



PLANTERR

**Universidade Estadual de Feira de Santana
Departamento de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial
Mestrado Profissional – PLANTERR**

VANESSA COELHO MORAES

Autodemarcação e territorialidade do povo Tuxá

Feira de Santana/BA
2024

VANESSA COELHO MORAES

Autodemarcação e territorialidade do povo Tuxá

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial (em nível de Mestrado Profissional) como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Planejamento Territorial pela Universidade Estadual de Feira de Santana.

Orientação: Prof. Dr. Fábio Bandeira
Coorientação: Prof. Dr. Leandro Durazzo

Feira de Santana/BA
2024

Ficha catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteado - UEFS

Moraes, Vanessa Coelho
M824a Autodemarcação e territorialidade do povo Tuxá / Vanessa Coelho
Moraes.- 2024.
156f.: il.

Orientador: Fábio Pedro Souza de Ferreira Bandeira
Coorientador: Leandro Marques Durazzo

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Estadual de Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial – PLANTERR, 2024.

1. Territorialidade. 2. Demarcação territorial. 3. Povos indígenas. 4. Autodemarcação. 5. Tuxá (indígenas). I. Bandeira, Fábio Pedro Souza de Ferreira, orient. II. Durazzo, Leandro Marques, coorient. III. Universidade Estadual de Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial. IV. Título.

CDU: 397(=98):347.235

VANESSA COELHO MORAES

AUTODEMARCAÇÃO E TERRITORIALIDADE DO POVO TUXÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial (PLANTERR) da Universidade Estadual de Feira de Santana como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de mestre em Planejamento Territorial.

Aprovada em 08 de abril de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **FABIO PEDRO SOUZA DE FERREIRA BANDEIRA**
Data: 09/10/2025 16:03:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador(a): Prof. Dr. Fábio Pedro Souza de Ferreira Bandeira
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS/PLANTERR

Documento assinado digitalmente
 **ROSILENE CRUZ DE ARAUJO**
Data: 09/10/2025 15:28:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Banca: Prof^a. Me. Rosilene Cruz de Araújo
Universidade Federal do Amapá - UNIFAP

Documento assinado digitalmente
 **FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ**
Data: 05/11/2025 01:05:13-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Banca: Prof. Dr. Felipe Sotto Maior Cruz
Universidade Federal da Bahia - UFBA

SIGLAS

ANAI- Associação Nacional de Ação Indigenista

CHESF- Companhia Hidroelétrica do São Francisco

CONTAM – Conselho Tuxá Aldeia Mãe

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GT – Grupo de Técnico

Ibama- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

MEC – Ministério da Educação

MPF – Ministério Público Federal

NTE – Núcleo Territorial de Educação

OIT- Organização Internacional do Trabalho

PINEB- Grupos de Pesquisa dos Povos Indígenas do Nordeste

PNEGAT – Política Territorial de Gestão Ambiental

PET – Pedidos de Trabalho

PI – Posto Indígena

PPP – Projeto Político Pedagógico

RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

SAJU- Serviço de Apoio Jurídico

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SEC-BA – Secretária de Educação da Bahia

SEC- Secretária de Educação

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

STJ – Superior Tribunal de Justiça

STF – Superior Tribunal Federal

TAC – Termo de Ajustamento de Conduta

TI – Território Indígena

TRF- Tribunal Regional Federal

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFMT- Universidade do Mato Grosso

UnB- Universidade de Brasília

UNEB – Universidade Estadual da Bahia

VMT – Verba de Manutenção Temporário

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Foto da rua Felipe Camarão.....	45
Ilustração 2 – Rua Felipe Camarão vista de cima.....	45
Ilustração 3 – Croqui da autodemarcação.....	65
Ilustração 4 – Tabela de Peixes.....	89
Ilustração 5 – Tabela de Peixes inseridos pela CHESF.....	90
Ilustração 6 – Mapa desenhado pelo grupo.....	140
Ilustração 7 – Mapa desenhado pelo segundo grupo.....	142
Ilustração 8 – Mapa desenhado pelo terceiro grupo.....	144

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Sertão de Rodelas.....	24
Mapa 2 - Mapa da expansão dos núcleos coloniais via rio São Francisco e caminhos e estradas abertos pelas frentes de expansão a partir de 1655.....	26
Mapa 3 – Região Nordeste com os caminhos de penetração baiana e pernambucana.....	30
Mapa 4 – Principais assentamentos missioneiros do rio São Francisco e adjacências.....	31
Mapa 5 – Localização da Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga.....	51
Mapa 6 – Ilhas fluviais submersas.....	52
Mapa 7 – Cartografia social do projeto Cartografia dos Povos Tradicionais do São Francisco.....	57
Mapa 8 – Baixa do Penedo.....	62
Mapa 9 – Terras dos índios “pelas leis de antigamente”, segundo o pajé tuxá Armando Apako.....	109

RESUMO

A presente pesquisa se desenvolveu a partir de uma etnografia junto ao povo Tuxá. Esse povo descende de um conjunto de povos que habitavam a região do submédio do rio São Francisco e como consequência das violências coloniais acabaram reduzidos a área de ocupação da antiga cidade de Rodelas, a qual foi inundada pela barragem de Itaparica. Em função disso parte da etnia foi para outras cidades, esse estudo ateu-se aqueles que continuaram residindo na nova cidade de Rodelas e ao seu lado na Aldeia Mãe. Todo esse processo de violência e expropriação será analisado sob a perspectiva das teorias de territorialidade e desterritorialização. A análise da pesquisa terá como foco um entendimento da identidade e territorialidade Tuxá no seu recente processo de reterritorialização no território de Dzorobabé, o qual corresponde ao local que ficava próximo a antiga ilha Surubabel, chamada na língua Dzubukua-Tuxá de Dzorobabé. Em 2017, eles começaram a autodemarcar esse local se organizando em clãs e construindo barracões, cozinha e banheiros, tornando possível uma ocupação sistemática que visa compor uma estratégia para pressionar o estado a tomar medidas para a demarcação. Essa dissertação tem como objetivo descrever e analisar de modo crítico esse processo, ressaltando a legitimidade da reivindicação do território Tuxá e suas estratégias para consolidar a garantia dos seus direitos.

Palavras chaves: territorialidade; demarcação territorial; Tuxá; autodemarcação; povos indígenas

ABSTRACT

This research was developed based on ethnography with the Tuxá people. These people descend from a group of people who inhabited the sub-middle region of the São Francisco River and as a result of colonial violence, the area of occupation of the old city of Rodelas was reduced, which was flooded by the Itaparica dam. As a consequence, part of the ethnic group went to other cities, this study focused on those who continued to reside in the new city of Rodelas and next to it in Aldeia Mãe. This entire process of violence and expropriation will be analyzed from the perspective of theories of territoriality and deterritorialization. The research analysis will focus on an understanding of Tuxá identity and territoriality in its recent re-territorialization process in the territory of Dzorobabé, which corresponds to the place that was close to the ancient island Surubabel, called Dzorobabé in the Dzubukua-Tuxá language. In 2017, they began to self-demarcate this place, organizing themselves into clans and building sheds, kitchens and bathrooms, so that a systematic occupation was possible, which aims to compose a strategy that pressures the state to take the necessary measures for demarcation. This dissertation aims to describe and critically analyze this process, highlighting the legitimacy of the claim to the Tuxá territory and its strategies to consolidate the guarantee of its rights.

Keywords: territoriality; territorial demarcation; Tuxa; self-demarcation; indigenous peoples

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 PROCESSO DE ELABORAÇÃO DA ESCRITA E PRINCIPAIS ATIVIDADES	13
1.2 ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO	16
1.3 CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA.....	17
CAPÍTULO 1	21
2. O PROCESSO DE DESTERRITORIALIZAÇÃO DO POVO TUXÁ.....	21
CAPÍTULO 2	44
3. TENTATIVAS DE RETERRITORIALIZAÇÃO DO POVO TUXÁ	44
3.1 A CHEGADA DA CHESF E A INUNDAÇÃO DA BARRAGEM DE ITAPARICA	50
3.2 AUTODEMARCAÇÃO E SEUS RECENTES DESDOBRAMENTOS	60
3.3 PRINCIPAIS DESAFIOS PARA A DEMARCAÇÃO	67
CAPÍTULO 3	75
4. OCUPAÇÃO TRADICIONAL DAS TERRAS TUXÁ E A LEGITIMIDADE DA DEMARCAÇÃO TERRITORIAL	75
4.1 “NAS DUNAS TEM UM <i>MISTÉRIO</i> ”	85
4.2 PRÁTICAS DE SUBSISTÊNCIA TRADICIONAIS: PESCA, CAÇA, COLETA E COMIDAS TÍPICAS	88
4.3 ERVAS MEDICINAIS	99
4.4 OCUPAÇÃO TRADICIONAL E HISTÓRICA DO TERRITÓRIO TUXÁ.....	105
CAPÍTULO 4	112
5. A RELEVÂNCIA DA ESCOLA INDÍGENA TUXÁ	112
5.1 LUTA DO POVO TUXÁ ATRAVÉS DA ESCOLA E A LÍNGUA DZUBUKUÁ-TUXÁ.....	118
5.2 PROJETO DE EXATAS E A TRANSMISSÃO DE SABERES ACERCA DA TERRITORIALIDADE	123
5.3 AUTODEMARCAÇÃO, CARTOGRAFIA E LUTA PELO TERRITÓRIO ATRAVÉS DA ESCOLA	134
CONCLUSÃO.....	147
BIBLIOGRAFIA	150

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como foco fazer uma análise sobre o processo de autodemarcação do povo Tuxá, com ênfase em fenômenos territoriais e reflexões sobre cartografia. Para demonstrar isso haverá uma reflexão científica sobre os processos de desterritorialização e reterritorialização do povo Tuxá, focando nas violências que sofreram e nas possibilidades de conquistarem seu território.

O intuito inicial da pesquisa era fazer uma cartografia sobre o atual processo de autodemarcação infelizmente, a cartografia sobre Dzorobabé não pôde estar pronta a tempo, pois as coordenadas feitas em campo tiveram uma margem de erro de 80km, já que o aplicativo utilizado não foi eficiente, tornando impossível fazer o mapa em tempo hábil. Porém, o compromisso com os interlocutores se mantém e em trabalhos posteriores pretendo desenvolver essa cartografia. Houve também sucessivas tentativas de fazer uma cartografia participativa junto com os professores, porém, devido ao excesso de demandas da escola não foi possível realizar.

O estudo dessa pesquisa terá uma maior ênfase na compreensão da territorialidade Tuxá. Houve um conjunto de violências que os expulsaram das suas terras e atualmente eles vivem em diversas regiões como Ibotirama, Inajá e Banzê, mas focaremos aqui naqueles que vivem no município de Rodelas, que fica ao Norte da Bahia, na sub-região do sertão, fazendo parte do Submédio São Francisco, marcada pela caatinga e savana estépica. Muitos vivem na Aldeia Mãe, a qual faz parte do município de Rodelas e foi construída ao lado dessa cidade. Dados de setembro de 2017 mostram que esse território tem cerca de 4.392 hectares e nele vivem a maioria das famílias Tuxá, totalizando 1.141 indivíduos, enquanto na cidade de Rodelas os dados apontavam para 326 Tuxá vivendo nessa cidade. Atualmente eles reivindicam um território que é cortado pela rodovia BA-210, que se localiza às margens da região do Baixo São Francisco, na divisa da Bahia com Pernambuco (Durazzo, 2019; Isa, 2022).

Dentre as instituições que se destacam na aldeia existe o posto indígena da FUNAI, as associações Associação dos Índios da Tribo Tuxá dos Pequenos Agricultores de Rodelas e Consórcio Agropecuário Indígena Tuxá Rodelas, também possuem um posto de saúde da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) e para a presente pesquisa destaca-se a Escola Estadual Francisco Rodelas. A relevância dessa instituição se dá pelo fato de que os professores são os principais interlocutores (Isa, 2022).

A pesquisa em questão será de caráter etnográfico, com revisão bibliográfica, observação participante, trabalho de campo e trará como resultado um texto descritivo e argumentativo que busca explicar e descrever os processos territoriais que fundamentem o argumento de que os Tuxá devem ter direito ao seu próprio território (Peirano, 2014).

Para consolidação desse processo foi feito trabalho de campo e observação participante na Aldeia Mãe e em D'zorobabé, junto com um processo de revisão bibliográfica (Gibbs, 2009). Além de um texto etnográfico o produto dessa pesquisa foi uma cartografia que serve tanto para legitimar o direito Tuxá ao território quanto como um material didático nas escolas.

A cartografia foi pensada de acordo com as orientações de Acserald (2008) e de uma revisão bibliográfica envolvendo trabalhos de cartografia já realizado entre os Tuxá, tais como Durazzo (2019b), Vieira, Santos e Carelli (2016) e Santos (2010).

Em termos éticos todo esse processo será atravessado por uma antropologia simétrica, que valoriza os saberes dos interlocutores e seus respectivos interesses sem impor conhecimentos científicos ou invisibilizar seus aspectos culturais (Latour, 2012). As falas dos interlocutores também serão levadas a sério, de acordo com a proposta de Viveiros de Castro (2002), que busca compreender os interlocutores dentro da sua perspectiva e modos próprios de interpretar seu contexto.

Para efetivar esse processo será realizado uma análise situacional (Velsen, 1987), que busca através de uma relação de vivência no campo e diálogo com os interlocutores elucidar questões levantadas, valorizando os processos específicos de transformação na relação com o modo como as regras sociais são estabelecidas e vivenciadas socialmente. Essa metodologia nos permite entender como a heterogeneidade, história e regras sociais estão em correlação dentro de um determinado grupo, nos possibilitando explorar as histórias de vida e pensamento dos interlocutores, gerando dados que serão interpretados à luz das teorias apresentadas aqui.

Além disso, a análise dos dados é baseada em um estudo etnopolítico (Ferreira, 2017), o qual correlaciona a história específica do grupo estudado com suas relações internas mais recentes e seus modos de lidar com a violência e negociações com o Estado. Assim, esse estudo explora o território Tuxá nas dimensões históricas, nos modos como eles vem expressando sua territorialidade em fenômenos mais recentes como a autodemarcação e no modo como lidam com as imposições e violações do Estado ao longo da sua história, seja nos processos impostos de desterritorialização ou nos

processos de reterritorialização de D'zorobabé, os quais vêm sendo desrespeitados pelo Estado.

Outros aspectos que também atravessam a pesquisa é o sítio arqueológico que está sendo estudado por Jimena Bigá, um colega arqueóloga que faz doutorado no Programa de Pós-Graduação em Mudanças Políticas Sociais e Regionais, na linha de pesquisa de Estudos Indígenas, na Finlândia, na Universidade de Helsinque. O sítio fica em dunas localizadas em D'zorobabé e é espaço de disputa, pois já existiu um projeto para construção de um resort na região. O desejo por esse lugar e as disputas que o atravessam tornam-se relevantes para a pesquisa na medida em que podem implicar em nova desterritorialização e por ser um tema recorrente dos Tuxá, sendo compreendido como um patrimônio deles.

1.1 PROCESSO DE ELABORAÇÃO DA ESCRITA E PRINCIPAIS ATIVIDADES

O primeiro diálogo com o povo Tuxá ocorreu de modo online em fevereiro de 2022, foi uma conversa breve, no qual apresentei uma proposta inicial a Tayra, na época era diretora do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas, com seu marido George, professor de língua indígena da mesma escola. Esse diálogo foi proposto por Leandro Durazzo, meu coorientador que também convidou Jimena Bigá, outra orientanda dele, que também está desenvolvendo pesquisa com o povo Tuxá. Alguns dias antes conversei de modo online com Alzení Tomaz, pesquisadora da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana, pois ela já desenvolveu alguns trabalhos sobre cartografia participativa no povo Tuxá e tem muitos dados e materiais ainda não publicados sobre isso. Devido ao meu interesse e falta de recursos humanos para sistematizar e publicar esse material, concordamos em manter diálogo para a realização de uma cartografia.

Na conversa online que tivemos com os Tuxá, eu e Jimena apresentamos nossas pesquisas e conversamos bastante sobre a possibilidade de nos integrarmos em projetos que poderiam ser desenvolvidos na comunidade acerca da língua e do meio ambiente. Tayra e George concordaram que as pesquisas poderiam ser interessantes para a comunidade e que deveríamos ir em algum momento apresentá-las para entender se de fato o povo Tuxá teria interesse.

No dia 18 de abril de 2022 fui para a comunidade Tuxá, me hospedei em uma pousada em Rodelas, mas todos os dias estive indo na escola da aldeia mãe acompanhar as atividades referentes a semana dos povos indígenas. Conversei com alguns professores,

inicialmente apresentando uma proposta de fazer um material didático, que pudesse ser acompanhado por uma cartografia participativa. Tive a oportunidade de apresentar a pesquisa em uma reunião de planejamento dos professores do fundamental 1 e conversei com alguns professores das outras séries separadamente ao longo dos eventos da semana dos povos indígenas.

Nesse período, no dia 19 de abril de 2022, houve aulas pela manhã e tarde sobre a importância de reivindicar seus direitos e valorizar as comunidades indígenas. De noite ocorreu uma atividade com vídeos e palestras sobre a perda da Ilha da Viúva e em seguida ocorreu o primeiro toré depois da pandemia, o qual foi feito pelos alunos. No dia seguinte ocorreram algumas aulas de manhã e de tarde sobre a importância da autodemarcação e da valorização da língua dzubukuá-tuxá. Ao dialogar com os professores sobre a pesquisa do mestrado eles acharam interessante e concordaram com a proposta. Assim, no dia 21 de abril regressei a Salvador.

Em 20 de Julho de 2022 voltei para a aldeia e fiquei na casa da liderança cacica Antônia até o dia 29 de julho. Durante os períodos de 21 a 24 de julho ocorreram oficinas de linguística intituladas “educação, processos identitários, engajamento étnico e construção da cosmopolítica pela aprendizagem da língua ancestral, as quais foram apoiadas institucionalmente pela FUNAI e ocorreram na escola da aldeia, sendo ministradas por Leandro Durazzo e Evandro Bomfim. A partir dessas oficinas houve a reelaboração da proposta inicial do projeto, sendo conduzida para outros interesses mais urgentes que existiam na escola, as quais serão mais bem descritas adiante.

No segundo semestre de 2022 e no primeiro de 2023 estive concluindo atividades do doutorado na UFBA, o qual é orientado por Danilo Ramos e Felipe Tuxá e tem por objetivo uma tese sobre a relação entre a identidade Tuxá e a elaboração de práticas e discursos que legitimam a luta pelo seu território. Em 26 de junho de 2023 regressei para a Aldeia Mãe, ficando até o dia 18 de julho.

Durante a qualificação no segundo semestre de 2022 a banca composta por Fabio Bandeira, orientador, Juracy Marques e Rosilene Araujo, a qual é Tuxá professora da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) e doutoranda da Universidade de Brasília (UnB), sugeriram que fosse feita uma cartografia sobre o processo linguístico Tuxá. Quando dialoguei essa ideia com Tayra ela relatou um conjunto de tensões e conflitos

que ocorreram após as oficinas, devido a divergências que surgiram nas oficinas referente a diferentes interpretações e projetos de políticas linguística para a comunidade¹.

No dia 16 de julho regressei à comunidade e estive realizando pesquisa de campo, observação participante na Aldeia Mãe e em D'zorobabé. Também fiz entrevistas, diálogos informais e participando de reuniões escolares. As pessoas com as quais estive dialogando foram principalmente professores, alunos, lideranças e pessoas mais velhas. Nesse período estive na casa de D. Maria uma senhora de 86 anos da comunidade da Aldeia Mãe, da família dos Araujo e do clã Cataa, sua casa é bastante frequentada pelos seus filhos e netos, os quais pude estreitar relações.

No período em que estive na aldeia em julho, ocorreram duas atividades concomitante e de grande relevância. O Grupo Técnico (GT) da FUNAI e a pesquisa de Jimena Bigá que mudou e passou a ser sobre um sítio arqueológico, tais atividades serão descritas com mais detalhes ao longo da dissertação. Nesse período em campo sabia que iria acompanhar esses dois processos e pensei em um tema que pudesse ser útil para a comunidade e os estudos em desenvolvimento, por isso em diálogo com a comunidade decide fazer uma pesquisa sobre como a relação do marco temporal e a retomada de D'zorobabé, contextualizando com dois mapas um primeiro sobre os processos de desterritorialização que evidenciem o esbulho renitente, deslegitimando as interpretações do marco temporal.

Porém, como o tema do marco temporal foi sendo deslegitimado política e juridicamente acabei mudando para um tema que pudesse estar em maior acordo com o trabalho do GT. Assim, tentei focar nos motivos pelos quais é legítimo a luta do povo Tuxá e chegue no tema atual da dissertação. Comecei a desenvolver uma cartografia sobre lugares de ocupação tradicional e outra sobre o processo de reterritorialização e os recentes conflitos, mostrando o movimento de ocupação de D'zorobabé através do processo de autodemarcação, bem como, os novos problemas que vem surgindo, mostrando que o direito Tuxá de reivindicar seu próprio território está sendo violado e atravessado por violências que buscam deslegitimar esforços que fazem parte do direito de uma comunidade indígena.

Um exemplo disso é o sítio arqueológico que existe em D'zorobabé. Lá existem algumas dunas próximo a praia. No dia 29 de junho fui com Jimena e Cleiton, indígena Tuxá, para as dunas e lá encontramos muitos achados arqueológicos, como pedras

¹ Por razões éticas não vou expor de modo mais detalhado essa situação.

lascadas, diferentes tipos de cerâmica, vestígios de carvão e lugares que aparentemente eram fogueiras.

Nesse lugar havia cabras que são de um político de Rodelas que se reivindica dono do local. Além disso, no ano passado houve um grupo que queria construir um resort lá e existe muito turismo na praia e nas dunas, o que acaba sendo um local de disputa, no qual os Tuxá por um lado lutam pela preservação de objetos que reivindicam ser patrimônio do seu povo e por outro lado existem grupos com interesses de empreendimentos turísticos.

No dia 30 de julho houve uma reunião de planejamento dos professores do fundamental 2 pela manhã e do ensino médio a tarde. Reapresentei minha proposta para a comunidade, a qual foi aceita pelos professores. Prossegui em campo entre os meses de julho a novembro, com pequenos períodos em Salvador.

1.2 ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO

Para falar sobre a relação entre a territorialidade Tuxá e seu processo de demarcação territorial, esse texto terá quatro capítulos que seguem um percurso diacrônico, contextualizando o esbulho renitente sofrido por esse povo e aspectos sincrônicos, descrevendo e analisando os principais aspectos atravessados pela autodemarcação. Por fim, será feita uma contextualização das relações entre a escola e demarcação do território, pois descreverei o processo da elaboração de um mapa que deverá servir como material paradidático.

