**. MAX: Ed. UFS, 2004.

VIDAL, Lux. **Grafismo Indígena**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESB, 1992.

WILLEKE, Frei Venâncio. **Missões Franciscanas no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

WORLD COMMISSION ON DAMS. **Dams and Development: a new framework for decision makin. Relatório da Comissão mundial de Barragens**. London: Earthscan, 2000.

ANEXOS

ANEXO I - ETNOMAPAS DOS POVOS INDÍGENAS DO SF ATINGIDOS COM A TRANSPOSIÇÃO



Figura 284: Etnomapa Tuxá – Cartografia Social (MARQUES, 2008)



Figura 185: Etnomapa Tumbalalá – Cartografia Social (MARQUES, 2008)



Figura 186: Etnomapa Pankararu – Cartografia Social (MARQUES, 2008)

CONT. ETNOMAPAS DOS POVOS INDÍGENAS DO SF ATINGIDOS COM A TRANSPOSIÇÃO



Figura 187: Etnomapas Kambiwá (1) e Anacé (2) – Cartografia Social (MARQUES, 2008)

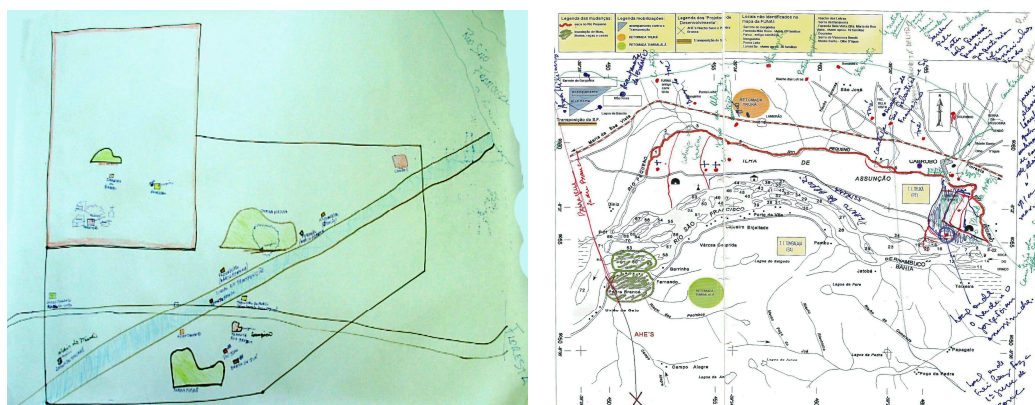


Figura 1883: Etnomapa Pipipã (1) e Mapa da Cartografia Social dos Truká (2) (MARQUES, 2008)

ANEXO II – POVOS INDÍGENAS QUE PARTICIPARAM DA CARTOGRAFIA SOBRE OS IMPACTOS DA TRANSPOSIÇÃO



Figura 4: Truká e Tumbalalá (MARQUES, 2008)



Figura 5: Anacé e Kariri-Xocó (MARQUES, 2008)



Figura 6: Xocó e Tuxá (MARQUES, 2008)



ANEXO III – RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

ARQUEÓLOGOS/AS:

- Dra. Niede Guidon (Serra da Capivara/PI) – 2006/2007
- Dr. André Prous (Belo Horizonte/MG) – 2007
- Dr. Carlos Etchevarne (Salvador/BA) – 2005/2006
- Dra. Gabriela Martin (Recife/PE) – 2007
- Dra. Cleonice Vergne (Canindé do São Francisco/SE) – 2007/2008
- Dr. Celito Kesting (Sobradinho/BA) – 2007

ANTROPÓLOGOS:

- Msc. José Laranjeiras Sampaio, GUGA, (Salvador/BA) – 2007/2008
- Dr. Aurélio Viana (Manaus/AM) – 2007
- Dr. Alfredo Wagner (Belém/Am) – 2007/2008

INDÍGENAS:

- Sandro Tuxá (Rodelas/BA) – 2005/2006/2008
- Socorro Tuxá (Rodelas/BA) – 2006
- Uilton Tuxá ((Rodelas/BA) – 2007/2008
- Pajé Armando Tuxá (Rodelas/BA) – 2006
- Seo Vieira Tuxá (Rodelas/Ba) – 2006
- Marcos Sabaru-Tingui-Botó (Piranhas/AL) – 2007
- Maria Tumbalalá (Curaçá) – 2007/2008
- Cacique Cícero Marinheiro Tumbalalá (Curaçá/BA) – 2007/2008
- Cacique Miguel Tumbalá (Curaçá/BA) – 2007/2008
- Cacique Neguinho Truká (Cabrobó/PE) – 2007/2008
- Cacique Marquinhos Xucuru (Sobradinho/BA) – 2007/2008
- José Bezerra Vice-Cacique Xucuru (Sobradinho/BA) – 2007/2008
- Cacique Natuyé Kaxagó (Porto Real do Colégio/AL) – 2008
- Raimundo Bezerra – Pajé Xocó (Porto da Folha/SE) – 2006/2008
- Cacique Lucimário Xocó (Porto da Folha/SE) – 2008
- Inácio Pipipã (Floresta/PE) – 2008
- Paulo Pipipã (Floresta/PE) – 2008

ATINGIDOS POR BARRAGENS:

- Prof. Guilerrme (Remanso/BA) – 2004
- Seo Rosalvo (Cabeço/SE) – 2008