No primeiro capítulo começarei trazendo os principais conceitos analíticos, os quais podem dar base para análise e explicar os fenômenos descritos. Para analisar as relações territoriais usarei os conceitos de território, desterritorialização, reterritorialização (Haesbaert, 2004; 2009), territorialidade e identidade (Saquet, 2007). Associado a isso irei fazer críticas a colonização e projetos neoliberais que perpassaram o povo Tuxá, trazendo os conceitos de epistemicídio (Meneses Et Boaventura, 2009), glotocídio (Santos, 2019) e branqueamento do território (Correa, 2017).

A seguir trarei os elementos que embasam o principal objetivo desse capítulo que é mostrar que houve um processo de desterritorialização entre os Tuxá e seus antepassados. Assim, contextualizarei a história desse povo e os processos que forçaram seus antepassados a migrações constantes, bem como, descreverei os processos de violências que os atravessaram. Refletirei sobre isso a partir de textos sobre os Tuxá tais

como Durazzo (2019a; 2019b;2021), Vieira (2016), Cruz (2017), Salomão (2006), Nasser (1975), Cabral Nasser (1975), Sampaio-Silva (1997) e Santos (2008). Além disso, alguns autores que falam da história da região como Regni (1988), Galindo (2004), Pompa (2001), Carvalho, Dantas e Sampaio (1992).

No segundo capítulo trarei uma descrição e análise sobre como os Tuxá buscaram ter seu próprio território. Trarei uma breve contextualização dos principais eventos da luta pela demarcação no século XX, trazendo autores que falam sobre isso como Vieira (2017), Cruz (2017), Sampaio-Silva (1997) e Salomão (2006). Depois darei maior enfoque nos processos mais recentes de reterritorialização baseados na autodemarcação. Tentarei descrever principalmente as violências que os Tuxá enfrentem no processo e as legitimidades das suas ações, o que será feito a partir de Durazzo (2019) e dos recentes dados obtidos em campo.

Por fim trarei uma reflexão e um conjunto de argumentos que mostram a legitimidade do seu atual processo de demarcação territorial e descreverei isso a partir dos dados de campo e de uma análise centrada na territorialidade e na ocupação tradicional do seu território, mostrando sua relevância para a reprodução física e cultural desse grupo.

No terceiro capítulo pretendo refletir e descrever processos mais recentes relativos às questões escolares e sua relação com essa pesquisa. Isso tem como base uma etnografia mais centrada na escola. Além disso, foi feita uma revisão bibliográfica, trazendo textos que discutem a escola do povo Tuxá como Durazzo (2019a; 2019c), Oliveira (2018), Cruz (2022) e Vieira (2016; 2017; 2018a; 2018b). A descrição feita nesse capítulo será analisada correlacionada com os conceitos de pedagogia da mata (Durazzo, 2019a) e interculturalidade (Oliveira,2018).

1.3 CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA

De modo geral a dissertação da ênfase em aspectos territoriais, correlacionados aos processos históricos de violência e esbulho causado por projetos coloniais e que

buscavam o progresso². Também tentarei dar foco nos processos de resistência e estratégias para ter direito ao território.

Os mapas e reflexões cartográficas serão importantes para a análise dos processos territoriais sendo entendidos como uma linguagem, uma representação do real, que expressa não o espaço, o território, a paisagem, mas sim um conjunto de informações que representam e descrevem determinado espaço de acordo com os objetivos socialmente necessários para sua construção (Levy, 2008). Para isso usa-se diferentes metodologias cartográficas, softwares, desenhos, georreferenciamento, símbolos, desenhos, um conjunto de técnicas e métodos que constroem a representação de um determinado espaço em um mapa (Acserald, 2008).

Existem diversos tipos de mapas construídos com diferentes saberes ao longo da história, porém aqui traremos mapas que se baseiam em epistemologias científicas e enunciam uma reflexão geopolítica. A elaboração dos mapas pode ser entendida como um ato político que se inserem no jogo das relações de poder, sendo sua produção parte de uma metodologia mais ampla dentro de um processo epistemológico que visa cumprir determinados objetivos dentro de um território. Por isso, entende-se que a elaboração de um mapa nunca é neutra e nem pode ser compreendida fora dos seus específicos interesses políticos (Levy, 2008).

Como mostra Aserald (2023) “os mapas foram elaborados originalmente para facilitar e legitimar as conquistas territoriais, definir o Estado como uma entidade espacial e construir nacionalismos” (Acserald, 2023, p.1). No processo de consolidação da hegemonia do Estado no período colonial foram feitos um conjunto de mapas para compreender como adentrar o território brasileiro e como manter o domínio sobre a colônia.

A reflexão sobre cartografia nesse texto se insere na lógica inversa e busca legitimar a reterritorialização do povo Tuxá, utilizando mapas para realização de denúncias das violências cometidas contra o povo Tuxá ao longo dos anos e sobre recentes processos envolvendo sua gestão ambiental acerca do novo território que os envolve. Assim, focaremos no uso dos mapas para demonstrar processos de migração forçada e a legitimidade da demarcação do território.

² Entendemos aqui o progresso de forma crítica assim como Cruz (2017), que nos mostra como a ideia de progresso foi utilizada para promover a barragem de Itaparica e como isso invisibilizou as formas que as populações viviam, buscando consolidar interesses econômicos frente aos modos de vida das comunidades tradicionais do rio São Francisco.

A história do povo Tuxá é marcada por um conjunto de violências ocasionadas em diferentes momentos, oriunda de projetos coloniais e progressistas que ocorrem desde que esse grupo teve contato com os europeus que chegaram ao Brasil. Os territórios ocupados pelos Tuxá, sempre foram alvo de projetos políticos que visavam fortalecer economicamente determinados grupos hegemônicos.

Para interpretar essa história entenderei o território como um espaço que possui um processo de movimentação próprio, não sendo algo estático e tendo uma história social. Também não há o entendimento de que se limita por fronteiras claras, mas seu contorno é dado pelo dinamismo das relações grupais, envolvendo aspectos políticos, econômicos, sociais, históricos, culturais, naturais, identitários e jurídicos. Desse modo, o território é moldado pelos grupos que se relacionam com ele e seus complexos processos de habitação, usos e interpretações (Haesbaert, 2009).

Por isso, os movimentos de desterritorialização e reterritorialização estão imbricados com essas questões e se expressam, sobretudo, nas relações de poder quando determinados grupos disputam um território e um grupo consegue sobrepor seu projeto político e impor suas vontades sobre outros. Desse modo, vemos muitas vezes as migrações forçadas que ocorrem ou violências constantes. Isso impulsiona uma desterritorialização que implicará em uma reterritorialização, forçando um grupo a sair de um território e ocupar outro (Haesbaert, 2009). Ao longo da história do povo Tuxá haverá alguns exemplos desses fenômenos devido aos projetos coloniais e neoliberais.

Correlacionado a isso articularei outros conceitos, como identidade que de acordo com Saquet (2009) é um fenômeno histórico e relacional, conectados com a formação dos territórios, com o ambiente, com a sociedade externa e articulação interna de cada grupo. Isso envolve aspectos econômicos, políticos, culturais, afetos, sentimentos, noção de pertencimento que se constroem na relação com o território, o qual é produzido através das territorialidades de modo processual, histórico e relacional, sendo envolvido por redes, nós e malhas que conectam diferentes aspectos, moldando as identidades. Assim a identidade é um dinâmica e processual na interface entre os múltiplos elementos citados aqui, é a noção de pertencimento que conecta as pessoas do grupo em torno de um modo de ser e de lutar pelo seu território.

Nesse sentido, as territorialidades são meios e modos de construir o território e gerar uma noção de pertencimento a ele. Isso implica no modo como cada comunidade vivencia o seu território e constrói relações com ele e através dele, desenvolvendo um conjunto de relações sociais que tem como pano de fundo um modo específico de

compartilhar experiências no território. Por isso, a territorialidade implica também na construção coletiva de um modo de ser, portanto, de uma identidade que se faz e se transforma na relação com o território. Para o autor a identidade é uma organização social e territorial que está sempre articulada formando os grupos e os principais aspectos que o compõem sobretudo nas relações de poder. Por isso, os territórios constituem campos de poder, são heterogêneos com conflitos, contradições, apropriações e dominações. Isso se expressa através dos meios e modos pelos quais as identidades e territorialidades são articuladas dentro dos próprios grupos para disputar o território (Saquet, 2019).

CAPÍTULO 1

2. O PROCESSO DE DESTERRITORIALIZAÇÃO DO POVO TUXÁ

O objetivo desse capítulo é mostrar que houve um processo de desterritorialização imposta ao povo Tuxá marcada por violência coloniais envolvendo genocídio, glotocídio, epistemicídio e embranquecimento da sua territorialidade, os quais somam um conjunto de fatores que impôs a esse grupo migrações forçadas que culminaram no fato deles não habitarem hoje o território que reivindicam.

Através desse capítulo pretende-se argumentar que houve uma desterritorialização com reflexões oriundas de cartografias, revisão bibliográfica, tradição oral e análise da territorialidade Tuxá, demonstrando a importância de levar em consideração esses fenômenos para se pensar a demarcação dos territórios indígenas.

Nesse tópico analisarei processos coloniais que incidiram sobre a região do submédio do Rio São Francisco ao longo do século XVI e XVIII, sobretudo como isso culminou na desterritorialização do povo Tuxá e grupos que estavam naquela região. O intuito disso é mostrar que houve um processo de esbulho renitente que não pode ser ignorado.

As primeiras notícias que se tem sobre esse grupo nos remonta ao século XVII, durante a guerra contra os Holandeses na região do sertão próximo ao rio São Francisco. Em 1639 aparece em Serafim Leite (1945) um “Índio Rodela”, amigo dos portugueses, e que com seus índios matara 80 holandeses [...]” (Leite, 1945, p.293) em Alagoas do Rio São Francisco, expulsando os holandeses dessa região.

A articulação desses indígenas na guerra se deu em função da liderança de Felipe Camarão, indígena Potiguar que buscava aliados a favor dos portugueses e encontrou o “Índio Rodela” em sua missão dada pelo governador-mor de marchar através do rio São Francisco e adentrar o Sertão de Rodelas, buscando dialogar com o chefe daquelas aldeias para ampliar seu exército, com o intuito de descer os sertões pernambucanos e invadir a Mata do Litoral (Salomão, 2006, p.21)

Na batalha em que lutaram juntos expulsando os holandeses o “Índio Rodelas” liderava cerca de 200 indígenas. Ao retornar para sua aldeia como herói ele recebe o nome de Francisco Rodela ou Francisco Pereira Rodela, como aparece em diferentes fontes. Os indígenas sob a liderança dele e os que viviam em aldeias próximas recebem o nome de rodeleiros, dos quais os Tuxá descendem (Salomão, 2006).

A relação entre os rodeleiros e os colonos provavelmente datam de bem antes da construção de Rodelas. Garcia d'Ávila³ lutou contra os Holandeses em 1641, assim como os índios rodelas, porém, de acordo com Salomão (2006) não há nenhum registro que indique o seu encontro com Francisco Rodelas, sendo o primeiro registro oficial desse encontro em 1646 e a primeira missão foi em 1671 feita por capuchinhos francêses. O que chama atenção aí é o fato de que em 1639, o índio Rodela ficou famoso pela sua vitória contra os holandeses. O que possibilita compreender que já havia um contato entre os sesmeiros e esses indígenas (Salomão, 2006).

É importante notarmos que os processos relativos a diversas guerras que ocorreram na região, como a guerra contra os holandeses são marcados pelas alianças feitas com diversos povos guerreiros da região, impulsionando suas migrações. Assim, as guerras de Portugal para manter seu domínio sobre a colônia foi também um dos fatores de desterritorialização que forçava os indígenas a migrarem, seja para fuga ou seja para batalhas (Pompa, 2001).

Os indígenas descritos são bem citados na tradição oral e na bibliografia. Percebemos sua relevância pelos nomes que ressoam ainda hoje, sendo considerados heróis. Francisco Rodelas chega ainda a ser mais relevante sendo considerado o fundador da aldeia de Rodelas. A escola Tuxá tem o nome Colégio Indígena Estadual Capitão Francisco Rodelas e ainda hoje os Tuxá se entendem como descendentes dos indígenas que eram liderados por eles ou viviam nas ilhas próximas, os quais eram oriundos de diferentes grupos que habitavam a região do rio São Francisco.

Salomão (2006) conta que de acordo com a história oral os Tuxá habitavam primeiramente a ilha de Surubabel e nas aldeias em frente a ilha. Devido a uma grande enchente⁴ Francisco Rodelas junto com “seiscentas almas” foi forçado a se mudar para o local que ficou conhecido como Rodelas até a inundação pela barragem de Itaparica. Não há registro sobre essa inundação. Salomão (2006) levanta a hipótese de que pode ser um resquício da memória que provocou a migração dos indígenas do aldeamento missionário

³ Filho de Francisco d'Ávila, dono da casa de Torres, um dos principais sesmeiro da região, sendo responsável por diversos conflitos contra os indígenas para ampliação das suas fazendas e criação de gado (Galindo, 2004).

⁴ Sampaio-Silva corrobora com essa interpretação na medida em que traz um relato do pajé Armando sobre isso: A primeira geração dos Tuxá foi gerada daqui arredado uma légua, que nós conhecemos, que é uma fazenda por nome Surubabel. Naquela época houve uma enchente muito grande no rio São Francisco, que chegou a inundar o local onde eles viviam. O “capitão”, que se chamava Francisco Rodelas, reuniu na tribo, chamou em linguagem: “Aruá quá! Januá qui quáru”, quer dizer, era o rio que vinha inundar o local onde eles moravam. Saiu de lá com 600 índios [...] Subindo aqui sobre o centro da caatinga, chegando aqui, nessa imediação onde nós hoje habitamos, ele, pela sua ciência, achava que ali devia demorar dias, para ver até onde o rio ia (Sampaio-Silva, 1997, p. 30-32).

de Arnipó para Rodelas, fenômeno que será melhor descrito adiante. Em campo ouvi essa narrativa por parte de diferentes interlocutores.

Durazzo (2019a), chama atenção para o fato de que na tradição oral também encontrou respaldo acerca de uma migração que ocorreu em função de uma enchente, porém ele destaca que provavelmente essa migração não se deu em função disso, pois como mostra Sampaio-Silva (1997) uma enchente em Surubabel foi registrada em 1792 e existem registros de Francisco Rodelas nas aldeias de Rodelas e Cabrobó em 1674. Com isso podemos perceber não os motivos específicos e detalhados que levaram Francisco Rodelas a essas aldeias, mas constata-se que houve um amplo processo de migrações entre os distintos grupos, que culminaram na ocupação de Rodelas (Durazzo, 2019).

Existem diversos motivos que podem explicar o nome rodelas⁵, um dos mais encontrados na bibliografia e na tradição oral é o fato de ter existido o costume de fazer um colar com a rótula dos joelhos dos inimigos mortos em combate (Salomão, 2006; Durazzo, 2019).

Naquela época existiam alguns projetos políticos no Brasil, que disputavam as invasões dos territórios indígenas e a manipulação das suas vidas. Havia os missionários oriundos de diferentes ordens religiosas como capuchinhos, jesuítas, carmelitas, dentre outros. Eles tinham por objetivo espalhar a fé cristã no mundo e ocupar as colônias, formando territórios em que os indígenas eram catequizados ao mesmo tempo em que sua força de trabalho era explorada, aumentando a economia dessa ordem religiosa. Ao tornarem os indígenas aliados eles possibilitavam uma maior mobilização e domínio da colônia. De outro lado existiam os sesmeiros, donos de grandes latifúndios, que queriam os territórios indígenas para expandir sua economia e para isso escravizavam os indígenas ou os assassinavam, roubando suas terras (Galindo, 2004; Pompa, 2001).

Tudo isso faz parte de um processo de branqueamento do território. De acordo com Correa (2017) houve uma tentativa de assimilar populações brasileiras marginalizadas a um modo de vida europeu, o que envolveu projetos políticos que reordenaram o território, buscando transformar a vida e a ocupação espacial dessas

⁵ “Há muita controvérsia e versões sobre as razões pelas quais esse índio recebeu o nome Rodela. Para Nelson Barbalho (1982), quando escreve para Ariston de Souza Ferraz na Cronologia Pernambucana, assinala que o motivo do nome foi o “formato de um escudo circular usado pelos tapuias como arma de guerra”². Barbosa Lima Sobrinho acrescenta além da versão do escudo usado como arma, a hipótese do uso de “um disco de madeira que colocavam nos lábios como ornamento” (Sobrinho, 1950). Uma outra versão local, registrada também por João Justiano Fonseca (1996: 56), e que ouvi muito na aldeia como sendo a legítima, seria do costume do Francisco Rodela fazer e usar um colar montado com as rótulas do joelho de inimigos mortos em combates” (Salomão, 2006, p.22).

populações, procurando efetivar a dominação territorial para concretizar uma hegemonia econômica. Isso se expressa enquanto estratégia para a manutenção da colonialidade, que se configura enquanto um dispositivo para o exercício do poder, reordenando o território de modo jurídico e simbólico, fundamentando violências que tem como elemento ordenador a ideologia de raça e os interesses econômicos.

Isso está associado a um processo de epistemicídio, ou seja, a invisibilização dos saberes ou a imposição da sua perda, culminando em um conjunto de violências que marginalizam um modo de ser ou interpretar o mundo (Menezes Et Boaventura, 2009). A relevância desse processo pode ser explicada na medida em que os projetos políticos dos europeus fossem concretizados, seria necessário que os indígenas deixassem suas tradições, práticas rituais, saberes próprios, ou seja, que eles perdessem sua identidade e incorporassem gradativamente o cristianismo que os missionários ensinaram e a lógica de trabalho imposta.

Esse projeto se concretiza na história descrita aqui na medida em que vemos a necessidade de controlar os territórios indígenas para manter determinados grupos sociais europeus como dominantes, usando as vidas e os territórios indígenas para alcançar seus objetivos, pois entendiam o modo de vida das etnias brasileiras como algo inferior, discriminado e violando sua identidade e territorialidade. Os missionários acreditavam que estariam “salvando” os indígenas do purgatório ao efetivarem a catequese, por isso, seria justo que os indígenas construíssem igrejas, escolas, casas e trabalhassem para a manutenção do aldeamento, ao mesmo tempo que contribuía economicamente para essa ordem (Galindo, 2004; Pompa, 2001; Correa, 2017; Leite, 1945).

Enquanto os sesmeiros, que também compreendiam o modo de vida dos indígenas não só como inferior, mas também algo que atrapalhava seus interesses, queriam reorganizar os territórios dessas populações para usar a mão-de-obra desses grupos e ampliar sua economia, sobretudo com a expansão pastoril. Por isso, apesar da vida nos aldeamentos impor um conjunto de violências ainda poderia ser melhor do que viver perseguido fora deles, por isso muitos optavam por viver aldeado (Galindo, 2004; Pompa, 2001; Correa, 2017; Leite, 1945).

A relação com os aldeamentos que foram criados no submédio do rio São Francisco ainda hoje ecoa na tradição oral do povo Tuxá. Em campo pude ouvir relatos de como os indígenas foram violados e reduzidos a esses espaços. Eles me contam o quanto foram perseguidos. Essas narrativas aparecem principalmente frente ao atual processo de ocupação de Dzorobabé, o qual trarei com maiores detalhes nos capítulos

A cartografia feita pelo próprio autor é fruto de sua pesquisa e visa contextualizar os fenômenos que ele descreve sobre a colonização no Rio São Francisco e a entrada no Sertão de Rodelas, no século XVII. Destaca-se nesse mapa a possibilidade de visualizar a intersecção entre os estados e como o Rio São Francisco os atravessa, sendo uma área que abrange uma grande região de interesse para expansão dos currais, envolvendo diferentes províncias. Além disso, chama atenção a diversidade de povos e aldeias que hoje vivem nesses locais, os quais resistiram ao genocídio cometido pelos sesmeiros e ao epistemicídio cometido pelos missionários.

A representação cartográfica do Sertão de Rodelas nos permite acessar uma linguagem que expressa uma região de conflitos, diversidades de povos e interesses que existem nos processos de territorialização daquele espaço, culminando na desterritorialização dos grupos mencionados, como veremos adiante muitos deles foram forçados a ir para outros lugares devido a perseguição dos curraleiros e a resistência para viverem nos aldeamentos missionários. Também, a própria lógica dos aldeamentos culmina em desterritorializar determinados grupos para impor uma nova relação em um espaço aldeado. Assim, com as cartografias desse capítulo pretendemos demonstrar que houve um esbulho renitente em diferentes momentos históricos.

De acordo com Salomão (2006) o primeiro registro oficial de uma localidade mais ou menos bem descrita e delimitada chamada Rodelas é acerca de uma sesmaria requerida por Garcia d'Ávila e Antônio Pereira em 1646, referente a “aldeias de Rodelas” (Salomão, 2006, P. 25-27).

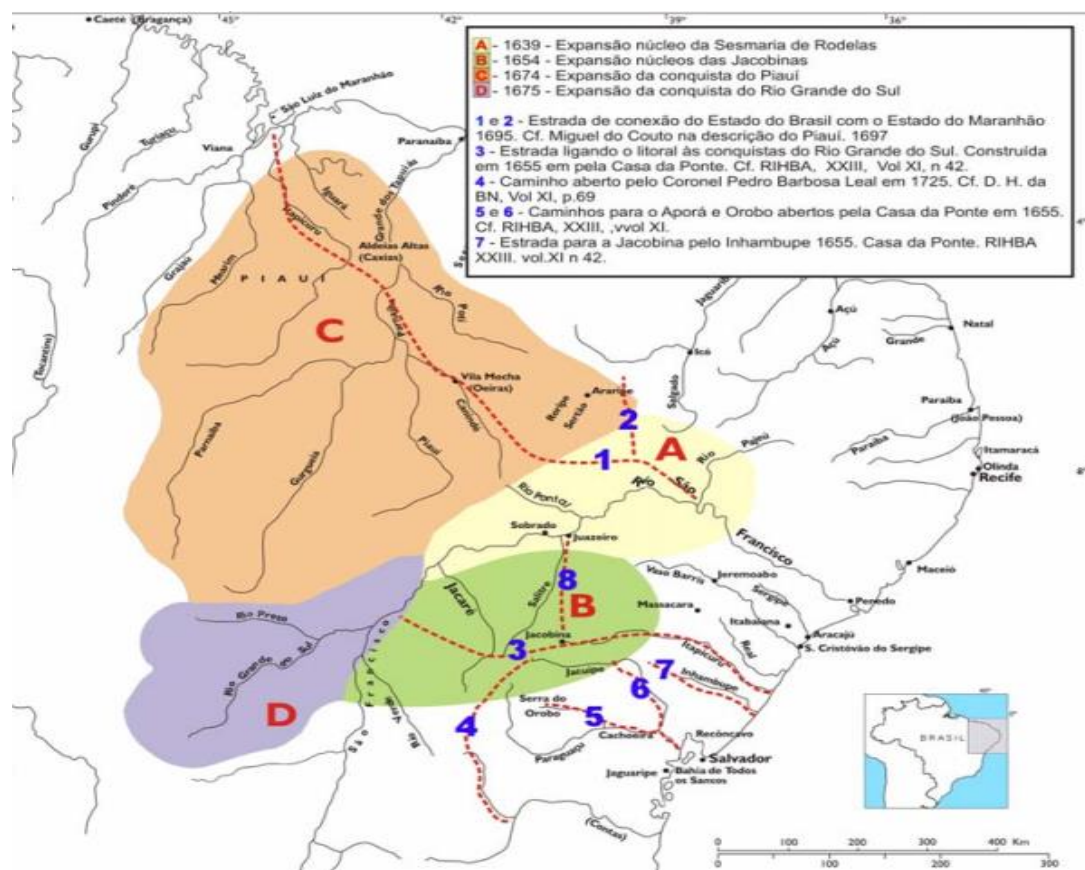
São Francisco até a última aldeia dos Caririguaçus, no Salitre, se estendendo até terras em Jacobina e Geremoabo. Desse modo, a concessão abrangia uma área muito superior as da “aldeias do Rodela” que se localizavam de Sorobabel a Pambu no lado da Bahia, e do lado Pernambucano do rio, da foz do Pajeú até Cabrobó em Pernambuco. Isso demonstra como as sesmarias eram estipuladas sem critérios, e talvez servissem de incentivo para a política de colonização onde os curraleiros desempenhavam um papel fundamental na ocupação e colonização para a Coroa Portuguesa. Segundo Nelson Barbalho, o “Sertão de Rodelas” chegou a atingir terras que hoje integram os estados do Maranhão, Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, sendo Garcia e Francisco d'Ávila provavelmente um dos primeiros grandes latifundiários do Brasil (Salomão, 2006, P.26-27).

Parte dessa sesmaria em questão foi concedida para os capuchinhos franceses efetivarem seu trabalho missionário no ano de 1651 (Salomão, 2006). Tal localização se contrapõe em partes com a descrição de Galindo (2004), o que é interessante notar nas fontes é a afirmação de Salomão (2006) de que não havia critérios explícitos para a descrever a localização de determinados espaços ou estipular com exatidão o território

referente a uma sesmaria. O que mais nos interessa sobre essas informações é o fato de que havia o interesse dos sesmeiros em controlar a região que viviam os antepassados Tuxá, bem como, o interesse de diferentes ordens catequizar os indígenas e havia a resistência indígena que se contrapunha aos projetos coloniais, guerreando e buscando sobreviver fora dos aldeamentos. Assim, podemos não saber com exatidão geográfica onde era o “Sertão de Rodelas”, mas socialmente é inegável que era um espaço de conflitos, disputas, as quais nos interessam, pois é onde viviam os antepassados Tuxá.

Outra diferença nessas fontes é que Salomão (2006) afirma que a primeira vez que encontrou a localidade de um lugar chamado Rodelas foi em 1646, porém Galindo (2004), mostra a existência de uma sesmaria chamada Rodelas de grande extensão em 1639:

Mapa 2 - Mapa da expansão dos núcleos coloniais via rio São Francisco e caminhos e estradas abertos pelas frentes de expansão a partir de 1655.



Fonte: Galindo, 2004, p. 125.

Nesse mapa Galindo (2004) elabora a partir da sua pesquisa para pensar justo o que tento demonstrar aqui, que são os processos de expansão colonial. Duas informações cartográficas bastante relevantes para essa pesquisa foram condensadas aqui. Através

desse mapa constatamos possíveis delimitações das sesmarias e suas expansões, bem como, os anos desses dados.

Outro aspecto relevante é o fato de que podemos constatar de outro modo como a região do submédio do Rio São Francisco era um lugar estratégico para a ocupação colonial, pode-se observar isso através do item 1 e 2, que são estradas que conectam o sertão com o Norte do Brasil, o qual parte do Rio São Francisco. Isso ocorre na região A, do núcleo de expansão da sesmaria de Rodelas, o que nos possibilita inferir a relevância dessa região, levando a crer que o Sertão de Rodelas era composto de intensos fluxos e interesses para a ocupação do interior do Brasil. Certamente os indígenas que viviam ali sofreram bastante com esses fluxos e interesses, sendo forçados a migrar constantemente, ou serem assassinados ou escravizados ou ficando nos aldeamentos missionários para poderem sobreviver (Galindo, 2004).

De acordo com Galindo (2004) existiam dois grupos distintos no “Sertão de Rodelas”, aqueles que estavam sob a liderança de Francisco Rodelas, os quais viviam mais próximo do rio São Francisco, nas ilhas fluviais e proximidades, perto da Ilha de Tacuruba na margem baiana do rio São Francisco, enquanto o outro grupo eram de indígenas inimigos dos portugueses que vivem entre as barras do rio Grande e Negro, na margem esquerda do rio São Francisco. Eles foram identificados como rodeleiros Acroás e Mocoases

Esses grupos ficaram conhecidos na medida em que se iniciava a entrada pelos sertões, que tinha duas principais frentes, no litoral marcada pela cana de açúcar e no interior com a expansão dos currais para o gado. Além disso, havia motivações relacionadas a busca de metais como ouro e prata além do interesse na escravidão indígena (Pompa, 2001).

Um importante aspecto aí foi a Lei Sobre a Liberdade dos Gentios, promulgada em 1570, dentre os seus aspectos destaca-se o fato de que os indígenas que não queriam ser catequisados e resistissem as imposições coloniais seria permitido guerrear contra eles e escravizá-los, fenômeno conhecido como guerra justa (Pompa, 2001). Isso promoveu ainda mais desterritorialização dos povos indígenas, legitimando seu genocídio e escravidão. É importante mencionar que muitas dessas guerras tiveram como aliados os indígenas que faziam parte das missões e eram articulados nos exércitos portugueses.

Por conta disso, muitos povos começaram a fazer levantes contra os colonizadores. Destaca-se aqui uma situação que ocorreu no Rio São Francisco. Martinha de Nantes que estava na Aldeia de Aracapé (provável local em que viviam povos dos

quais os Tuxá descendem) relata que lhe foi solicitado enviar arqueiros para lutar contra os Tapuias que se levantavam contra os colonizadores. Nantes relata que os portugueses prometeram não os assassinar, porém mataram todos e escravizaram os filhos e as mulheres (Nantes, 1979, p.53). Pompa relata que é provável que essa batalha tenha sido uma chacina no rio Salitre em 1676, comandada por Francisco Dias d'Ávila (Pompa, 2001, p.277).

Essas situações não foram isoladas, sendo recorrentes no processo colonial dos sertões tanto as guerras justas quanto os levantes dos indígenas e as complexas alianças bélicas realizadas naquele período, o que corrobora para pensarmos no intenso processo de desterritorialidade que ocorria e na diversidade de povos que se agregavam e se desagregavam em determinados locais, buscando sobreviver, seja em aldeamentos, fugas ou guerras.

As guerras serviam de justificativa para escravizar e exterminar os indígenas, bem como, invadir suas terras. Nas regiões de Pernambuco e na Bahia havia uma política de incentivo aos missionários para que eles pudessem amansar os indígenas e permitir que suas terras fossem usadas para a extensão da pecuária. Assim, as guerras justas eram muito importantes porque os indígenas que não queriam ser catequizados eram assassinados ou impostos a viverem nos aldeamentos, ou tinham que migrar. Através dessa prática se conquistavam novos espaços e mão-de-obra. Assim, “a ação religiosa era um complemento à guerra, fazendo com que a massa nativa reagente à ação colonial fosse convertida em vassalos integrados ao sistema produtivo colonial” (Galindo, 2004, p. 164). Isso foi muito importante no Sertão de Rodelas porque era um local estratégico para a promoção da pecuária, tornando importante a ação missionária sem a qual esse processo colonial não teria sido possível (Galindo, 2004).

As guerras justas eram promovidas principalmente por Francisco Dias d'Ávila da Casa da Torre, instituição que tinha a família com sesmeiros muito importantes no Brasil, os quais eram declaradamente inimigos dos indígenas e frequentemente estavam os assassinando e invadindo suas terras para a expansão pastoril no sertão. Isso entrava em conflito com os missionários que queriam as vidas indígenas para trabalhar nos aldeamentos, bem como, seus territórios, para expandir o poder da igreja (Salomão, 2006).

Esses conflitos tiveram como consequência também um impacto na cosmologia. Atualmente os Tuxá usam os termos gentil e brabil, ambos se referem a seres espirituais que já foram indígenas e hoje tem agência sobre os Tuxá. Gentil seriam aqueles indígenas

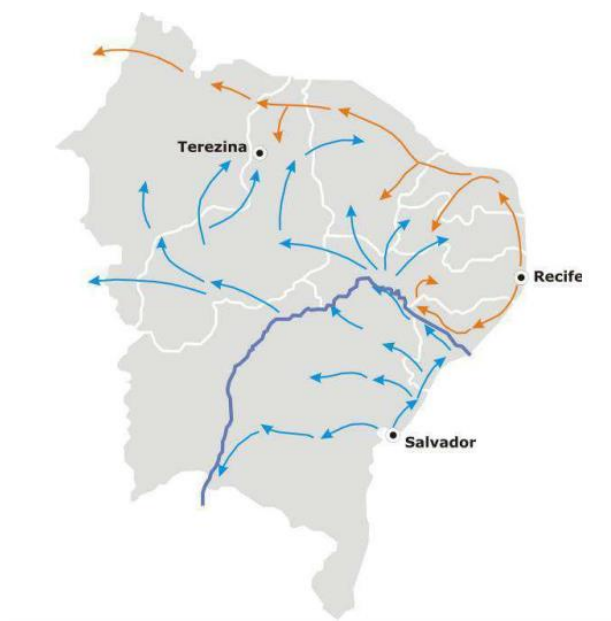
que viveram mais próximo aos não indígenas, passaram pelo processo catequético e não estariam em guerra com os não indígenas, diferente dos brabil que seriam aqueles que não quiseram se juntar e continuaram morando nas matas, vivendo em conflitos ou perseguições.

No toré há um canto que faz menção a isso “contra mestre, contra guia, vamos trabalhar gentil, me lembrei daquelas matas, eu também já fui brabil”. Esse canto faz uma alusão a essa relação, trazendo em evidência que os brabil seriam aqueles que continuariam a viver nas matas. Essa relação faz parte da cosmologia Tuxá, a qual será mais bem detalhada no próximo capítulo evidenciando a relação que esses seres têm no território Dzorobabé, pois em campo pude ouvir dos interlocutores que esse local era a morada dos brabil, fazendo referência a esses seres como seus antepassados, que hoje vivem ali, habitando enquanto espíritos.

É importante mencionar também que a cosmologia Tuxá é fruto de um processo de relações coloniais que moldou sua identidade e territorialidade, o que faz eco nos dias de hoje ao percebermos distintas relações que se criam com os brabil e gentil.

A entrada pelo sertão de Rodelas foi marcada pelas guerras aos indígenas tapuias que não queriam viver nos aldeamentos missionários (Galindo, 2004). É importante contextualizar que tapuia era um etnônimo traduzido muitas vezes como inimigos (Pompa, 2001). Isso foi expressivo quando percebemos a resistência dos tapuias no sertão das Jacobinas, que tinha o importante rio Itapicuru, próximo as nascentes do rio Salitre, afluente do rio São Francisco, a conquista dessa localidade se converte em passagem que possibilita a ocupação no Sertão de Rodelas (Galindo, 2004).

Mapa 3 - Região Nordeste com os caminhos de penetração baiana e pernambucana



Fonte: BACELAR, 2016, p. 6.

É importante entendermos a relevância do Rio São Francisco nesse contexto e a síntese das informações trazidas nesse mapa podem nos auxiliar. De laranja temos a penetração do sertão iniciado pelo litoral de Pernambuco e de azul a penetração iniciada pelo litoral da Bahia. No meio temos uma linha azul escura indicando o Rio São Francisco. Percebamos como os caminhos da Bahia nos levam para o rio e depois se dispersa para o Norte do Brasil. Em Pernambuco podemos perceber sua entrada na direção do Sertão de Rodelas (Bacelar, 2016).

Com isso pretende-se demonstrar de modo cartográfico a relevância da passagem pelo Rio São Francisco que era uma região atraente por fatores naturais e econômicos por ser a região da caatinga era melhor do que o litoral para promover grandes pastos, pois sua vegetação permitia isso com maior facilidade (Bacelar, 2016).

Porém, logo no começo do processo de entrada nos sertões não existia muito interesse dos sesmeiros ocuparem, pois não parecia ser um local que renderia muito economicamente, devido as dificuldades de ocupação para promover agricultura e os longos períodos de seca. Com o passar dos anos, próximo ao rio percebeu-se um local propício para a expansão pastoril (Nasser, 1975).

Devido à falta de interesse inicial dos curraleiros e sesmeiros os capuchinhos iniciaram algumas missões, as quais a princípio atendiam uma demanda da ordem capuchinha, ampliando seu poder. Porém com os interesses dos curraleiros os

Como demonstra Galindo (2004) os capuchinhos tiveram alguns conflitos no litoral e foram avançando para o São Francisco, começando com a missão do Poxim, provavelmente daí subiram para o São Francisco e ocuparam a região de Paulo Afonso, em seguida ocuparam o Sertão de Rodelas, permanecendo em importantes espaços da Casa da Torre. Nos anos de 1670 já estavam consolidados muitos aldeamentos dos capuchinhos pelo rio São Francisco.

De acordo com Regni (1988) a primeira missão foi organizada por Frei Francisco Domfront, ao chegar na região de Rodelas e proximidades ele já havia encontrado diversos indígenas e começa seu trabalho na Ilha de Jatiña, em 1672. Fonseca (1996) descreve que a Ilha de Jatiña ficava próximo da cidade de Belém do São Francisco, cinco léguas abaixo desse município e meia légua acima de Rodelas, ficava entre o povoado de Jatiña e um lugar chamado Jacó, na Bahia. Ainda em 1672 Martinho de Nantes chega na Ilha de Pambu, provavelmente depois chamada da Ilha da Assunção. De acordo com Fonseca (1996) essa ilha é em frente ao local onde hoje se localiza o povoado de Pambu. Nasser (1971) afirma que em 1672 existia também trabalho missionários nas ilhas de Aracapé, Cavalo, Vaca, Pambu e Vagem.

Regni (1988) mostra que em 1677 o aldeamento de Rodelas era o centro das missões e incluía as ilhas de Jatiña, Araticu e algumas outras menores. De acordo com Salomão (2006), não há registros acerca de quais etnias existiam nesses aldeamentos, mas eram considerados índios rodeleiros.

Havia apenas 3 missionários capuchinhos atuando na região. Um entre as ilhas de Pambu e Aracapé, um em Rodelas e ilhas vizinhas (provavelmente Jatiña e Araticu estavam incluídas), outro entre os Aramurus no Porto da Folha, na Ilha de São Pedro, em Sergipe, as outras eram na divisa entre Bahia e Pernambuco, no submédio do Rio São Francisco. Devido aos receios dos franceses dominarem parte do Brasil a coroa portuguesa dificultava a entrada desses missionários e aos poucos foram retornando para a França. O último foi embora em 1702 (Salomão, 2006, p. 30).

Por conta desse processo iniciou-se uma transição, na qual os jesuítas começam a ocupar os aldeamentos dos capuchinhos e fundar outros no rio São Francisco. Como demonstrado no mapa de Galindo (2004), eles já tinham missões no sertão.

Um dos capuchinhos mais importantes nesse período foi o frei Bernardo de Nantes (1709) que publicou um catecismo sobre o dzubukuá, língua da família linguística kariri, a qual é composta por outras três línguas, que são kipeá, kamuru e pedra branca. Existia uma política linguística, na qual os europeus inferiorizavam as línguas indígenas, mas

devido à dificuldade de disseminação das línguas europeias eles começaram a aprender as línguas indígenas para poderem se comunicar e catequizar. O conhecimento linguístico circulava entre os padres através de conversas e cartas. Eles tinham uma metodologia própria⁶ e a partir dela criaram obras com seu conhecimento linguístico (Moraes, 2020).

Na região do São Francisco estipula-se que existiam pelo menos três grupos étnicos e linguísticos que seriam Kariri, Proká e Brancararu, provavelmente existiam indígenas desses grupos entre os antigos rodeleiros (Durazzo, 2019). Nasser (1975), nos mostra que em 1687 existiam naquela região aldeias com quiriris, carurus, procás e acarás, revelando a diversidade étnica dos indígenas que viviam nas missões.

Essa informação é muito importante, pois atualmente os Tuxá não sabem falar uma língua indígena cotidianamente e reivindicam a língua Dzubukua como sua língua ancestral, o que é um processo legítimo, pois de fato era possível se comunicar com seus antepassados através da descrição que Nantes faz, adentraremos melhor nesse tópico no terceiro capítulo ao descrever o atual processo linguístico através da disciplina língua indígena (Durazzo, 2019).

Nesse período de transição em que os capuchinhos dão lugar aos jesuítas, o principal padre era João de Barros, o qual provavelmente fundou as aldeias de Acará, Sorobabé, Caruru e Arnipó já que não há referências a ela no período dos capuchinhos franceses. Arnipó era onde hoje está um povoado com o mesmo nome. Acará é onde depois ficou conhecido como Ilha da Missão. Sorobabé é a ilha que existia em frente ao local, onde hoje os Tuxá realizam a autodemarcação e estão reivindicando enquanto seu território ancestral, o que será mais bem descrito no próximo tópico (Salomão, 2006).

De acordo com Serafim Leite (1945) as aldeias fundadas eram dos Acarás e Procás. Os Tuxá se reivindicam enquanto descendentes dessa nação. Assim, faz muito sentido eles reivindicarem o território de Sorobabé como suas terras ancestrais, na tradição oral também encontramos narrativas sobre isso, que serão melhor descritos mais adiante.

Serafim Leite (1945), registra que em 1690 os jesuítas tinham cinco aldeamentos, três menores e dois maiores. O principal era Rodelas, no qual residia o padre João de Barros e administrava as outras ilhas que eram Acará, Sorobabé, Caruru e Arnipó. Com

⁶ Vale ressaltar que eles não descreveram uma língua indígena específica que lhe permitia falar com um povo, mas sim uma língua que condensava os principais aspectos linguísticos dos idiomas falados na região, permitindo a comunicação com diferentes etnias. Isso era importante, porque os aldeamentos missionários eram espaços multiétnicos e multilíngues (Moraes, 2020).

a morte desses missionários Arnipó é anexada a Rodelas e um tempo depois Caruru será anexada a Sorobabé.

Em 1691 o padre João de Barros morreu, deixando a residência do rio São Francisco governada pelo padre Agostinho Correia e consta-se em 1696 o estabelecimento consolidado de 4 missões atuadas pelos jesuítas no rio São Francisco que eram a Missão Rodela, aldeia dos Zororobabé com os indígenas Cururuz e Tacuruba, aldeia do Acará e aldeia do Curumambá (Galindo, 2004).

Nesse mesmo período a vida dos indígenas era muito complicada, pois havia grande escassez de alimento, pouca terra para praticar agricultura e caçar era uma atividade difícil devido às perseguições e a ocupação dos curraleiros que dominavam grandes áreas para o pasto. Além disso, muitos homens indígenas eram levados para as “guerras justas”, lutando contra os “índios brabos”. Como consequência, os aldeamentos eram locais ocupados predominantemente por mulheres, idosos e crianças que viviam em condições precárias (Salomão, 2006).

É importante notar aqui como os processos coloniais que incidiram sobre os indígenas desse local reorganizaram a sua distribuição espacial e possibilidades de existir em seu próprio território. Percebe-se um movimento de branqueamento do território e desterritorialização na medida em que sua mobilização espacial é drasticamente reduzida, ficando impedidos de promover suas práticas econômicas tradicionais, sendo forçados a se inserirem na lógica das relações de poder daquele período.

Nessa época havia um conjunto de conflitos entre a Casa de Torres e os jesuítas na região do rio São Francisco, pois eles estavam buscando ocupar os mesmos locais para propósito diferentes. Por exemplo, em 1669, quando o padre Antônio Fonseca ouviu que o padre Jacob Rolando ia pedir três léguas para cada aldeia, Garcia d’Ávila destruiu duas residências e igrejas em Itapicuru e Geremoabo (Galindo, 2004).

Com a expansão dos curraleiros a situação dos indígenas vai se agravando, por conta disso os jesuítas solicitam ao governo uma área que seja bem delimitada para o trabalho missionário e, portanto, para assegurar as vidas e o território para os indígenas. Assim, em 1680 se estabelece uma lei que garante territórios para aldeamentos missionários e em 1696 os jesuítas ganham a possibilidade de executar essa demarcação (Salomão, 2006). Segue o texto referente a isso:

Por quanto me consta que os índios das de Achará e da Rodela e os do Caruru que ao presente assistem na ilha do Zorobabé com outras a estas ultimamente agregadas por minha ordem debaixo da administração dos Padres da

Companhia de Jesus no rio de S. Francisco, não tem distrito bastante, certo e livre, de terras para sua vivenda, em que possam fazer pacificamente as suas lavouras como manda Sua majestade[...]a elas se hão de agregar de outras aldeias menores e ranchos espalhados de tapuias sem doutrina e direção por este sertão, para atalhar os ditos inconvenientes e perturbações, sinalo por distrito dos que moram na aldeia de Achará, que são quase seiscentas almas, a ilha chamada das éguas, a do Achará, e a de Uxucu e a do Caburé. [...] sinalo de mais para a sua suficiente vivenda uma légua em quadra na terra firme da parte da Bahia, cuja demarcação começará imediatamente de frente na mesma ilha de achará em que está situada a aldeia. E logo a aldeia de Rodelas a que ordenei se juntassem os índios de outra aldeia do Herenipó, sinalo por distrito as ilhas que se chamam Jetinã, Vacuyuviri, Viri Pequeno, Pedra e Araticu. E porque além da esterilidade, a qualidade da terra acima referida, a primeira destas ilhas não chega a légua inteira e cinco delas a quarto de légua, e a dita aldeia de Rodelas, com a nova agregação dos índios de Herenipó, conta quase seiscentas almas, por isso também a essa aldeia sinalo de mais de uma légua em quadro na terra firme da parte do território da Bahia, cuja demarcação começará imediatamente de frente da dita ilha que chamam de Jetinã. E aos índios da aldeia de Caruru, que passaram por minha ordem, a se agregarem a outra aldeia de Zorobabé, sinalo por seu distrito a ilha que chamam Zorobabé, com duas outras menores adjacentes. E porque o número dos índios chega a quase novecentas almas, e a principal das três ilhas não chega a légua inteira com os mesmos inconvenientes de esterilidade já referidos, por isso, a esta aldeia mais numerosa que as outras, sinalo também em terra firme da parte do território da Bahia uma légua e meia em quadra, cuja demarcação começará “de frente da dita ilha de Zorobabé” (REGNI, 1988, p. 325).

O Padre Felipe Bourel, que no período era o superior da Missão de Rodelas, após uma autorização do Padre provincial, cumpre o que foi descrito no documento citado. Ele demarca com cruzeiros os limites definidos. Como consequência dessa demarcação, os conflitos se acentuam com Casa de Torres e culminam na expulsão dos jesuítas dessas missões, iniciando no mesmo mês que os limites dessas terras foram definidos (Salomão, 2006, p.36).

Os jesuítas foram expulsos das missões de Rodelas e proximidades, porém se mantiveram em outros lugares no sertão, levando com eles alguns indígenas dos aldeamentos que haviam administrado. Isso faz com que esses lugares fiquem por um período sem missionários. Os franciscanos assumem por um tempo Acará e Sorobabé.

O Rei Pedro II resolve substituir os franciscanos pelos carmelitas, contrariando a vontade da Casa da Torre. Em 1700 o Conselho Ultramarino apoia a instalação dos carmelitas e em 1702 eles assumem Arnipó, Curumbabá, Pacatuba, Pambu, Porto da

Folha e as ilhas de Irapuá e Cavalos na região de Aracapá. Enquanto os franciscanos continuariam em Pontal, Curral dos Bois e Surubabel⁷ (Salomão, 2006).

Nessa época tanto em Acará quanto em Arnipó existem referência de que ali existiam indígenas da nação porcaz, a qual deve ser uma referência aos procas, mas grafado de outro modo, como já falamos aqui são indígenas dos quais provavelmente os Tuxá descendem (Salomão, 2006, p. 39).

Novas tensões acontecem com os carmelitas e a Casa da Torres, de modo que os primeiros passam a ser hostilizados. Depois os conflitos se iniciam entre a Coroa e a Casa da Torres para definir qual será a ordem religiosa, após muitos embates e situações problemáticas os capuchinhos italianos assumem em 1713 a missão de Rodelas, sendo financiados pela Casa da Torres, os quais arcam com a manutenção e um conjunto de despesas dos aldeamentos, devido a relevância para expandir seus interesses econômicos com pastos e “amansando” os indígenas (Salomão, 2006).

De acordo com Nasser (1975) o fato dos capuchinhos italianos terem ficado nesse local até o final do século XIX, foi o que possibilitou a continuidade de alguns grupos étnicos na região, o que provavelmente culminou no fato dele encontrar um grupo Tuxá no mesmo local onde era o aldeamento dos capuchinhos italianos.

Em 1725 iniciam outros conflitos, pois começam a dividir quais seriam as jurisdições de Pernambuco e quais seriam da Bahia. Isso influencia na repartição das aldeias e suas devidas administrações. Esse conjunto de mudanças prejudicou o aprendizado dos missionários com relação às línguas indígenas e a efetividade da catequese (Salomão, 2006).

Dentre as mudanças chama atenção o fato de que a aldeia de Acaras, a Ilha de Jatiña, Vacayuviri, Veri Pequeno, Araticu e Pedra se desvinculam administrativamente do centro missionários de Rodelas e a população de 722 passa a ser de 200. É provável que os indígenas de Rodelas continuassem ocupando ilhas próxima a região (Salomão, 2006).

Em 1735 é provável que tenha acontecido uma migração dos indígenas que estavam na margem de Pernambuco em direção a Rodelas, pois a população que era de

⁷ Em Fonseca (1996) informação semelhante aparece, mas ao invés do nome Acarapá, aparece Axará. O autor acrescenta a informação que havia o nome “missão de Rodelas” na qual a sede situava-se em Curumbabá. É importante notar que os nomes passavam por transformações e construíram junto com os lugares e atores sua história.

aproximadamente 200 em 5 anos se amplia para 506 e em 1740 foi registrado 600 (Salomão, 2006).

Esse processo de repartição se intensifica, quando Marquês de Pombal assume a administração da colônia, implementando um ideal de modernidade, buscando ampliar a rentabilidade econômica do Brasil e assemelhá-la a um padrão europeu (Salomão, 2006; Canela, 2013).

Para isso, algumas mudanças ocorrem com relação às políticas indigenistas. Ele implementa o Diretório dos Índios, que reorganiza os territórios indígenas e traz novas delimitações para esses grupos, impondo um modelo administrativo definido por uma nova burocracia (Canela, 2013).

Ele proíbe o uso de línguas indígenas, impondo o português no território nacional. Podemos entender que houve aí a efetividade de um glotocídio, ou seja, um tipo de política linguística que contribui para o apagamento e a invisibilização gradual de determinadas línguas, reduzindo as variedades linguísticas, sobrepondo um idioma frente à diversidade. No caso das línguas indígenas esse projeto ao longo dos anos tem como principal consequência a perda dos idiomas desses grupos, sendo imposto o português seja por meio da lei ou por meio de discriminações e constrangimentos (Santos, 2019).

Esse processo é marcado por um epistemicídio, pois uma língua não é apenas uma forma de comunicar ideias, mas principalmente uma forma de pensar e interpretar o mundo, por isso essas perdas são tão graves para as populações indígenas. Daí emerge a relevância dos processos que os indígenas ensinam hoje em dia para falar sua própria língua. Apesar desse tema ser mais aprofundado no terceiro capítulo, desde já é importante mostrar que o processo do fortalecimento do Dzubukua-Tuxá é uma expressão de um processo de resistência frente a um passado colonial.

Além disso, o Diretório dos Índios estimula casamento interétnico e a ocupação dos territórios indígenas por pessoas brancas, buscando integrar as diferentes etnias ao modo de vida mais semelhante ao do europeu, impondo um modelo escolar que corrobora esse propósito da integração indígena e proíbe práticas poligâmicas, canibais e religiosidades indígenas, promovendo o catolicismo e uma forma de organização familiar que implique no fato deles trabalharem para sua família e não mais para a sua comunidade. Isso é importante, porque para a consolidação do projeto de modernidade é necessário que os indígenas comecem a trabalhar, sobretudo na agricultura, escoando sua produção e promovendo a circulação da economia (Mello, 2022; Canela, 2013).

Para os indígenas da região isso se complexifica, forçando-os a trabalhar mais. Eles viviam principalmente da caça, pesca, coleta e agricultura, a qual era praticada em cerca de 30 ilhas na região do rio São Francisco (NASSER,1975). Devido à imposição do novo modo de organização, os indígenas trabalhavam para manter sua família e os diretores que frequentemente abusavam do seu poder, provocando uma incoerência entre a intenção que previa a lei e a prática exercida pelos diretores. Isso prejudicava ainda mais os indígenas e suas possibilidades de uso do território. Percebemos aqui, mais uma vez, a imposição de uma reorganização, que culmina em um branqueamento do território e violências étnicas que forçam os indígenas a um novo processo de desterritorialização e invisibilização da identidade indígena.

Como consequência da política pombalina, em relatos de 1761 muitos indígenas começam a fugir dos aldeamentos e para sobreviver eles passam a assaltar fazendas, cobrar uma espécie pedágio dos transeuntes pago com preço de um boi vivo. Os recém fugidos dos aldeamentos juntavam-se com outros que faziam resistência frente ao processo colonial, atuando principalmente na região que conectava Rodelas a Parnaguá (Galindo, 2004)

Iniciou-se aí um período de grandes perseguições em Pernambuco o sargento-mor Jerônimo Paz começou a reconquistar algumas áreas e impor os índios nas missões, reunindo diversos índios arredios como os Pipipans em Serra Negra, Paraquióes em Águas Belas e o restante na Ilha de Pambu, essa última como mencionado antes fica nas proximidades de Rodelas (Galindo, 2004).

Documentos acerca da Ilha do Pambú, próximo a Rodelas e Ilha da Assunção e sua proximidades, nas quais hoje habitam os Truká, revelam que “pelo meio da Agricultura que se lhe deve, com especial cuidado promover como caminho mais sólido a tirá-los da miserável indigência em que até agora tem vivido, e conducente a civilizá-los na forma que se solicita”⁸ (Galindo, 2004, p. 262).

No caso específico dos ancestrais do povo Tuxá, podemos trazer algumas informações que nos ajudam a compreender na prática o que houve. Ao final do Diretório dos Índios, muitos grupos ao longo do rio São Francisco “jazia propositadamente submersa em outras categorias da população, camuflada noutras qualificações: como negros, cafuzos, cafres, caboclos, vermelhos, etc.” (Galindo, 2004, p.264). Esse tipo de

⁸ Nesse mesmo documento Galindo (2004) explica que havia o estímulo para urbanização das vilas, construindo casas, pelourinho, cadeia, roças e igrejas, estimulando a ocupação por não indígenas e o integracionismo, tendo como base desse processo a mão de obra indígena.

prática era recorrente para burlar as leis coloniais que regulavam o uso do trabalho de nativos fora dos aldeamentos missionários e assim se beneficiar de uma mão-de-obra nativa barata. Outro motivo para existirem muitos indígenas próximo aos não indígenas era o fato de que muitas mulheres indígenas eram estupradas, intensificando processos integracionistas de modo violento e forçado (Galindo, 2004).

Como dito anteriormente houve um esforço no processo de implementação do Diretório dos Índios para ampliar o contato entre indígenas e não indígenas, por isso a ereção das vilas era fundamental, pois nelas além de haver o estímulo para o convívio entre negros, brancos e indígenas também havia a redução das missões, espalhando os indígenas pelas vilas, como aconteceram com muitos rodeleiros. O sargento-mor Jeronymo Paes deslocou do sertão de Rodelas diversos grupos que estavam dispersos, reduzindo-os principalmente a Ilha de Santa Maria e a Ilha de Pambu. Os indígenas da Ilha de Pambu foram transferidos a força para Ilha da Vagem que era qualitativamente inferior a Pambu. Depois os próprios indígenas buscaram recorrer para voltar (Galindo, 2004).

Como consequência direta desse projeto, houve uma perseguição às aldeias de Pernambuco, expulsando os jesuítas, extinguindo aldeamentos missionários e promovendo as ocupações em territórios indígenas, bem como, relações interétnicas. Tal projeto não foi tão bem implementado na Bahia, por isso Rodelas continuou sendo um aldeamento (Salomão, 2006).

Em 1749 existe um documento que fala da relação dos aldeamentos de Pernambuco:

- Aldeia da Missão de São Francisco do Brejo, situada na Ribeira do Payaí, o missionário é religioso franciscano, tem várias nações tapuias
- Aldeia de Nossa Senhora do Ó, situada na ilha do Sorababé, o missionário é religioso franciscano, tem duas nações tapuias, porcás e brancarus.
- Aldeia de Nossa Senhora do Belém, na ilha de Acará, o missionário é capuchinho italiano, tem duas nações tapuias, porcás e brancarus.
- Aldeia do Beato Serafim, situada na ilha da Varge, o missionário é capuchinho italiano, tem duas nações de tapuias, porcás e brancarus.
- Aldeia de Nossa Senhora de Conceição de Pambu, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias cariris.
- Aldeia de S. Francisco, situada na ilha de Aracapé, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias cariris.

- Aldeias de S. Felix, situada na ilha do Cavalo, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias cariris.
- Aldeia de Santo Antônio, na ilha Irapuá, o missionário é capuchinho italiano, tem uma nação de índios cariris.
- Aldeia de Nossa Senhora da Piedade, situada na ilha de Inhamuns, o missionário é religioso franciscano, tem uma nação de tapuias cariris.
- Aldeia de Nossa Senhora do Pilar, na ilha de Coripós, o missionário é religioso franciscano, tem uma nação de tapuias coripós.
- Aldeia de Nossa senhora dos Remédios, situada na ilha do Pontal, o missionário é religioso franciscano, tem uma nação de tapuias tamaquiris.
- Aldeia de Senhor Santo Cristo, situada em Araripe, o missionário é religioso capuchinho italiano, tem uma nação de tapuias ialna. (Nantes, 1979, p.122)

Esse documento é muito importante, porque nos mostra uma grande diversidade étnica e a atuação dos missionários em diferentes lugares estratégicos para a consolidação dos interesses coloniais, daquela época em função da expansão de gado e trabalho missionário. Destaca-se aí a Ilha de Acará, Sorobabe e Varge, nas quais se encontram indígenas porcá, que provavelmente são os procá, dos quais os Tuxá se reivindicam descendentes. É interessante perceber o contato com outras etnias que conviviam com eles nesses aldeamentos e compreender como a pluralidade étnica formam os descendentes desse povos, dentre eles os Tuxá.

Nesse mesmo período em 1759, encontra-se um grupo indígena denominado Tuxá, junto com os Periaá, próximo ao rio São Francisco, na região oposto a confluência do rio Pajeú, os quais passaram a viver em Rodelas (Hohenthal, 1950). Segundo Durazzo (2019a), eles teriam vivido em diversas ilhas fluviais do rio São Francisco, tais como a ilha da Assunção, onde hoje vivem os Truká, também na ilha do cavalo, ilha do Pambu e Sorobabé.

Durazzo (2019a, p.56), sugere a hipótese de que o nome Tuxá pode ser uma variação de *txale*, que significa rio grande na língua yathê dos Fulni-ô, em Águas Belas-PE e *txaledô* significa os do rio São Francisco. O autor mostra que em Estevão Pinto (1956, p.22) o qual descreve que os indígenas que viviam em Rodelas eram os “índios Tushá ou Taxledô”. De acordo com o autor emerge daí a hipótese de que essa o nome Tuxá pode ser uma variação linguística de *taxaledô*. Assim, o próprio nome Tuxá poderia ser fruto das relações étnicas e linguísticas de grupos que migravam pela região.

A realidade de Rodelas vai se tornando ameaçada com a implementação do “regulamento das missões”, em 1845, o qual implementa um conjunto de regras para

reunir ou extinguir aldeamentos, com base nisso concede a algumas populações indígenas o direito à ocupação de um território, sob critérios próprios que eram discriminatórios e não compreendiam as realidades indígenas, bem como, seus processos para resistir. Nesse período começam a usar o termo “misturado” ou “mestiço” para definir indígenas que já não tinham certas características fenotípicas e determinados hábitos que seus antepassados tinham. Esses grupos passam a ter sua identidade indígena negada e, portanto, seus territórios, os quais passam a ser entendidos como terras devolutas, como é o caso da maior parte dos indígenas do Nordeste (Salomão, 2006). De acordo com Cunha (1992) delinea-se aí os primeiros critérios de etnicidade, os quais são usados para justificar a incorporação e invasão das terras indígenas, bem como impor ainda mais que eles se incorporem a sociedade nacional, consolidando o projeto colonizador.

Com a Lei de Terras, em 1850, a situação dos povos indígenas se agrava. Esse documento teve como um dos seus principais objetivos organizar a propriedade privada e as províncias, bem como, assegurar o controle de terras pelo poder público, com o objetivo de estimular a economia. Como consequência, definia quais eram as terras devolutas e suas possibilidades de compra e venda, resolvendo problemas de posses irregulares. Para alguns povos indígenas foram definidas algumas reservas, para outros integrava alguns territórios a comarca e municípios em formação. No caso de Rodelas, que era entendida como terra devoluta, foi vendida pela Casa da Torres (Salomão, 2006; Oliveira, 1998).

Após um mês da promulgação da Lei de Terras o Império decide que deve incorporar a terra dos indígenas que não vivem aldeados, sob a justificativa de que eles estavam confundidos com a massa da população. É importante entender que a convivência dos indígenas com os não indígenas em vilas, freguesias e fazendas se deu devido a necessidade de sobrevivência das diferentes etnias, que encontraram uma possibilidade de viver se fixando em determinados locais, devido as violências descritas ao longo desse tópico (Cunha, 1992).

Por conta desse processo muitos aldeamentos passam a ser extintos, no caso de Rodelas em 1862 o Frei Gúbio constata que havia 130 indígenas e chega à conclusão de que já não era mais necessário o trabalho missionário nessa região e que as populações indígenas eram muito pequenas e por isso não valeria a pena reorganizar as missões e os indígenas deveriam ser incorporados à sociedade. Após a saída do último frei os indígenas começaram a ser expulsos das ilhas que restaram. Ao mesmo tempo em que o governador

de Pernambuco, que tinha a jurisdição desses locais começa a arrendar a maior parte (Salomão, 2006, p.54).

Outro processo migratório que ocorreu no final do século XIX foi o fato de que Antônio Conselheiro saiu reunindo seguidores no sertão para promover sua comunidade em Canudos. Dentre as pessoas que lhe seguiam existiram indígenas Tuxá, fato que encontra respaldo tanto na tradição oral quanto em documentos (Salomão, 2006, p.56).

De acordo com Salomão (2006, p.56) os Tuxá falam que Antônio Conselheiro obrigava os indígenas a carregarem pedras para construção de cemitérios e se não fizessem eram ameaçados de diferentes maneiras, como por exemplo, com uma invasão de besouros negros que os deixariam cegos. Em conversas com D. Maria, uma senhora de 86 anos, ela me contou que convivia muito com sua avó e que ela foi nas costas do seu pai carregada para Canudos, seguindo Antônio Conselheiro, mas devido as violências eles voltaram. Salomão (2006, p.56) relata que os indígenas que foram não voltaram e alguns ficaram entre os Kiriri de Mirandela e Ribeira do Pombal. Talvez raros tenham voltado, como vemos no relato de D. Maria.

Vale ressaltar que as violências não foram aceitas de modo passivo ao longo da história, em que pese na bibliografia específica referente aos Tuxá não tenhamos encontrado descrições sobre suas estratégias de reterritorialização, sabe-se que os indígenas efetivavam seus processos de resistência e luta pelo território, tanto é que se isso não tivesse ocorrido determinadas práticas tradicionais não teriam uma continuidade histórica até os dias atuais, como os rituais e modos próprios de interpretação da realidade.

CAPÍTULO 2

3. TENTATIVAS DE RETERRITORIALIZAÇÃO DO POVO TUXÁ

Nesse capítulo tentarei contextualizar como os Tuxá tentaram desde o século passado ter seu próprio território e reterritorializar um espaço que identificam serem suas terras. Esse processo teve diversos impedimentos e recorrentes violências como veremos.

Em 1908, houve uma estratégia para reterritorializar algumas ilhas no submédio do rio São Francisco que haviam sido invadidas e antes eram utilizadas por indígenas, algumas delas como foi citado eram antigos aldeamentos missionário. Alguns indígenas Tuxá protestaram de modo formal no cartório, reivindicando terras que foram doadas para realização das missões. Aparentemente esse processo não resultou em nenhuma decisão significativa (Salomão, 2006, p. 60).

Em 1918, surge o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), primeiro órgão indigenista da república, coordenado pelos militares e tinha como principal objetivo tutelar os povos indígenas, delimitar e proteger seus territórios. Ao longo do território brasileiro passaram a surgir um conjunto de Postos Indígenas (PI) através destes era realizado a ação do SPI, sendo coordenado pelos chefes de posto (Isa, 2022).

De acordo com Nasser (1975), o período que se sucede até a criação do posto indígena foi um dos mais críticos para as populações nativas do rio São Francisco, pois eles ficaram desassistidos por qualquer lei ou órgão. Os Tuxá, por exemplo, ocupavam cerca de 30 ilhas na região e gradativamente foram perdendo espaço em todas, restando apenas algumas pessoas que possuíam terras na Ilha da Viúva.

Em campo, conversando com alguns indígenas eles disseram que não tinham uma relação com as outras ilhas como era com a Ilha da Viúva. No geral, elas eram usadas pelos não indígenas para agricultura e criação de gado, mas no caso da Ilha da Viúva ela era também usada nos finais de semana como momento de convivência para as pessoas e na realização de rituais. Apenas quem frequentava eram os indígenas, em campo não ouvi relatos de não índios que ocupassem o local.

De acordo com Salomão (2006) a perda de terras se deu através de sucessivas ameaças, enganações, coações e violências que ocorreram gradativamente ao longo dos anos pelas pessoas que eram identificadas como “os brancos”, dentre eles existiam os maiores fazendeiros da região. Como consequência, houve um processo de

desterritorialização que culminava em perdas econômicas e territoriais para os Tuxá, reforçando no apagamento da sua identidade e do seu modo de viver naquele território.

Nesse período os Tuxá vivenciavam muitas violências e discriminações em seu próprio território. Apenas em 1924 foi instaurado uma Inspetoria Regional com sede em Recife, que em 1944 se tornará 4ª Inspetoria Regional, responsável pela administração de 11 postos indígenas, dos quais três postos eram no rio São Francisco. Salomão (2006) mostra que na década de 1930 a sociedade de Rodelas e as ilhas próximas era caracterizada por 3 grupos. Destacam-se os descendentes indígenas do antigo aldeamento, chamados de caboclos, um dos segmentos mais pobres e discriminados da região, alguns tinham terras na Ilha da Viúva, onde faziam agricultura e poucos moravam lá. Eram bastante conhecidos pelas suas habilidades no transporte fluvial, sendo conhecidos por serem os melhores remeiros e barqueiros.

Outro grupo eram os morenos, descendentes de escravos, com pele negra. Além desses, havia os brancos, a maioria eram fazendeiros, frequentemente praticavam violências contra os outros dois grupos e foram os principais responsáveis pela invasão nas ilhas que os indígenas ocupavam. Eles viviam em suas próprias fazendas com grandes criações de gado e dominavam o comércio local. Boa parte dos caboclos e dos morenos que não tinham terras trabalhava nas terras dos brancos, alguns viviam da pesca, com destaque para os caboclos que eram mais conhecidos por essa atividade (Nasser 1975, Cabral Nasser, 1975).

Esses grupos se dividiam de modo territorial na cidade, geralmente morando próximo e os casamentos geralmente ocorriam dentro do próprio grupo, o que não quer dizer que não havia exceções. Existia uma territorialidade marcada pelo local em que cada grupo ocupava. Os caboclos em sua maioria moravam em uma rua sem calçamento, que aparentava ser uma extensão da cidade, a qual se chamava rua Felipe Camarão. Existia uma rua na cidade que se destacava por ser a única com calçamento, era a rua da frente, na qual moravam os brancos (Nasser, 1975; Cabral Nasser, 1975).

A territorialidade da antiga cidade de Rodelas estava dividida nesses grupos, abaixo vemos a foto de como era a aldeia dos Tuxá, assim como atualmente era dentro da cidade. As divisões territoriais constituíam as identidades e alteridades desses grupos, podemos observar diversos fatores que os configuram enquanto grupos e os diferem dos outros. O principal fator que nos interessa aqui é a discriminação sofrida pelos indígenas, os grupos geralmente casavam-se entre si e os brancos não aceitavam que seus filhos se casassem com os outros segmentos, quando isso acontecia muitas vezes a pessoa era

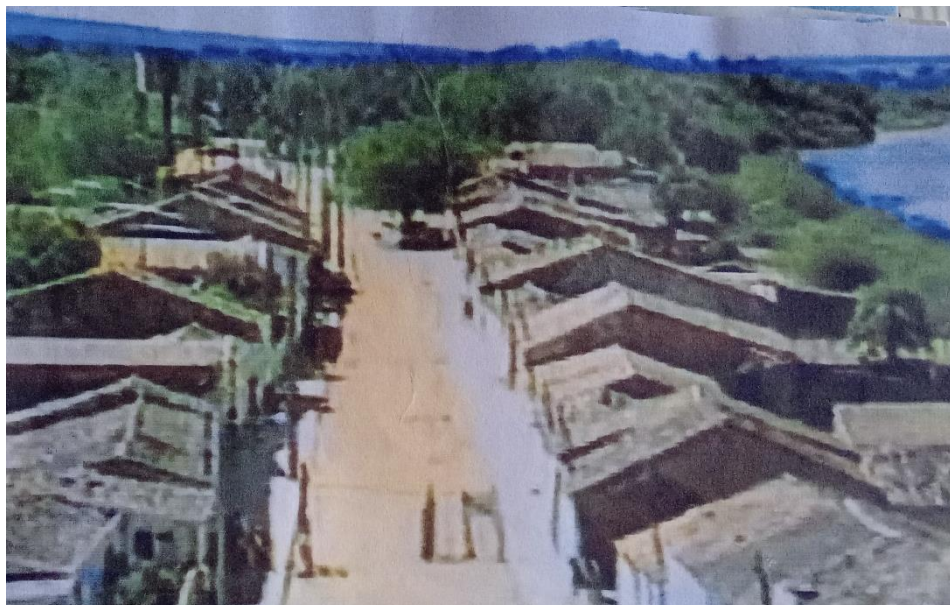
expulsa de casa. Além disso, os brancos exploravam os outros grupos pagando muito pouco pela diária de trabalhos nas roças. Um aspecto importante é que a identidade dos caboclos se diferenciava pelas vivências no rio e na rua Felipe Camarão

Ilustração 1 - Foto da rua Felipe Camarão



Fonte - Acervo da coleção etnográfica Carlos Estevão de Oliveira

Ilustração 2 – Rua Felipe Camarão vista de cima



Fonte – Acervo de Rosalvo⁹

⁹ Rosalvo é um não indígena, morador de Rodelas e pesquisa por interesse próprio e curiosidade acerca da história de Rodelas e cidades vizinhas. Ele guarda muitos achados arqueológicos, livros, documentos e fotografias sobre essa região, gentilmente ele me mostrou parte do seu material e essa foi uma das fotografias

O interessante dessas fotografias é que elas nos permitem visualizar alguns elementos como a precariedade estrutural da rua, com casas pequenas, algumas de taipa e um local pequeno. Outro aspecto marcante aí é que a rua mais próxima ao rio. Muitos indígenas contavam que iam pescar bem perto das suas casas e que as crianças desde cedo iam brincar no rio e passavam parte do dia tomando banho. Muitas das narrativas da velha Rodelas são marcadas pela relação com o rio e vivências nele, bem como, uma sociabilidade marcada não só perto do rio ou mesmo dentro dele, mas com o rio, sendo ele mesmo um ser constituído da sociabilidade dos Tuxá.

Outro aspecto que demarca essa identidade e alteridade é que os indígenas praticavam seus rituais, principalmente o toré, o qual descreverei melhor a seguir. Muitos indígenas dos mais velhos contam que eram perseguidos e discriminados ao realizarem o toré, talvez por isso eles se sentiram mais à vontade para praticar seus rituais na Ilha da Viúva, na qual eles eram a maioria que frequentavam.

A territorialidade e identidade dos caboclos estava intimamente relacionada a esse rio, onde muitos tinham roças e praticavam agricultura. Esse local era tão importante que houve um período em que apenas caboclos tinham terras nessa ilha. Além disso, o Rio São Francisco, era um local muito importante onde também construíam suas práticas tradicionais, já que eram bem conhecidos pela habilidade canoieira e pesqueira. Assim a territorialidade e identidade Tuxá se dava na relação com esses espaços e suas experiências e habilidades compartilhadas socialmente na relação com suas práticas tradicionais e aspectos que constroem sua identidade.

Nos anos de 1930 João Gomes começa a buscar formas de organizar os Tuxá para terem seu próprio território na Ilha da Viúva. João Gomes era um indígena que tinha alguns lotes e propriedades de terras e estava em uma situação econômica melhor do que a maioria do seu grupo, isso foi importante para lutar pelo seu território, pois muitos não queriam se envolver nesse processo devido ao medo de perder oportunidades de trabalhar nas fazendas (Salomão, 2006; Durazzo, 2019a).

Em campo ouvi algumas narrativas críticas a esse discurso, nas quais os indígenas diziam que muitas teses e dissertações privilegiavam um discurso de valorização a João Gomes e que houve outros indígenas participaram desse processo, ou auxiliando de diversos modos, ou acompanhando João Gomes em suas viagens. Por isso é importante ressaltar que João Gomes foi acompanhado por outros indígenas, sem os quais ele não teria realizado seus feitos, sobretudo mulheres. Destacam-se nesse processo Maria

Libana, Sinha Alta, Sinha Pequena, Cabocla Luiza, Maria Clara, Maria Inácia, Maria Barroso, Manoel Dias, João Juvino, Manoel Umbá e Adolfo Anália. Não poderia descrever muito sobre essas viagens, pois não é o foco do trabalho, porém devido as críticas que ouvi em campo vale registrar que João Gomes teve a ajuda dessas pessoas. Esse tema será mais bem desenvolvido na tese que escreverei, pois abarca principalmente a identidade Tuxá e as mulheres têm grande relevância nos processos de luta étnica, bem como, formação dos principais aspectos que atravessam a cultura desse povo.

João Gomes começou também começou a ir em outras aldeias ajudando outros povos e procurando ajuda para que mutuamente eles pudessem fortalecer suas lutas pelo território. Um fato muito importante como conta Salomão (2006):

Durante a estada do João Gomes no Brejo dos Padres, ocorrerá um acontecimento que mudará a história dos índios Tuxá. O capitão João Moreno resolve convidar João Gomes, para fazer uma consulta, com uma tia sua que era “mãe” e dona do folgado de lá, conhecida por “Maria Petonilda”, sobre sua situação atual e seu futuro. Foram na “boquinha da noite”, consultar Dona “Maria Petonilda”, que após ouvir João Gomes, entra na sua casa para fazer o seu trabalho, e retorna dizendo que ele tinha condições de conseguir sucesso na sua luta, mas que precisava de outras pessoas que estavam longe, para lutar junto com ele, e “estombar a questão” (Salomão, 2006, p. 72).

Após esse episódio João Gomes passou a reunir um conjunto de Tuxá que estavam em outros territórios, longe de Rodelas, e passou chamá-los para se integrar a sua luta, o que repercutiu no fortalecimento desse processo, iniciando a ocupação da Ilha da Viúva em 1942 (Salomão, 2006).

Vemos aqui um importante fenômeno, o qual partimos da noção de cosmopolítica (Stengers, 2018) para analisá-lo. Esse conceito nos mostra que as possibilidades estratégicas dentro das relações de poder não são estabelecidas apenas por fatores humanos ou fenômenos concretos, que fogem à esfera cosmológica. No caso dos indígenas o modo de fazer política é intrínseco à religiosidade, tendo os seres não humanos como vozes que ecoam nesse processo e a mobilização de conhecimento rituais para a efetividade da sua luta política. Isso acontece, no caso Tuxá, porque os encantados ou mestres, aparecem nos rituais, sendo identificados como seus antepassados e lhes dão orientações sobre como prosseguir para ter seus direitos garantidos. Assim, os múltiplos seres que fazem parte da realidade indígena organizam e orientam os modos de enfrentamento político (Durazzo, 2019a).

A base disso está nos seus rituais, sobretudo o toré e o particular, as quais fazem parte da fundamentação da *ciência do índio*, uma epistemologia que constitui um

conjunto de saberes e práticas que estão em relação com os encantados ou mestres. A *ciência*, como também é chamada, é aprendida com os encantados através dos rituais e na tradição oral, com aqueles que se aprofundaram em conhecer melhor aspectos da *ciência* (Durazzo, 2019a).

Esses saberes são relativos à ampliação de conhecimentos sobre processos de cura e sobre a língua, dão conselhos para sua vida e orientações políticas. Esses conhecimentos acabam constituindo uma epistemologia Tuxá própria que dá base para interpretar os fenômenos da sua vida e da própria sociabilidade Tuxá¹⁰. Por isso, os rituais são tão importantes, dentre eles, destaca-se o toré como nos mostra Cabral Nasser (1975):

Durante sua realização, que atualmente se verifica no pátio em frente à casa-de-farinha, bebem cachaça e/ou jurema, para dar “força”, fumam cachimbos tubulares de barro ou madeira, fabricados pelos próprios donos, utilizando fumo comum; e utilizam apito especial de madeira para atrair as entidades e fazer volta os espíritos dos caboclos que entram em transe[...]. O toré tem início com as mestras cantando uma linha de abertura enquanto chocalham os maracás, que servem para marcar o ritmo. Nesse início todos ficam ao redor delas acompanhando o canto. Terminado, os caboclos formam duas colunas e começam a dançar, cantando outras linhas que não seguem qualquer sequência, pois dependem da memória das mestras. Durante a dança as colunas são lideradas por dois caboclos, considerados bons “puxadores” de toré. As colunas são formadas por adultos e crianças de ambos os sexos, sendo que a colocação das mulheres é sempre atrás do último homem que estiver dançando[...]. No decorrer da dança alguns caboclos entram em transe, recebendo algum encantando, que através deles se comunicam com os presentes, dando-lhes conselhos quando procuram, ou fazendo-lhe reprimendas por algum erro que tenham cometido e que sejam do conhecimento da coletividade. Em geral o encantado fala no “idioma Tuxá”, entremeado por palavras do vernáculo. Muitos não chegam a entender o que ele está dizendo, mas sempre existem os entendidos que o traduzem (Cabral Nasser, 1975, p.128-129)

Outro ritual é o particular ou oculto, descrito por Cabral Nasser (1975) da seguinte forma:

O particular está mais associado a beberagem da jurema e ao uso do fumo, ambos fundamentais a sua realização, o primeiro proporciona a vidência aos participantes, principalmente ao pajé e as mestras, o segundo dando-lhes força para o trabalho e anulando as correntes fortes, isto é, influências sobrenaturais que fogem ao domínio dos principais protagonistas. Diferentemente do toré, os caboclos que assistem o fazem de forma bem passiva. Sua contribuição limita-se aos cantos rituais. A parte ativa fica com o pajé e as mestras que bebem a jurema, fumam e recebem os encantados. Durante o transcurso do cerimonial são entoados cantos relacionados com cada encantado específico, propiciando sua chegada e satisfação (Cabral Nasser, 1975, p. 131)

¹⁰ Ao longo da dissertação a *ciência* será mais bem descrita, por ora, essa breve descrição da conta de entender os fenômenos desse tópico

Esses rituais são realizados ainda hoje, não há como dizer se a descrição daquela época é exatamente igual como ocorre hoje em dia, pois ainda não houve observação participante o suficiente para comprovar isso, mas percebe-se que esse relato é semelhante a outros da bibliografia e caracteriza bem as experiências ritualísticas dos Tuxá (Salomão, 2006; Durazzo, 2019a). A relação entre o ritual e a luta pelo território torna-se cada vez mais imbricada, sendo fator de coesão étnica que organiza uma identidade e uma territorialidade em torno da relação com os encantados.

Como consequência das reivindicações, em 1944, chega em Rodelas o Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento Felipe Camarão. Em um primeiro momento isso traz novas esperanças, pois pode trazer benefícios políticos esperados como a demarcação territorial da Ilha da Viúva. Porém, houve um conjunto de consequências negativas, como sucessivas brigas com o chefe de posto que não desempenhou seu papel de acordo com o esperado, negligenciando as demandas indígenas e fazendo uma má administração (Salomão, 2006).

Houve um conjunto de conflitos sucessivos que se acirraram após a chegada do PI e ampliação da luta dos indígenas, reivindicando diversas ilhas do São Francisco como parte do seu território. Isso ia de encontro aos interesses dos brancos que se tornavam cada vez mais combativos frente às demandas indígenas.

Naquela época existia o capitão da aldeia, uma liderança que negociava com a FUNAI e representava seu povo, que era João Gomes, porém quando ele morre na década de 60, assume em seu lugar Manoel de Souza que na mesma década se muda para Juazeiro. Em função disso a organização do grupo se dá pelas lideranças das diferentes famílias.

3.1 A CHEGADA DA CHESF E A INUNDAÇÃO DA BARRAGEM DE ITAPARICA

Na década de 70 João Honório aparece como liderança, tornando-se cacique desse povo e Armando Gomes torna-se o pajé. Também na década de 70 chegam funcionários da CHESF em Rodelas (Companhia Hidroelétrica do São Francisco) iniciando um projeto de construção de uma Barragem em Itaparica. João Honório sente-se inseguro para continuar no seu posto, pois era analfabeto, por isso Manoel Eduardo, conhecido como Bidu, assume seu lugar, tendo sido também indicado pelo pajé (Salomão, 2006).

O diálogo com a CHESF foi marcado por um discurso progressista e desenvolvimentista que via o sertão como um território atrasado e seco, que precisava se modernizar, ampliando seu potencial econômico, hídrico e tecnológico. Estava implícito aí um processo de embranquecimento do território, marcado por um objetivo econômico que invisibilizava as identidades e territorialidades nativas. Havia aí uma relação entre expansão do fornecimento de energia e modernização do país que não atingia só o sertão, era um projeto nacional mais amplo que efetivava uma noção de progresso, aparentemente para melhorar a economia nacional¹¹, mas na prática se revelou como o fortalecimento de determinados grupos em detrimento de outros, como é o caso da Barragem de Itaparica que não só não cumpriu a promessa de melhorar a vida das pessoas economicamente como também prejudicou diversas cidades e grupos que perderam tudo após a inundação em 1988 (Cruz, 2017).

A construção desse discurso colocava certos binarismos como tradicional/moderno, seco/hídrico, primitivo/civilizado, supervalorizando um modo de viver e interpretar a realidade, invisibilizando e marginalizando os grupos que não estavam de acordo com seus interesses. Isso embasava suas ações e colocava a CHESF como uma instituição que vinha para ajudar e promover novas oportunidades e possibilidades econômicas, diminuindo problemas relativos à pobreza (Cruz, 2017).

Notamos aqui a emergência de um novo processo de desterritorialização e embranquecimento do território que envolve múltiplos atores com distintos interesses em uma trama que combina aspectos políticos, econômicos, jurídicos, sociais e simbólicos, condensados em um discurso que fundamentou práticas que contribuíram para o acirramento de relações de poder, a intensificação de problemas econômicos e sociais, a articulação de um aparato jurídico que de modo prático e simbólico marginalizou e invisibilizou um conjunto de pautas das comunidades, sobretudo em seus aspectos territoriais e identitários, devido a imposição dos interesses em controlar um território.

Apesar da contradição dos seus discursos, os funcionários da CHESF convenceram as pessoas de que seria bom a construção de uma hidrelétrica em Itaparica

¹¹ Esse projeto nacional mais amplo se inicia na década de 1940, devido os problemas de desigualdade social no Brasil que causava uma diferença econômica muito grande entre a região Nordeste e Sul-Sudeste, para minimizar esse impacto foram criados nos anos de 1940 e 1950 um conjunto de iniciativas e projetos políticos para modernizar o Nordeste, dentre elas destaca-se a CHESF, que surgia com uma retórica de que devido a seca do sertão não havia tanta agricultura o que intensificava a pobreza e falta de mobilidade social e econômica, além de levar em consideração o fato das populações viverem um modo de vida dito atrasado (Cruz, 2017).

e que eles estavam à disposição para ajudar e resolver qualquer problema eventual. Em 1979 começaram as obras da Barragem de Itaparica e em 1988 começou a operar, com um reservatório de 834 km². Isso atingiu 7 municípios, 4 em Pernambuco e 3 na Bahia¹², prejudicando cerca de 10.400 famílias e 40.000 pessoas (Cruz, 2017).

Vejamos alguns mapas que foram criados como uma cartografia de denúncia, para evidenciar os problemas ocasionados pela CHESF. Fabinho, professor de química da escola indígena Tuxá e liderança da sua família, participou de um projeto no qual reconstituiu com algumas imagens de satélite a desterritorialização do povo Tuxá no processo da inundação da barragem de Itaparica. Assim, ele usa a cartografia para levantar uma discussão sobre uma violência territorial feita por um empreendimento que vinha com o discurso de que era importante para o progresso e acabou tendo como consequência a destruturação de cidades inteiras e suas respectivas famílias, bem como, posteriores violências, sobretudo ao povo Tuxá de Rodelas, que ainda hoje não foi reassentado devidamente. A primeira imagem que ele apresenta nos indica onde ficava a usina e onde hoje está a cidade de Rodelas.

Mapa 5 – Localização da Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga

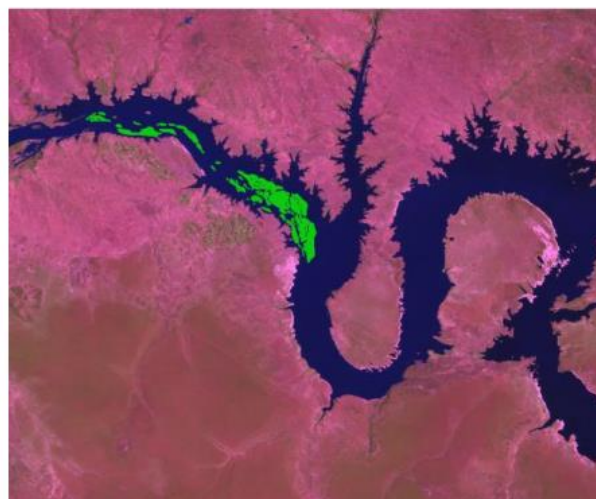
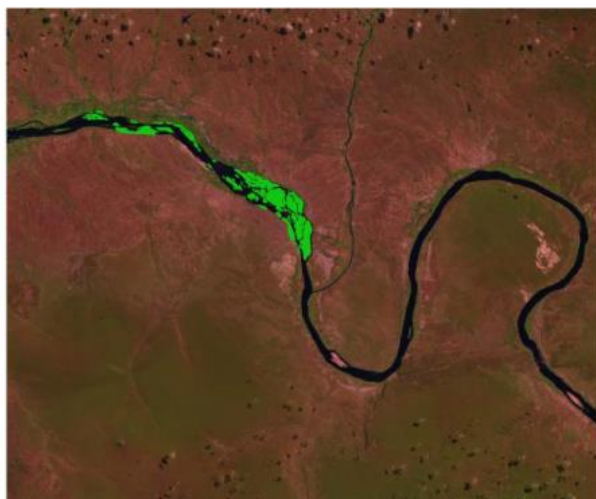


Fonte: Carelli, Santos E Vieira (2015, p.7134)

¹² Os municípios foram Rodelas-BA, Glória-BA, Chorrochó-BA, Belém do São Francisco-PE, Floresta-PE, Petrolândia-PE, Itacuruba-PE.

Na imagem de satélite acima podemos ver a proximidade entre onde hoje é a nova Rodelas e onde foi construída a Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga. É interessante, pois nos ajuda a situar acerca da inundação que houve com 144 km à montante da barragem (Carelli, Santos e Vieira, 2015).

Mapa 6 – Ilhas fluviais submersas



Fonte – Carelli, Santos E Vieira (2015, p. 7134)

Na imagem acima, pode-se perceber que houve uma grande diferença no rio, cerca de 1600 hectares correspondem hoje as ilhas fluviais que ficaram submersas. A largura média do rio era de 700 metros e passou a ter cerca de 4 mil. O interessante da cartografia é sua possibilidade de ser usada como comparativo temporal e espacial, denunciando uma violência, como é o caso aqui, o qual nos permite perceber a dimensão do desastre ocorrido condensando informações cartográficas (Carelli, Santos e Vieira, 2015).

Dos grupos atingidos quase 2/3 optaram pelos reassentamentos rurais indicados como modelo pela CHESF, a qual tinha a promessa de promover agricultura e garantir o projeto modernizante que prometiam, na prática os solos não eram tão férteis assim, sendo 70% constituídos por areia quartzosa, o que prejudicou muito a viabilização da agricultura. Um dos compromissos assumidos pela CHESF era pagar mensalmente o Verba de Manutenção Temporária (VMT) até a primeira colheita, devido a impossibilidade de ela ocorrer em um prazo razoável (Cruz, 2017).

No caso da comunidade Tuxá a situação foi ainda mais complexa. A princípio nas negociações expressas nos convênios assinados pela CHESF e a FUNAI em 1986 e 1987,

percebe-se um compromisso com a reconstituição de melhoria das condições de vida da comunidade, o que não se consolidou na prática. De acordo com Cruz (2017)

No convênio de 1987, o reassentamento Tuxá já aparece como dividido entre duas escolhas: a primeira havia sido tratada no primeiro convênio – o deslocamento para Ibotirama, mediante a aquisição 2.050 hectares para 96 famílias; o outro processo era das 82 famílias que optaram por permanecer em Rodelas, cabendo à CHESF adquirir 4.000 hectares no Riacho do Bento, situado a 20 km de distância do local de construção da Nova Rodelas. Seguindo o padrão de dupla morada, Riacho do Bento correspondia ao território para a Reserva Indígena, sendo que as famílias seriam imediatamente reassentadas juntamente na Nova Aldeia, na nova cidade, numa área de 78.660 m² e 30 hectares adjacentes. As obrigações acordadas pela CHESF eram muitas, tais como a implantação de projetos irrigados nas terras adquiridas o pagamento de uma ajuda de custo (VMT) para cada família cadastrada até 9 meses depois de terem sido implantados os projetos. Cabe mencionar que os reassentamentos deveriam estar concluídos dentro do prazo estipulado de 30/12/1987 (Cruz, 2017, p.101)

Em 1994, como não houve avanços no ressarcimento das terras e tão pouco os outros projetos, foi feito um novo acordo, na qual a FUNAI indicaria um novo território Tuxá com 4 mil hectares, além disso, haveria o pagamento do VMT e um projeto de preservação cultural e desenvolvimento socioeconômico, com prazo de 10 ano. Em 2000 o Ministério Público Federal (MPF) fez uma denúncia contra a União e a Chesf por remoção ilegal da comunidade Tuxá. Isso deu um novo fôlego às negociações culminando no Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) (Cruz, 2017).

Em 2004, dentre os principais aspectos reforçava compromissos já feitos, incluía novas famílias que se constituíram posterior a barragem e não recebiam o VMT e extinguiu o VMT estipulado em 1987, referentes a dois salários-mínimos ao invés disso agora pagariam R\$460,00 mensais. Em 2006, houve um novo compromisso da CHESF em pagar R\$128.000,00 para cada família, dividido em três parcelas, pagas em 3 anos, bem como, pagar R\$4.982.000,00 para aquisição de novas terras. As famílias foram pagas e o dinheiro para novas terras foram transferidos para a FUNAI, porém ainda hoje não receberam. Isso causou uma situação muito complicada, pois eles receberam o dinheiro para se reconstruir em seu território, por isso muitos não investiram em terras ou melhores formas de renda, pois acreditaram em um acordo que nunca se cumpriu (Cruz, 2017).

Em meio a esse processo, ainda na década de 1980, a etnia se dividiu em três, pois uma família foi pra Inajá em Pernambuco. Um conjunto de pessoas foram para Ibotirama, que fica a mais de 1000km de distância de Rodelas e outro ficou no lugar que foi construída a nova Rodelas. A CHESF fomentou um discurso de que em Rodelas não teriam terras férteis e deviam ir para Ibotirama, ao mesmo tempo em que o povo Tuxá

reconhecia a necessidade de ficar próximo ao seu território e lutar para garantir seus direitos. Isso implicou em tensões dentro do grupo e ainda hoje as relações com aqueles que estão em Ibotirama ainda é muito complicada (Cruz, 2017). Essa foi uma das piores consequências, pois dividiu a etnia em grupos que hoje tem relações marcadas, por tensionamentos, devido a violência de uma desterritorialização imposta. Apesar disso Durazzo (2019a) relata que algumas famílias voltaram e passaram a viver em Rodelas, fora da Aldeia Mãe.

Em diálogo com Vani, ele me disse que é muito triste a realidade das pessoas de Ibotirama, que quando foram para lá foram enganados pela CHESF e ficaram alguns meses dormindo embaixo de lonas até conseguirem ser reassentados de modo digno. Em diálogo com Kinho Pupu, um dos indígenas que foi para lá e depois voltou, ele disse que a terra era boa para plantar, mas o local não era bom para vender. Muitos indígenas falaram que boa parte das roças lá não vingou, não souberam me explicar bem, mas acredito que Kinho nos deu uma pista para a resposta ao relatar que não era um lugar fácil de vender os excedentes das roças.

O que mais chama atenção é que os outros grupos que viviam em Rodelas (os brancos e os morenos) foram indenizados e receberam terras, bem como, o grupo que foi para Inajá e Ibotirama, porém aqueles que ficaram em Rodelas até hoje seguem na luta pelo seu território (Cruz, 2017).

Esse processo fez perder não só o território tão importante da Ilha da Viúva, mas sobretudo, suas práticas tradicionais ligadas a ela como o fato de serem um grupo caracterizado pela habilidade canoieira e a prática da agricultura, além da perda de um longo processo de luta pela demarcação. Isso implicou em perdas econômicas, já que tais atividades tradicionais eram a base da economia de muitas famílias desse grupo. Outra grande perda tem a ver com os processos rituais, como mostra Cruz (2017):

A prática do particular, que era sempre realizado na Ilha da Viúva, passou a ser realizado na nova cidade dentro da aldeia, na “casinha” que foi construída afastada das casas para esse propósito. Com o passar dos anos e o aumento populacional, as casas da aldeia foram se aproximando da “casinha”, fazendo com que essa não mais servisse para as práticas rituais. Meu povo teve, com isso, que procurar novamente outro lugar para a prática ritual, se afastando das habitações. A proximidade com a cidade e o trânsito de pessoas de fora para dentro da aldeia são problemas que têm afetado diretamente nossa ciência, causando inseguranças dentre as pessoas na prática de nossas *obrigações*. O regime do índio está diretamente associado ao potencial da terra onde vivemos (Cruz, 2017, p. 127-128).

Isso mostra como o processo acaba por diminuir as potências rituais do grupo, precisando se reconstruir também na relação com os encantados e a *ciência do índio*, forçando uma reorganização ritual marcada por violências. Importante notarmos como o processo de desterritorialização não implica apenas em uma mudança de lugar, mas principalmente sobre a perda de conhecimentos e aspectos identitários ligados ao território, envolve violências jurídicas, intensificação de problemas econômicos e políticos.

Para entender melhor essa questão é preciso compreender três expressões que são, o *enfraquecimento da força*, o *fortalecimento da força*. De acordo com Salomão (2009):

A noção de “enfraquecimento da força Tuxá”, expressão usada pelos índios está relacionada com todas essas mudanças sociais, econômicas e culturais que sofreram com reassentamento. Esse processo também foi sentido na esfera religiosa, onde existe uma relação profunda entre a crença no contato com os espíritos ancestrais indígenas e a ancestralidade da terra que ocupam. (Salomão, 2009, p.11)

Nesse sentido a *força* são conjuntos de aspectos que compõem a cosmopolítica Tuxá e que se expressam no movimento que pode ser estendido ou limitado na medida em que variam as circunstâncias que possibilitam ou impossibilitam as ações do povo Tuxá. Não seria uma expressão que se volta para um elemento como apenas questões rituais ou aspectos específicos da sua sociabilidade, é mais amplo do que isso abrangendo um conjunto de saberes e práticas específicas que possibilitam concretizar anseios, que estão em relação com a esfera ritual, sendo está entendida de maneira ampla, levando em consideração as múltiplas relações possíveis de se estabelecer com os encantados, o que está em íntima relação com a possibilidade de apreender ou não acerca da *ciência do índio* (Durazzo, 2019).

Salomão (2009) chama atenção para o fato de que quando ocorreu o rompimento da barragem de Itaparica e eles perderam a Ilha da Viúva, eles *enfraqueceram a força*. Isso ocorre porque eles perderam o local onde faziam seus principais rituais, suas casas, foram discriminados, forçados a se mudarem, o povo se dividiu, dentre outros fenômenos que prejudicaram o grupo. Isso diminuiu as potências do povo, o que pode ser notado no sentido das relações de poder, nas quais se intensificaram as assimetrias, ou em um sentido espiritual, pois perderam o local onde faziam seus principais rituais, até mesmo nos aspectos que compõem elementos tradicionais da sua identidade houve prejuízos, pois deixaram de poder realizar suas práticas tradicionais como agricultura e pesca, além de terem se dividido em dois grupos. Um dos motivos para o *enfraquecimento da força*, foi

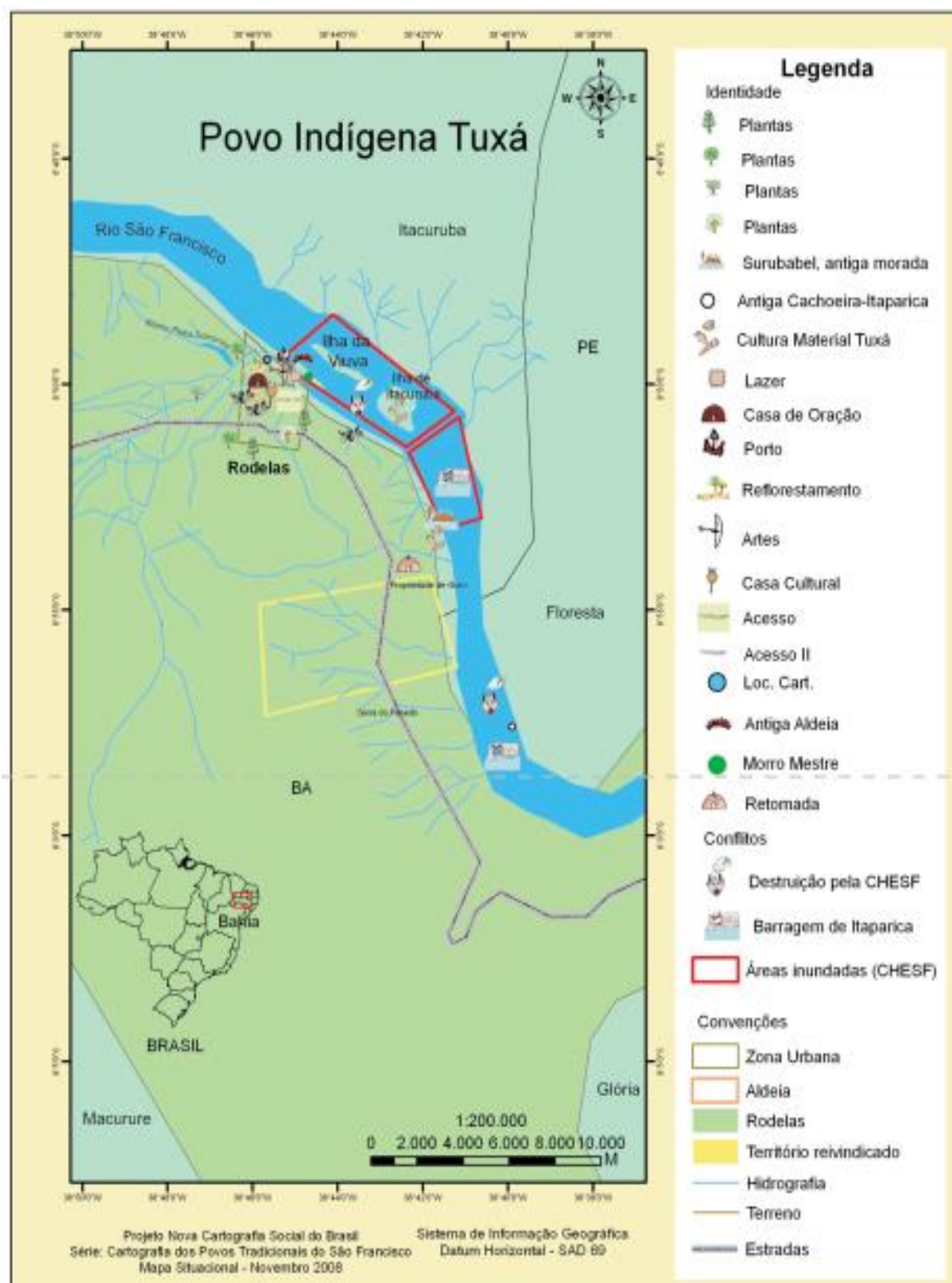
também o fato de um local chamado serrote ter sido inundado, os indígenas me contaram que lá moram alguns encantados e ali tem um “mistério”, por isso é um local sagrado e infelizmente hoje está inundado.

Durazzo (2019a) chama atenção para o movimento inverso, que seria o *fortalecimento da força*. No processo da autodemarcação, como será melhor descrito adiante, havia um conjunto de cuidados e precauções diante das questões relacionadas aos rituais, pois Dzorobabé, era um local marcado por uma *força*, devido, principalmente, a presença dos encantados. Por isso, para lidar com aquele contexto era necessário ter um amplo conhecimento da *ciência* e cuidados específicos para não acontecer algo ruim. Porém, o autor nos conta a mudança desse entendimento:

Diz-nos o pajé Armando que, depois da morte das últimas mestras assim denominadas, já abalados pelo empreendimento da barragem, os Tuxá diminuíram consideravelmente seu engajamento com práticas rituais. A certa altura, o pajé teria dito a outro especialista ritual, Mestre Padilha, falecido no início de 2017: “E nós vamos ficar parados? Sem *ciência*, sem nada?” A isso, Padilha teria retorquido: “Não. Nós tem que se bulir!” De acordo com diversos Tuxá, esse momento marcou certo reenvolvimento com a *ciência*, que aqui chamamos de fortalecimento da *força* (Durazzo, 2019, p. 171)

Após isso, gradativamente eles começaram a realizar práticas rituais em Dzorobabé, até começarem a fazer os primeiros torés e depois trabalhos mais ocultos. Esse processo de *fortalecimento da força*, é marcado por um conjunto de aspectos cosmopolíticos que ao se *fortalecerem* ampliam a conexão com os encantados e os saberes relativos à *ciência do índio*, dando base para melhor receber as orientações dos encantados e reforçar a luta por seus direitos.

Mapa 7 – Cartografia social do projeto Cartografia dos Povos Tradicionais do São Francisco



Fonte - Santos et al, 2008, p.6.

Nesse mapa podemos ver de modo indireto essas noções de fortalecimento e enfraquecimento da *força*. A cartografia em questão foi feita em parceria com a Sociedade Brasileira de Ecologia Humana, promovida principalmente pelo professor Juracy Marques, no projeto Novas Cartografias Sociais dos Povos e Comunidades Tradicionais na Bacia do São Francisco em um folheto que usa de fotos, textos e cartografia para criticar e denunciar a situação de descaso e violência que a CHESF provocou no povo Tuxá e no rio São Francisco.

Essa cartografia é de grande relevância e apresenta alguns elementos culturais e identitários que condensam informações acerca de uma territorialidade violada, uma desterritorialização imposta e ao mesmo tempo já aponta possíveis reterritorializações por parte desse grupo para obtenção do seu direito a demarcação.

Observamos uma diversidade de símbolos que marcam locais importantes na relação com suas práticas tradicionais como observamos ao ver aspectos como plantas, casa de oração, casa de cultura. Outras informações relevantes que podemos perceber aqui são referentes ao fato de que a barragem aparece como um dragão comedor e os lugares em que houve destruição como um demônio. Esses elementos em conjunto representados em um mapa ecoam como a representação de um imaginário que se expressa em uma cartografia refletindo sentimentos e modos de interpretação de um povo frente ao trauma causado pela CHESF e aspectos que valorizam da sua cultura. Tudo isso sintetiza a expressão de uma territorialidade marcada por violências e resistência.

Atualmente o problema com a CHESF se desdobrou para uma nova situação, Vani, conselheiro do clã cataa contou-me que a CHESF estava ainda negociando a dívida e que havia dado 4 milhões para a FUNAI, para que fosse resolvido essa situação. Quando os indígenas questionam acerca desse dinheiro e cobram da FUNAI uma ação, essa instituição não toma atitudes necessárias. Vani me disse que tem muitos anos que a CHESF deu esse dinheiro e que “até hoje não sabe onde foi parar” e nem o que a FUNAI fez com isso.

Ele me contou que atualmente a CHESF fez uma proposta de dar roças em um local chamado riacho do bento e que esse foi o primeiro local que a CHESF havia proposto, porém estudiosos falaram que há um problema no solo por conta da salinização e por isso em mais ou menos 5 anos após uso frequente seria complicado continuar a produção. Porém, os lugares que tentaram primeiro como a Baixa do Penedo e depois Moreira não foi possível, porque muitas pessoas começaram a plantar para obterem

indenização da CHESF depois. O impasse da reivindicação das terras Tuxá continua de modo violento e desrespeitoso frente aos direitos dessa etnia.

Notemos assim como o território é central na vida desse povo, caracterizado por uma relação histórica de violência e invisibilização da sua identidade, mas que hoje em dia ecoa em suas estratégias de resistência, articuladas com a *ciência do índio* e uma territorialidade própria, que busca reaver os principais elementos que lhes foram negados como território, língua e algumas práticas tradicionais.

Percebemos então que o povo Tuxá passou por um intenso processo de desterritorialização que culminou na reterritorialização de Dzorobabé, marcada por violências coloniais e projetos progressistas, o que evidencia um esbulho renitente, que novamente força-os a saírem dos seus locais sagrados para habitarem outros locais.

Primeiramente vimos como sesmeiros e missionários disputavam os indígenas dessa região em benefício próprio, invisibilizando as identidades indígenas e invadindo seus territórios, constringendo e violando seus modos de territorialização. Como consequência, ao longo dos séculos eles acabaram se tornando o grupo mais pobre e discriminado da região, buscando efetivar uma luta para reaver os territórios das ilhas que lhes foram negadas, sobretudo a Ilha da Viúva. Infelizmente por conta do empreendimento da CHESF, eles perderam seu modo de vida, saberes tradicionais, territórios e aspectos marcantes da sua identidade, forçando-os a reorganizar suas vidas na Aldeia Mãe.

3.2 AUTODEMARCAÇÃO E SEUS RECENTES DESDOBRAMENTOS

Após anos tentando obter seu próprio território por via dos processos da CHESF, os Tuxá passaram a iniciar novos processos de reterritorialização. Nesse subtópico pretendo descrever como iniciou os processos mais recentes de retomada e autodemarcação, bem como, recentes desdobramentos que pude perceber em campo.

O desejo de reterritorialização pode ser compreendido através de alguns fenômenos históricos, destaca-se um fato ocorrido em 2003, quando os Tuxá solicitaram a UNEB (Universidade Estadual da Bahia) que acompanhassem a repatriação dos achados arqueológicos que a equipe de prospecção da CHESF teria encontrado no local nas dunas de Dzorobabé. O material encontrado muito provavelmente eram objetos de etnias das quais os Tuxá são descendentes (Durazzo, 2019a).

A primeira tentativa significativa de obter esse local se deu em 2007, por parte de um conjunto de pessoas liderada pelo cacique Raimundo Flechiá, que ocupou um terreno próximo a Dzorobabé, porém não teve muita adesão de outras famílias da Aldeia Mãe. Esse evento teve como consequência uma reintegração de posse e um conjunto de processos movidos contra Raimundo (Durazzo, 2019a).

Em 2010 houve outra tentativa ainda mais incisiva que foi fruto de um processo de resistência contra a tentativa de um grupo de não indígenas que buscavam aprovar um projeto de lei para municipalizar uma área relativa a Dzorobabé. Houve bastante protesto dos Tuxá e no dia da audiência eles conseguiram fazer com que o projeto não fosse aprovado. Nesse período, um grupo Tuxá se organizou para ocupar uma faixa de areia em Dzorobabé, buscando defender o local e mostrar que ali tratava-se do seu território ancestral. Devido a maior articulação, essa ocupação durou alguns meses e não foi um esforço de todo o grupo, bem como, foi uma ação mais urgente frente a municipalização do local, faltando uma maior mobilização para expandir essa tentativa (Durazzo, 2019a).

É importante notar que de acordo com Durazzo (2019a) documentos do MPF já mostravam que “desde 2010 [...] os Tuxá de Rodelas já aguardavam pelos procedimentos jurídicos e técnicos cabíveis ao caso, isto é, as etapas de estudos conducentes à efetivação demarcatória nos termos legais.” (DURAZZO, 2019a, p.62), ou seja, eles já tinham argumentos e articulação política e jurídica para promover a demarcação do seu território, de tal modo que já haviam entrado em contato com a FUNAI para ensejar o processo de demarcação territorial.

Em 2007 e em 2010, podemos entender que houve um processo de retomada territorial. O primeiro a alguns quilômetros a jusante de Dzorobabé e o segundo em Dzorobabé. Esse processo nos revela alguns elementos da territorialidade Tuxá, seu modo de interpretar o mundo e sua relação com a elaboração de estratégias que garantam seus direitos. Não se entende por retomada apenas a conquista de um território. Essa categoria possui um sentido mais amplo que envolve aspectos jurídicos, políticos, sociais, econômicos e principalmente a possibilidade de um povo existir no território que querem e viverem de acordo com seu modo de ser (Durazzo, 2019a).

A noção de retomada tem uma polissemia atravessando compreensões jurídicas, políticas e cosmológicas que emergem simultaneamente. Na constituição de 1988, como já foi descrito aqui existe uma compreensão de “terras indígena” por parte do Estado. Entende-se que a União tem a obrigação de proteger e que são inalienáveis e intransponíveis, cabendo a FUNAI sua regularização e demarcação (Gallois, 2004).

Diferente da compreensão jurídica um povo indígena ao buscar retomar um território evoca uma continuidade histórica e social, que nunca é um fenômeno relativo apenas a uma questão financeira, em que pese a terra tenha também essa relevância. No caso dos Tuxá eles buscaram um território que como já demonstrado é referente a uma local em que viviam grupos dos quais descendem. Além disso, existe uma relação espiritual que ecoa no fato desse território ter sido o local em que viviam seus antepassados que hoje reaparecem como encantados nos seus rituais. A relação histórica e cosmológica é a base da sua luta pela retomada do território. Retomar não é apenas um sentido de ter de volta o que lhe foi roubado, mas sim atualizar uma relação que foi violada e buscar novas conexões com aquilo que lhes foi negado (Durazzo, 2019a).

Por isso a retomada é um processo atravessado por diversos elementos que ecoam em um movimento imbricado, relacionando aspectos mitológicos, cosmológicos, territoriais, históricos, afetivos e culturais. Nessa teia de elementos ressalta-se uma conexão ancestral que os indígenas interpretam ter com aquele território, despertando sentimentos e relações entre aqueles que estiveram ali no período colonial e seus atuais descendentes que buscam ampliar uma reconexão por meio do território Assim a retomada se expressa como a possibilidade de ter um território que lhe permita recontar sua história e viver de acordo com suas especificidades sem a obstrução efetivada pela presença não indígena na sua terra ancestral (Durazzo, 2019a).

A continuidade da sua luta teve duas importantes consequências em 2014. O primeiro é referente a um limiar que reconhecia a legitimidade da luta do povo Tuxá e dava um prazo máximo de três meses para que a FUNAI comesse um GT, iniciando o processo de demarcação territorial e tinham o prazo máximo de 2 anos para conclusão da demarcação, inclusive desocupação da área pelos não indígenas (Durazzo, 2019a)

A segundo refere-se a um decreto presidencial feita pela então presidenta Dilma Roussef, que designava 4.392 hectares do município de Rodelas para ser desapropriado e feito reassentamento Tuxá, em um local hoje chamado de “Baixa do Penedo”, porém devido a morosidade do processo acabou caducando.

Em diálogo com Vani ele me contou que quando começou o diálogo com a CHESF para reassentamento desse local, muitos produtores de coco da região começaram a plantar lá e cercar alguns lugares com a esperança de que tivessem indenizações após o reassentamento da comunidade, em função disso, tornou-se inviável dar prosseguimento e o decreto presidencial caducou.

Mapa 8 – Baixa do Penedo



Fonte – Carelli, Santos et Vieira, 2015, p.7138.

No mapa acima podemos ver de amarelo a atual localização da Aldeia Mãe, no município de Rodelas, de verde, vemos como já demonstrado em mapas anteriores, as ilhas fluviais submersas e de laranja é o local chamado “Baixa do Penedo” (Carelli, Santos et Vieira, 2015).

Esse mapa foi feito por Fabinho e uma equipe, assim como o outro descrito no capítulo anterior, mostra uma denúncia e um movimento temporal de uma territorialidade que ainda está por se fazer e que vem sendo marcada pela negação de direitos e violência. De verde, vemos as ilhas habitadas pelos Tuxá, principalmente a Ilha da Viúva, que hoje marcam um passado distante que sofreu uma desterritorialização. De amarelo, o presente, uma territorialidade marcada pela vida comunitária na Aldeia Mãe, onde hoje muitos moram a anos e constroem suas novas relações ali. De laranja, um processo de reterritorialização que deveria ter acontecido, mas como temos visto e ainda veremos nessa dissertação, os não indígenas usam de diferentes estratégias para se opor a consolidação dos direitos do povo Tuxá.

Apesar da Aldeia Mãe ter se tornado o local que os indígenas foram reassentados, a princípio era apenas passageiro e depois seriam realocados para um lugar mais apropriado. Infelizmente ocorreu o descrito e o processo se tornou inviável e ainda hoje os Tuxá lutam por um reassentamento digno (Carelli, Santos et Vieira, 2015).

É importante informar que embora na maior parte do texto esteja sendo exaltado uma noção de territorialidade e identidade Tuxá de maneira ampla e generalista, vale destacar que essa ideia comporta uma heterogeneidade dentro de uma unidade. O impacto de determinados fenômenos históricos e territoriais, sobretudo aqueles que violam o modo de ser Tuxá, modificam a forma como as gerações vivem e interpretam seus territórios (Aldeia Mãe, Velha Aldeia, Ilha Viúva e Dzorobabé), pois as experiências vividas nos locais historicamente ocupados por essa etnia foram sentidas de diferentes formas pelas gerações.

Os mais velhos, aqueles que viveram na Aldeia Velha até a fase adulta, os quais hoje tem em média acima de cinquenta anos, frequentemente trazem a lembrança de como era a vida antigamente, sua rotina, os costumes, com eram os rituais e a vida em comunidade. A maioria não frequenta o processo de ocupação do território de Dzorobabé, sobretudo pelas doenças e dificuldades de transporte para o território. A identidade dessas pessoas é muito marcada pelas vivências na Aldeia Velha e principalmente na Ilha da Viúva. Devido a perda desses territórios sua identidade é muito marcada por um conjunto de fenômenos sensíveis e dolorosos que marcam um fim de um tipo de sociabilidade e territorialidade, a qual passa a existir apenas na memória.

Já aqueles que vieram quando crianças para a nova cidade e aqueles que viveram nela a maior parte da vida, que seriam pessoas mais ou menos entre trinta e cinquenta anos, tem algo que alguns Tuxá compreendem como a herança das dores de uma memória, a qual eles herdam junto com os sofrimentos dos seus pais e avós, por mais que não tenham vivenciado o território eles pensam nesse lugar a partir de uma memória territorial que é passada na vida em comunidade e na tradição oral, sobretudo nos processos de transmissão de narrativas tão carregadas de saudade, violência e dores. Ao mesmo tempo em que no geral são pessoas que tem sua territorialidade vivida principalmente na Aldeia Mãe e na cidade de Rodelas.

Já os mais jovens, sobretudo aqueles que passaram a terminar o ensino médio na escola, tem outro modo de refletir sobre sua identidade e territorialidade, no capítulo seguinte mostrarei como a escola é fundamental para a compreensão e reestruturação dos laços sociais com a caatinga e o rio São Francisco, possibilitando criar uma reconexão com vivências na Ilha da Viúva através de uma reatualização de um conjunto de práticas que são ensinadas e muitas delas vividas de modo semelhante em Dzorobabé. Atualmente a territorialidade dos mais jovens está marcada pelos ensinamentos escolares e uma nova relação que se inicia no processo de autodemarcação.

A autodemarcação inicia em 2017. Nesse ano sai uma sentença do TRF da 1ª Região em 30 de julho de 2017, atendendo a um pedido do Ministério Público Federal, impondo que a União indenize os Tuxá, devido a morosidade do processo demarcatório de Dzorobabé, pois foi entendido que esse descaso impede que a comunidade exerça seus direitos originários plenamente, nas áreas tradicionais que lhe pertencem e determinou um prazo para a FUNAI iniciar o GT. Além disso estipulou uma multa no valor de 500 mil que deveria ser revertido em projetos e políticas públicas para a comunidade (Oliveira, 2020; Durazzo, 2019a). Nesse momento os Tuxá iniciam um novo processo. Eles passam autodemarcar seu território, ocupando-o e forçando a FUNAI iniciar o GT. De acordo com Durazzo (2019a):

tendo em vista que a *autodemarcação* de Dzorobabé se organizou desde o início de forma autônoma por parte dos Tuxá – ainda que seu pontapé inicial, de histórico mais recente, tenha sido a decisão favorável por parte do TRF –, podemos considerá-la como um evento de indiscutível conotação simbólica para esse povo. Dinamam me dizia, portanto, logo no primeiro dia de *autodemarcação*, o que eu ouviria ser repetido inúmeras vezes nos meses seguintes, a ponto de incorporá-la a este texto: a deida de *autodemarcação*, em lugar de *retomada*, muito embora seja por vezes intercambiáveis, apontam para afirmações discursivas variadas. *Autodemarcação*, no contexto específico dos Tuxá em Dzorobabé, indica de partida uma ação política indígena na interface com a decisão judicial reforçando a tese do usufruto da terra. Dado não existir, até aquele momento, um trabalho institucional de demarcação pelo poder público, os Tuxá assim iniciaram os procedimentos, até como meio de pressionar a Funai e União a responderem – positivamente – às determinações e sentenças (Durazzo, 2019a, p.81-82).

Como podemos perceber não deixou de acontecer um processo de retomada, mas agora estaria marcado pela nova etapa da autodemarcação, que acontece como uma estratégia política que efetiva uma reterritorialização, ecoando como resistência e enfrentamento para ter sua terra demarcada e poder viver de acordo como anseiam. Esse novo processo encontra-se marcado por muitos desafios a serem superados e novas estratégias que precisam ser feitas na relação entre a identidade, a territorialidade e um conjunto de ações políticas e jurídicas que precisam ser tomadas para consolidar seus direitos.

Os elementos apresentados são expressos tanto na retomada quanto na autodemarcação, porém no segundo configura-se como um modo indígena de elaborar estratégias de ocupação do seu próprio território, buscando forçar o Estado a tomar as medidas necessária para a demarcação. Assim, a autodemarcação se configura enquanto um processo que se difere estrategicamente da retomada territorial, sendo outro modo de

efetivá-la através da autonomia dos povos ocupando seu próprio território e forçando o Estado a reconhecer e a demarcar aquelas terras (Molina, 2017).

Molina (2017) elenca um conjunto de experiências para conceituar o que significa o prefixo auto, o qual ela mostra ser caracterizada pela agência indígena que é atravessada pelo descaso do Estado e violação dos direitos, o que transforma o processo de negociações com o Estado por meio de estratégias indígenas que visam delimitar seu território e forçar sua demarcação. Isso ocorre por meio de uma reatualização da territorialidade indígena que passa a delimitar seu espaço seja por meio de cercamento, abertura de picadas, criação de novos caminhos ou ocupação sistemática.

No caso dos Tuxá eles começaram a ocupar Dzorobabé e construir alguns barracões no local da autodemarcação, cada um era relativo a um tronco familiar. Além disso, começaram a desenvolver um conjunto de atividades no local, como pesca, coleta e revezar para sempre estarem lá. Um dos efeitos disso é que se deu início ao GT da FUNAI.

Ilustração 3- Croqui da autodemarcação



Fonte: Durazzo (2019a, p.102)

Essa foto tem um croqui que demonstra como foram organizados os barracões, onde consta cada um dos nomes e onde fica a barraca do responsável. É interessante notar que em que pese aí não tenham os nomes dos clãs, no geral a maioria das barracas são de usos coletivos de determinadas famílias. Atualmente observamos outro cenário, muitas já

caíram e o clã não se preocupou em refazer, surgiram outras e própria distribuição espacial mudou. Além do mais, aí não consta algumas barracas que foram feitas um pouco mais distante do barracão central, simbolizado aí pela palavra coletivo. No último capítulo trarei uma atualização de como hoje se encontra a distribuição espacial das barracas.

Por ora é interessante notar um esforço de organização de uma transformação de um processo da territorialidade Tuxá, que agora emerge com a ocupação do território D'zorobabé, que de modo visível e material é ocupado com o uso sistemático dos barracões, o que por trás tem uma expressão das relações familiares que se distribuem nesse uso, bem como, toda uma organização cosmopolítica que converge para habitar o “território dos antigos”.

Isso também se expressa na organização política através dos troncos familiares, para que evitassem conflitos e todos tivessem um modo de serem representados. Assim, eles criaram a CONTAM (Conselho Tuxá da Aldeia Mãe), que se organizava de acordo com 11 famílias. Cada uma teria a representação de 1 conselheiro, o qual seria responsável por mobilizar o conselho e seu grupo familiar, procurando representar as decisões internas e externalizá-las nas reuniões da CONTAM, apesar dele ser o representante outros membros não estão proibidos de participarem das reuniões. Além dos conselheiros, também participam os 5 caciques que já existem na comunidade.

3.3 PRINCIPAIS DESAFIOS PARA A DEMARCAÇÃO

Um dos principais problemas que enfrentaram foi a resistência dos rodelenses, sobretudo os latifundiários de coco e funcionários públicos da prefeitura. Eles sofreram os primeiros ataques com discursos preconceituosos e discriminatórios que invisibilizavam sua luta, frente a isso escreveram um manifesto escrito “as caravelas passam os Tuxá de Rodelas reafirmam sua identidade étnica e seu pertencimento ao território Dzorobabé”, o qual era designado aos rodelenses, mas principalmente ao então Secretário de Agricultura da prefeitura de Rodelas, que atacava discursivamente a autodemarcação. Esse importante documento traz um histórico dos processos de reterritorialização da área e reafirma a relação do povo Tuxá com Dzrobabe, bem como, a legitimidade do processo em questão, mostrando aos rodelenses que suas críticas e narrativas deslegitimando a autodemarcação eram infundadas (Oliveira, 2020).

Em 2018 se inicia o GT da FUNAI, porém devido aos problemas enfrentados no então novo governo de Bolsonaro o GT foi parado antes mesmo de concluir o relatório. De modo surpreendente foi expedida uma reintegração de posse em 2018, “expedida por um juiz estadual da comarca de Chorrochó/BA, sem a garantia do direito de ampla defesa para este território, determinando a desocupação imediata do local” (Oliveira, 2020, p.222). Porém o povo Tuxá junto ao Serviço de Apoio Jurídico (SAJU) da UFBA recorreram da decisão, devolvendo a matéria ao Tribunal de Justiça do Estado da Bahia que suspendeu os efeitos da liminar de reintegração de posse (Oliveira, 2020, p.223).

Em campo os indígenas me contaram que os responsáveis pelo processo foram parentes próximos do prefeito da época. Questionei a algumas pessoas se elas achavam que o prefeito era contra e alguns responderam que sim e outros achavam que não era uma pauta relevante para ele, mas todos me explicaram que nenhum prefeito foi a favor da causa indígena. Alguns me falaram que talvez ele só não tenha se posicionado contra porque ele não quis perder os votos que os indígenas dão a ele.

Em 2019, os desembargadores decidem a favor do povo Tuxá e entendem que a matéria é de competência da Justiça Federal, assim reconhece o direito da comunidade de permanecer no local até o julgamento do processo. De acordo com Oliveira (2020), em 2020 o processo ainda estava em julgamento e a comunidade Tuxá aguarda a sentença. A autora ressalva a ilegitimidade de uma reintegração de posse nessas circunstâncias, pois as provas apresentadas não configuram a evidência de posse que os fazendeiros que ingressaram com o processo disseram ter. Em campo ao dialogar com a própria autora ela contou-me que o processo ainda está em curso e que aguarda uma sentença.

Em 2023 foi iniciado o GT da FUNAI, tendo como coordenador o coorientador dessa dissertação Leandro Durazzo e outros dois antropólogos participando, que eram Ricardo Salomão, autor citado bastante no primeiro capítulo, o qual fez uma tese no começo dos anos 2000 sobre a etnicidade do povo Tuxá. O outro pesquisador é José Augusto Sampaio, antropólogo que participou em diversos processos de retomada territorial no Nordeste, sobretudo na Bahia, também é um dos principais membros da ANAÍ, atuando a muitos anos no movimento indígena nordestino.

A demarcação de um território indígena é feita em 7 etapas. A primeira é com a atuação do GT, responsável pela identificação e delimitação do território, averiguando com os indígenas como se dão os processos de ocupação tradicional e delimitando os limites que são coerentes com essa ocupação. Como fruto desse processo faz-se um

Relatório Circunstancial de Identificação e Delimitação (RCID), o qual segue as premissas da Portaria nº 14 da FUNAI (PIB, 2023).

A segunda etapa é a aprovação do relatório pelo presidente da FUNAI, reconhecendo a legitimidade do processo e a ocupação tradicional, a partir daí o RCID é publicado no Diário Oficial (PIB, 2023).

A terceira etapa é o momento que se expressam os contraditórios, no qual as partes envolvidas e interessadas no território a ser demarcado se manifestam, podendo questionar aspectos do RCID. Assim, abrem-se processos administrativos que são avaliados e após isso podem ser feitos ajustes dos limites territoriais ou prosseguir como consta no RCID (PIB, 2023).

Na quarta etapa a FUNAI encaminha o processo administrativo para o Ministério da Justiça, onde o ministro da justiça deve fazer sua avaliação sobre o RCID. Na quinta etapa o ministro deve assinar, expondo sua decisão favorável a demarcação do território. Na sexta etapa o presidente deve analisar e homologar mediante Decreto Presidencial (PIB, 2023).

Na sétima e última etapa ocorre o registro como propriedade da União no cartório de registro de imóveis local e na Secretária de Patrimônio da União e começar a desocupação do território por não indígenas, bem como, as indenizações para aqueles que ocupavam o território de boa-fé (PIB, 2023).

A disputa pelo território possui grandes obstáculos um deles são pessoas que reivindicam ter titulação de terras em Dzrobabé. Existe uma pessoa que alguns indígenas se referem como “dono de tudo”, pois ele fala que é dono de boa parte do território de Dzrobabé. Ele fez uma casinha em uma região que abrange o território, cercou uma área bem grande e colocou alguns bodes. Certa vez um dos bodes sumiu e ele acusou os indígenas, chamando-os de ladrão e dizendo que eles deveriam da providência, porém os Tuxá depois conseguiram mostrar que não foram eles. Além disso o documento que ele tem é de origem duvidosa, pois ninguém entende muito bem como ele teria conseguido, ele apenas diz que comprou, mas ninguém sabe como foi o processo de titulação da compra e venda do local.

Alguns indígenas especulam que pode ser fruto de grilagem. Aparentemente essa prática é bastante comum nessa região sobretudo nos municípios. Cleiton contou-me sobre isso, ele é indígena agrônomo que vive em Geremoabo, mas que frequentemente está na aldeia. Ele foi orientado pelo mesmo orientador dessa dissertação, o qual possibilitou nosso contato. Ele e Fabinho em diversas conversas relataram que muitas

peessoas cercam grandes terrenos “do nada” e depois dizem ser dono daquele espaço. Cleiton me contou que queria comprar um terreno de um rapaz e que estava muito barato, abaixo do preço de mercado, ele disse que se questionava como esse rapaz teria conseguido aquele terreno e desconfiava de que algum político deu para poder obter votos e que isso era muito comum entres os municípios daquela região (PIB, 2023).

No dia 15 algumas horas antes do toré começar eu estava conversando com algumas pessoas em uma roda e eu perguntei se o pessoal de Rodelas era contra a demarcação e Itianã disse que sim e que ocorria um conflito entre indígenas e não indígenas, um dos rapazes que estava ao lado dele disse que não era bem assim e que o problema não eram os não índios de Rodelas, o problema eram as pessoas que vendiam lotes de terras para eles e muitos compravam sem saber que poderiam estar participando de um processo ilegal. Ele disse que o problema de fato eram os aqueles que assinavam os documentos, faziam ele “todo certinho” e depois vendiam para pessoas que sem saber dos procedimentos ilícitos compravam. Itianã rebateu seu argumento dizendo que de fato eram indígenas contra não indígenas e que essa questão não era algo que cabia aos indígenas decidirem e que esse fato apesar de ter ocorrido não invalidava a demarcação do território, que deveria ocorrer mesmo com essa situação. O rapaz então disse “vamos ver”, em tom de discordância.

A princípio eu fiquei sem entender por que alguém que era contra a demarcação estava em Dzorobabé até que no meio do diálogo ele disse que não era contra os índios, que a esposa dele era índia e ele era a favor dos índios, mas não achava certa tanta gente perder suas roças por causa da demarcação. Em outra conversa com Itianã ele me disse que esse rapaz tinha grandes lotes de roça de coco e que eram próximos de Dzorobabé, provavelmente ele perderia elas em função da demarcação, porém não identifiquei exatamente se a roça dele estaria ou não de fato no território a ser demarcado, pois uma das estratégias dos Tuxá é justamente não demarcar diversas áreas com grandes lotes de coco, justamente para não aumentar os conflitos, que todos sabem que existirá diante do histórico de discriminação e oposição que muitos rodelenses fazem ao povo Tuxá.

Ainda sobre o diálogo citado o rapaz não indígena disse que não achava justo uma roça de coco que valer 100 mil e uma pessoa ser indenizada em 10 mil e que a FUNAI não iria pagar nem 10% do valor. Eu perguntei de onde ele tirou essa informação e porque ele achava que isso aconteceria. Ele só me respondeu que sabia que era assim, então insisti e perguntei novamente como ele sabia que era assim, ele apenas disse “sei por experiência”, eu falei que já havia estudado muitos processos de demarcação territorial e

nunca tinha ouvido falar de um processo que a FUNAI tivesse pago uma indenização tão abaixo do mercado. Insisti novamente e perguntei quais experiências eram essas e se ele já tinha acompanhado um processo de demarcação de um território indígena e ele disse que não.

Alguns elementos aqui se destacam. Primeiro é a complexidade da teia de relações que promove interações entre indígenas e não indígenas, que se dão de modo tão imbricado que até pessoas que fazem parte das famílias indígenas podem aparecer como alguém que se coloca contra a demarcação. Nesse momento entendi melhor porque a maior parte dos Tuxá não sabia quais eram os locais que seriam demarcados, como estratégias eles preferiram deixar essas informações apenas entre o CONTAM e algumas poucas pessoas que acompanham esse processo mais de perto. Se a maior parte da comunidade soubesse, provavelmente essa informação chegaria a pessoas que são contra a demarcação.

Outro dado relevante aqui é que o próprio rapaz admitiu que não sabia a origem da titulação da terra que ele havia comprado, também admitiu que muitas outras pessoas haviam feito o mesmo, ou seja, há uma prática de compra e venda de terras, as quais ninguém sabe como foi titularizadas e como começaram a vender. Existem aqui dois argumentos contra a demarcação que não são coerentes juridicamente com a realidade dos procedimentos adotados para demarcar uma terra indígena.

O primeiro é sobre o valor pago nas indenizações, não há nenhuma referência nas normativas da FUNAI ou em qualquer documento legal sobre direitos indígenas que o valor pago deve ser apenas 10% ou algo com um valor tão abaixo do mercado.

O segundo argumento é sobre a possibilidade de não haver indenização no caso de terras com titulações irregulares, esse procedimento é feito mediante processos jurídicos em que as partes podem recorrer e reivindicar sua devida indenização. Não há uma norma aplicada igualmente em todos os casos, o que existem são processos que ocorrem de modo específico de acordo com os atores envolvidos e as interpretações jurídicas elencadas, bem como, as forças políticas que atuam para que os procedimentos sejam definidos, pois sabemos que uma interpretação jurídica não está livre de intenções que reagem as relações de poder (BRASIL, 2019).

Outros problemas enfrentados são referentes ao turismo que vem se ampliando desde que começou a autodemarcação. Antes dos Tuxá ocuparem Dzorobabé o local era pouco frequentado, principalmente após um estupro coletivo que houve ali, em 1997, fato que escandalizou a região na época, sendo contado na mídia e até recentemente houve

uma reportagem no programa linha direta sobre isso. Os interlocutores contaram que além desse caso houve outras situações de estupro, mas nenhuma tão violenta como a que ocorreu em 1997.

Porém, após a ocupação sistemática do povo Tuxá no local, pessoas na região começaram a se sentirem seguros para frequentar uma praia que tem ali. A ocupação dessa praia começou a movimentar um turismo, que hoje é uma das principais ameaças ao processo de demarcação territorial. Em diálogo com Vani ele me disse que as cidades próximas como Chorrochó, Abaré e Belém do São Francisco não tem nenhum local turístico e em Dzorobabé além de ter praia é um lugar barato.

Fabinho contou-me que um dos problemas que veio com isso foi o uso de drogas principalmente maconha e cocaína, além do uso frequente de álcool. Ele me contou que isso é muito ruim, para além da ilegalidade do uso de determinadas substâncias, isso pode afastar os encantados. Segundo Fabinho, esses seres não gostam de frequentar locais com essas práticas e que Dzorobabé é um solo sagrado e na medida em que tais atividades são exercidas ali, acabam constituindo um desrespeito a cosmopolítica que envolve esse território. Outro problema que se relaciona com isso são práticas sexuais que ocorrem e os Tuxá as vezes ouvem, o que acaba sendo bem desagradável e desrespeitoso.

Aldenora, mãe de Tayra, uma das primeiras professoras indígenas e atualmente funcionário do PI, contou-me que certa vez uma moça chegou pedindo ajuda para benzer um rapaz, que parecia estar com “*galileu*”. Ela explicou que essa palavra era usada para falar sobre seres ruins, entidades que podem fazer mal. Os indígenas que estavam lá disseram que não podiam ajudar, pois não trabalhavam com esses seres e o que sabiam fazer era em relação a outra cosmologia.

Vani disse que uma vez estava em Dzorobabe e um bêbado chegou. Ele expulsou o homem e disse para ele sair, porém recusou. Vani anunciou que era policial e iria prendê-lo. Depois disso o rapaz saiu.

Infelizmente essas não são as únicas atitudes desrespeitosas e infelizes, também observei que os turistas deixam muito lixo na praia. Atualmente existem algumas barracas que ficam ali e vendem comidas e bebidas, quando perguntei se já pensaram em tentar alguma investida para tirá-los dali, me falaram que algumas barracas também são de indígenas, inclusive uma delas chama-se “barraca do índio”.

Esse turismo gera renda para pessoas de diferentes formas, para além das barracas pude ver algumas vans chegando com um conjunto de turistas que passam o dia na praia. Os indígenas me disseram que não tem muitas praias na região, além da praia em

Dzorobabé só tem uma em Paulo Afonso, mas segundo eles é “sem graça”, por isso, infelizmente a praia acaba sendo bastante frequentada.

Como consequência desse turismo começaram a vislumbrar grandes empreendimentos na praia de Dzorobabé. Tayra, a diretora da escola Tuxá falou que em 2022, veio um grupo de empresários que queriam fazer um resort nas dunas de Dzorobabé, o qual tem uma vista muito bonita e é próximo da praia. O problema disso é o alto impacto socioambiental, que certamente seria muito negativo para os Tuxá e afetaria a natureza. Tayra também contou que algumas pessoas já tiveram ideia de construir uma pista de rally nas dunas, mas pelo que parece não houve tantos esforços em torno dessa ideia. Outro problema é sobre o fato de que existem muitos achados arqueológicos nas dunas, os quais serão detalhados no próximo tópico.

Além dos turistas os pescadores locais também causam incomodo, pois as vezes eles pescam em Dzorobabé e depois vão tratar os peixes na cozinha que os indígenas construíram, causando incomodo e uso indevido de um espaço que deveria ser para manter a autodemarcação. Outro problema é que muitos pescadores que vão para lá usam o arpão para pescar, essa técnica consiste em descer do barco e atirar o arpão no peixe, o problema é que isso espanta os peixes do local, os indígenas não fazem essa prática e são muito críticos a isso, pois prejudica sua pesca diretamente.

O nome Surubabel aí invisibiliza parece ter o intuito de buscar invisibilizar o fato de ser uma terra indígena, usando o monumento como atrativo turístico, o local que os indígenas chamam de Dzorobabé.

Além disso, novos empreendimentos estão acontecendo. Pedro Vieira, atual motorista da FUNAI recentemente disse que em alguns municípios da Bahia foi recebido verbas para construção de estradas. No município de Rodelas estão sendo feitas algumas estradas que facilitam o acesso a zonas rurais, áreas com roça e um dos locais que também estão construindo uma estrada é em direção à praia de Dzorobabé. Entende-se aqui que isso se configura como uma estratégia para fomentar a ocupação da região por não indígenas.

Além do turismo, próximo ao local da autodemarcação, existe uma comunidade Atikum na região, chamado de Aldeia Atikum Nova Vida. Perguntei a vários interlocutores como eles chegaram na região alguns me disseram que foi a trabalho, outra versão é o fato de que um dos Tuxá casou-se com uma índia Atikum e começaram a construir a aldeia. Falara-me que houve um conjunto de conflitos com eles, buscando com que eles saiam, mas não vão e buscam demarcar essa comunidade, o que vem gerando

um conjunto de conflitos com os Tuxá. Em diálogo com o cacique Bidu ele contou que Fausto que é uma liderança dos Atikum está se mobilizando para construir ali uma escola estadual o que pode dificultar ainda mais a retirada desse grupo de lá.

Outra violência que soube foi de Vani, que me contou sobre um influencer da cidade de Abaré-PE que fez um vídeo, o qual viralizou com o rapaz falando que quando os indígenas demarcassem o território iriam fazer com que as pessoas perdessem suas roças, isso gerou uma revolta porque muitas pessoas trabalham nesses locais e tiram sustento a partir disso. Isso fez com que várias pessoas ficassem contra os indígenas e a comunidade precisou explicar que era um fake news e a demarcação não está implicada com a perda de roça de todas as pessoas apenas uma parte e que mesmo essa parte, as pessoas serão devidamente indenizadas, podendo continuar sua produção em outros lugares.

Assim, podemos perceber que existem um conjunto de forças políticas e atores que se opõem a demarcação do território, impondo novas violências as tentativas de reterritorialização do povo Tuxá. Podemos perceber que esses atores são atravessados por discursos marcados por um racismo histórico na região, o qual se coloca contra as tentativas Tuxá de terem direito ao território, primeiro com estratégias que impedem a consolidação de terras que devem ser dadas pela CHESF e depois contra a demarcação de Dzorobabé. É importante percebermos que do outro lado os Tuxá não reagem em passividade e elaboram suas próprias estratégias para garantia do seu direito desenvolvendo uma série de processos jurídicos e ações políticas implicadas na autodemarcação.

CAPÍTULO 3

4. OCUPAÇÃO TRADICIONAL DAS TERRAS TUXÁ E A LEGITIMIDADE DA DEMARCAÇÃO TERRITORIAL

Nesse subtópico pretendo desdobrar como o argumento de que o processo da autodemarcação está implicado com uma ocupação tradicional do território, o que faz perceber a legitimidade da demarcação do território Tuxá e a deslegitimidade das violências sofridas, bem como, os discursos que se opõem ao direito desse povo. Isso pode ser constatado por um conjunto de aspectos que atravessam uma cosmopolítica Tuxá e práticas tradicionais que são observadas na territorialidade composta por um conjunto de elementos que trarei aqui, tais como língua, *ciência do índio*, rituais próprios, achados arqueológicos nas dunas de Dzorobabé e uma epistemologia que possibilita um conhecimento sobre caça, pesca, coleta, agricultura e ervas medicinais.

A ideia de ocupação tradicional juridicamente está o artigo 231 da constituição sobretudo no inciso 1, que diz:

são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Brasil, 1990, p.191-192).

A tradicionalidade aqui é entendida a partir de um conjunto de aspectos que caracterizam uma relação com a terra que pode ser percebida através dos aspectos rituais, mitológicos, cosmológicos, habitação, práticas tradicionais, uso dos recursos naturais, gestão ambiental, dentre outros. A tradicionalidade é dada pelas especificidades de um grupo, elas caracterizam sua identidade coletiva enquanto um povo indígena etnicamente diferenciado (Cavalcante, 2016).

É importante dizer que não se trata de uma tradição estática. A tradição é dinâmica e se transforma na medida em que a cultura também o é. Portanto se um povo não está ocupando determinados locais do seu território que outrora ocupavam não quer dizer que não há uma relação tradicional, existem motivos que impulsionam a mudança. Muitas vezes violentos como no caso Tuxá que primeiro houve as perseguições entre os séculos XVI e XIX e mais recentemente a destruição da barragem, o que forçou uma nova migração. Além disso, vale ressaltar que muitos Tuxá migraram devido as condições de vida precária. Também vale lembrar que se determinadas práticas deixaram de existir

como por exemplo o uso da língua ou determinados rituais, isso não descaracteriza a identidade indígena e sua relação com a terra (Cavalcante, 2016).

A tradicionalidade também não pode ser confundida com pureza cultural, pois muitos povos possuem aspectos que não são de origem indígena em sua sociabilidade, mas isso não invisibiliza o fato de terem sua tradicionalidade, pois apesar de muitos grupos como os Tuxá que vivem na cidade terem uma sociabilidade muito semelhante aos não indígenas da sua região eles tem suas especificidades, as quais serão demonstradas a seguir (Cavalcante, 2016).

A ocupação tradicional não pressupõe uma data de habitação do território, mas pressupõe uma habitação em caráter permanente. Isso “não significa um pressuposto do passado como ocupação efetiva, mas especialmente, uma garantia para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas, para sempre, ao seu habitat” (Gonçalves, 1994, p. 83), ou seja, não se trata de ocupar o território desde tempos longínquo, mas ter uma ocupação sistemática ainda que recente como é o caso de Dzorobabé.

Além disso, se ocorreu a interrupção dessa ocupação, deve ser constatado isso no RCID, bem como os problemas que provocaram isso, pois as violências sofridas para desocupação de um território a princípio não descaracterizam uma relação tradicional com a terra.

A ocupação tradicional pode ser observada através de uma continuidade histórica que conecta os Tuxá aos seus antepassados. Isso pode ser percebido principalmente através da *ciência do índio* e outras práticas que são entendidas como constituintes da tradição Tuxá, pelos mesmos, mas para além disso, queremos demonstrar o sentido jurídico dessa tradicionalidade.

Busca-se, portanto, atestar aqui algo que não é novo, como já mostra Durazzo (2019a):

em Dzorobabé, foi-nos possível compreender distintas formas de lidar com a *ciência* e com a *força* do lugar (uma forma mais cautelosa e paulatina, outra mais aberta e imediata), isso só ganha inteligibilidade se compreendermos tal *força* como permanentemente presente no território, independentemente da presença e da habitação tuxá antes da *autodemarkação*. Ou seja, as variações no trato com a *ciência* demonstram, quer por proximidade, quer por distanciamento, que o território de Dzorobabé possui um aspecto fundamental de caráter simbólico para os Tuxá, estabelecendo-o no quadro hermenêutico do que, pela Constituição de 1988, consideramos como *terra tradicionalmente ocupada* (Durazzo, 2019a, p.159-160).

A tradição pode ser entendida de várias formas, mas como o foco desse trabalho é uma análise centrada na territorialidade, irei compreender esses fenômenos como modos de expressão de uma territorialidade que se faz no movimento de vivenciar os territórios relevantes para o povo Tuxá de Rodelas.

A relação entre tradição e a territorialidade que na habitação em Dzorobabé pode ser percebida através de alguns aspectos que fazem parte de práticas históricas do povo Tuxá e por eles mesmos percebidos como tradicionais. Em um sentido mais jurídico também podem ser entendidas como tradicionais na medida em que se observam nelas uma continuidade de ocupação histórica, expressão cultural e elementos diacríticos marcadores de sua identidade.

Um dos aspectos que mais expressa o imbricamento entre territorialidade, identidade e tradicionalidade Tuxá é sua relação entre fenômenos que ocorrem em Dzorobabé e a *ciência do índio*, sobretudo no que diz respeito a *força* que emana do território.

Pode-se observar isso sobretudo pelo caráter sagrado desse território ou em termos nativos pela *força* inerente a esse local, tão necessária para a reprodução física e cultural desse povo. Essa *força*, pode ser observada tanto pelo caráter cosmológica que incide pela presença dos seres espirituais em Dzorobabé, quanto pelo conjunto de práticas tradicionais que reverberam ali. Por isso, assim como Durazzo (2019a) entende-se aqui que o processo de *fortalecimento* se assentam as principais práticas tradicionais desse povo e legitima os argumentos que podem ser interpretados para demarcação desse território.

Em campo ouvi diversas narrativas que continham informações relevantes em que se evidenciava o discurso de que seus antepassados viviam na Ilha de Surubabel e de lá tiveram que sair devido a uma enchente, ou nos termos nativos: “lá era morada dos antigos”. O retorno para esse lugar não indica uma busca pelo passado, mas sim uma atualização com noções preexistente que lhes conectam com seus ancestrais, o que é feito principalmente através da *ciência do índio*. Já mencionamos aqui alguns aspectos e fenômenos relativos à *ciência*, mas vale trazer agora um aprofundamento nessa categoria revelando sobretudo seus aspectos marcados por uma territorialidade, continuidade histórica e tradicionalidade. Durazzo (2019a) mostra que:

parte significativa da comunicação com tais entidades se dá em um nível sociocosmológico e ritual conhecido como *ciência*. Esta se configura como um complexo ritual de ações e interações interétnicas, [...] a *ciência* como meio preferencial tuxá para a comunicação com sua esfera religiosa e ritual, que

abrange *mestres encantados* e *brabios*[...] sendo assim, habitar na aldeia Dzorobabé corresponde a retomar laços e interações que, em Rodelas, mostram-se mais atenuados. (Durazzo, 2019a, p.148).

Na Ilha da Viúva já existia o contato com um conjunto de seres como citados acima, mestres e encantados. Em campo não observei muita diferença entre o uso dessas categorias, as quais frequentemente eram substituídas pelo pronome *eles*. Em muitas narrativas a referência a esses seres se dá pelo uso dessa categoria.

Vale mencionar que eles muitas vezes são identificados como gentios e brabios, uma referência aqueles indígenas reconhecidos como antepassados. Os gentios seriam aqueles que foram catequizados e tinham um convívio maior com os não indígenas, os brabio seriam aqueles que resistiram a esse processo (Durazzo, 2019a).

As práticas que intensificam os contatos com esses seres se dão por diferentes rituais, a maioria são ocultos e ocorrem com regularidade nos *quartinhos*, espaços que não tive acesso e frequentemente as narrativas são sem detalhes, devido a necessidade de manter oculto o que se faz ali. Outra prática é o segmento que também são ocultos. O toré é o único que tive a oportunidade de assistir. Nasser traz uma descrição breve do processo

Durante sua realização, que atualmente se verifica no pátio em frente à casa-de-farinha, bebem cachaça e/ou jurema, para dar “força”, fumam cachimbos tubulares de barro ou madeira, fabricados pelos próprios donos, utilizando fumo comum; e utilizam apito especial de madeira para atrair as entidades e fazer volta os espíritos dos caboclos que entram em transe[...]. O toré tem início com as mestras cantando uma linha de abertura enquanto chocalham os maracás, que servem para marcar o ritmo. Nesse início todos ficam ao redor delas acompanhando o canto. Terminado, os caboclos formam duas colunas e começam a dançar, cantando outras linhas que não seguem qualquer sequência, pois dependem da memória das mestras. Durante a dança as colunas são lideradas por dois caboclos, considerados bons “puxadores” de toré. As colunas são formadas por adultos e crianças de ambos os sexos, sendo que a colocação das mulheres é sempre atrás do último homem que estiver dançando[...]. No decorrer da dança alguns caboclos entram em transe, recebendo algum encantando, que através deles se comunicam com os presentes, dando-lhes conselhos quando procuram, ou fazendo-lhe reprimendas por algum erro que tenham cometido e que sejam do conhecimento da coletividade. Em geral o encantado fala no “idioma Tuxá”, entremeado por palavras do vernáculo. Muitos não chegam a entender o que ele está dizendo, mas sempre existem os entendidos que o traduzem (Cabral Nasser, 1975, p.128-129)

Essas práticas ocorrem hoje na Aldeia Mãe, dando uma continuidade ao que já acontecia na Ilha da Viúva e na aldeia antiga. Estar em Dzorobabe implica em uma transformação na relação com esses seres e enuncia uma nova territorialidade, marcada pela convivência com os antepassados na “morada dos antigos”.

Podemos relacionar isso com a categoria *reclaim* que Stutzman (2018) opta por traduzir por termos como “reativar”, no sentido de que “a história do termo passa pela ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política[...] o ‘reativar’ em jogo diz respeito não a um gesto nostálgico de repetição do passado, mas a ações e práticas situadas, norteadas pelo empirismo e pelo pragmatismo” (Stutzman, 2018, p.341).

Existe um processo de continuidade histórica de uma dada etnia na relação com seu território, observa-se isso por meio da tradição oral ou de uma ocupação sistemática. Essa relação é reatualizada dando sentido ao prefixo “auto”, que como nos mostra Molina (2017) é no processo de transformação das estratégias políticas que se dão reatualizações com o território, nas quais evidencia-se uma nova experiência com os seres que ali habitam, tornando-os parte do processo de autodemarcação e alguns em sujeitos políticos do processo.

No caso dos Tuxá, como bem nos mostra Durazzo (2019a) houve um processo de ocupação do território de Dzorobabé, que como já dito anteriormente promoveu o *fortalecimento da força*, envolvendo a agências dos encantados e novas vivências rituais, que agora ocorriam no local da autodemarcação, onde viviam seus antepassados. Em campo, pude ir para um local, no qual os Tuxá mostravam que era onde os antepassados ficavam para fazer alguns rituais e reuniões. O contato com esse lugar reatualiza sua territorialidade imersa em um processo de continuidade histórica.

Durazzo (2019a) narra que o pajé Armando falou “a fonte do saber, da força, da declaração é lá [em Dzorobabé]. Onde foram encontrados, eles. Lá onde tá toda a ciência, onde foram encontrados, eles. Os *brabio*” [...] a aldeia de Rodelas ‘é um galho, mas lá é o pé’. ‘A raiz’, arrematava, ‘é lá.’” (Durazzo, 2019a, p.92). Existe uma convivência entre os mestres encantados ou *brabios* como também podem ser chamados e isso torna Dzorobabé um espaço entendido e sentido como sagrado pelos Tuxá.

De acordo com Durazzo (2019a) *gentio* são “diferentemente de simples espíritos dos mortos [...], os *gentios* e *brabios* habitam uma dimensão coextensiva ao mundo cotidiano. É por tal razão que os índios dizem, sobre Dzorobabé, que *eles*, isto é, os *mestres encantados* e *brabios*, continuam ali” (Durazzo, 2019a, p. 144).

Aldenora certa vez contou-me uma narrativa mítica em que certa vez um grupo de indígenas, os quais eram seus antepassados, se dividiu em dois um foi para o rio e passaram a viver mais com os não indígenas que ali também habitavam e outros ficaram nas matas. Frequentemente eles se visitavam, quando era para se encontrarem acendiam uma grande fogueira ao ver a fumaça o outro grupo ia de encontro aqueles que acenderam

a fogueira. Isso acontecia para realização de rituais ou quando tinham comida em grande quantidade. Aqueles que viviam nas matas não queriam estar próximo dos não indígenas e eram muito desconfiados, em determinado momento alguns dos indígenas que moravam no rio quando iam ao encontro daqueles que estavam nas matas não voltavam mais, pois estavam sendo assassinados sob alegação de que estariam ajudando os não indígenas e querendo que eles convivessem também com os não indígenas, algo que aqueles das matas sempre tiveram aversão.

Por conta disso houve uma guerra entre eles e os do rio fizeram uma armadilha, vencendo esse conflito que teve por fim a morte dos que viviam nas matas. Aldenora me explicou que os das matas são os brabio e os do rio os gentil, dos quais os Tuxá descendem e que eles mesmos hoje também são gentil. Um dos problemas que tiveram quando começaram a ocupação em Dzorobabé é porque lá viviam brabios e eles podiam fazer mal as pessoas que estavam ali, por isso era necessário muito cuidado, o pajé fez muitos trabalhos para criar relações harmoniosas com esses seres, o que possibilitou as pessoas ficarem ali.

Em campo pude ouvir um conjunto de narrativas que corroboram com o fato de Dzorobabé ser a “morada dos antigos”. Aurea Cristina, uma indígena do clã dos jurum celina que mora na Aldeia Mãe contou que tem medo de dormir no território por conta dos bichos que tem lá, e ela estava agoniada para ir embora, mas precisava esperar algumas pessoas chegarem, de repente ouviu um apito, como aqueles que é tocado no início do toré. Isso a tranquilizou e ela disse que entendeu a mensagem deles que seria “não se preocupe, nós estamos aqui”.

A própria organização do espaço no território e a disposição das casas pode ter uma influência desses seres. Em um diálogo com Narda, irmã do pajé Armando, atualmente aposentada e viúva da antiga liderança João Padilha, ela me contou que queria ter feito seu barracão em um local que não foi permitido, depois colocou em outro, mas ouviu a orientação dos encantados de que não devia ser ali. Quando questionei o motivo, ela não quis entrar em detalhes e entendi que era uma questão oculta. Porém, isso não diminui o fato de que a própria lógica de organização espacial está implicada em uma relação com esses seres que orientam e aconselham acerca dos entendimentos sobre aquele território.

Cleiton, agrônomo do clã cataa, contou-me que a energia de Dzorobabé é diferente e que quando fuma cachimbo lá ele sente um peso maior na cabeça e muitas pessoas relatam isso também. Essa sensação emerge das especificidades que atravessam esse

território, o qual portanto, é sentido de modo singular. Os cachimbos Tuxá são muito importantes para esse povo e é utilizado em todos os rituais. Essas sensações marcam uma territorialidade singular nesse local e ecoam no corpo, reforçando os aspectos únicos desse local.

Durazzo (2019a) também traz alguns relatos sobre isso como o fato de algumas pessoas falarem sobre sentir a presença dos encantados próximos a sua barraca, também há pedidos de licença para entoar músicas frente aos encantados que habitam ali. Além disso, algumas pessoas tinham visagens no território, vendo determinados seres.

Em campo também obtive relatos que corroboram com isso. Eu estava em uma roda de conversa e alguém que não registrei o nome comentou que uma vez estava dormindo e viu “um monte de índio correndo, fugindo de alguma coisa”. Ele começou a dizer que viu uma situação que já ocorreu no passado, porque ali era onde viviam indígena que foram expulsos. Ele narra que viu mulheres puxando crianças e levando-as para fora daquele local.

Essa visão nos traz aspectos de uma territorialidade que revela uma continuidade entre o passado e o presente, em um movimento que foi de fuga e perseguição e que hoje aparece como um movimento de resistência e autodemarcação, fruto de transformações históricas e relações de poder em um mesmo território. Essa narrativa nos revela uma retomada daquilo que lhe foi roubado em um sentido mais amplo.

A possibilidade de ver esses fenômenos está implicado nessa conexão com seus antepassados que está assentada em um território tradicional, o qual os Tuxá descendem daqueles indígenas que foram expulsos dali. A consciência de ser descendente de um povo perseguido que habitou aquele território está muito além de um sentido político limitado as relações de poder, envolve toda uma complexidade cosmológica com os seres que ali existiram, existem e resistem.

De modo geral podemos perceber nessas narrativas a presença cosmológica e seus impactos no Tuxá quando estão no território. A relação com *eles* implica em sensações corpóreas e uma epistemologia específica que é assentada na *ciência do índio* e a sua luz são interpretados fenômenos que acontecem em Dzorobabé. Isso molda uma cosmopolítica Tuxá e reafirma a presença dos seus ancestrais nesse território. Percebe-se isso quando Aurea ouve um som e identifica que é um apito sendo tocado por seu antepassado ou quando Cleiton percebe um peso na cabeça quando fuma o cachimbo lá ou quando um indígena tem visões no território ou quando o pajé afirma que “lá é onde tá toda ciência”, percebe-se aí um conjunto de narrativas que marcam a tradicionalidade

desse povo e o caráter sagrado desse território, sendo essencial para a reprodução cultural desse povo.

É importante notar que essas narrativas não são isoladas e nem se quer foram percebidas apenas nessa pesquisa a exemplo das conclusões de Durazzo (2019a), Salomão (2006), Vieira (2016) e Marques, Souza, Tomaz (2020). Essas narrativas tomam sentido por meio da coletividade pelas quais estão inseridas evocando aspectos da sua identidade e territorialidade específicas do povo Tuxá e da sua relação com Dzorobabé.

Tentarei fortalecer o argumento de que há uma relação sagrada com o território e demonstrarei isso através da relação com a *ciência do índio* e sua transformação no território a ser demarcado, bem como, isso está sendo atravessado por uma relação com os diversos seres não humanos que ali habitam como o rio, os ancestrais, as plantas e os animais.

Durazzo (2019a) no seu campo em 2017 havia um conjunto de precauções para lidar com a *ciência* naquele território e existiam muitas orientações para não se realizar determinados rituais, pois a presença dos ancestrais implicava em um cuidado para a relação com eles e que um descuido poderia implicar em doenças ou algo de ruim poderia acontecer com alguém.

Em campo não tive muitos dados que corroboravam com isso. Não se trata aqui de uma crítica ao autor. A maior parte do meu trabalho de campo se deu entre junho e dezembro de 2023, 6 anos depois, o que me remonta a outro cenário com outros atores ou os mesmos atores com interpretações diferentes. Vale ainda dizer que durante meu campo o pajé Armando já havia morrido e não há pajé entre o povo Tuxá atualmente, sendo que boa parte das recomendações de cautela vinham dele e de pessoas mais próximas a ele.

Quase em nenhum momento observei práticas serem constrangidas de serem realizadas, a não ser quando alguém cantava uma música que são específicas dos rituais mais ocultos, o que não pode em nenhum lugar. Certa vez em um toré, o cacique doutor puxou uma música assim e depois vi as pessoas comentando que isso não devia ter acontecido.

Outra prática que também observei ser constrangida foi relativo a algumas jovens, todas mulheres, as quais foram proibidas de ir para o rio. Não sei se isso necessariamente ocorreu por conta da relação que existe entre os encantados que habitam Dzorobabé, ou se a proibição se dá pelo fato de estar no rio, sendo algo que podia também ser proibido nas proximidades da Aldeia Mãe também. Como as narrativas não foram detalhadas e

faziam parte de segredos rituais, não tenho como afirmar com certeza. Porém, vale registrar que essa foi outra proibição que constatei.

Durazzo(2019a) já traz algumas narrativas que nos ajudam a compreender esse fenômeno. Ele traz um relato de uma índia que tomou banho no rio e interpretava que depois das 15hrs não seria interessante tomar banho lá. Ela foi as 18hrs e depois saiu se sentindo mal, ao dialogar sobre isso com o pajé, ele falou que estava assim porque havia tomado banho no rio nesse horário e os mais velhos diziam que a mãe d'água pode fazer mal, um encantado, que descreverei melhor depois, por ora é interessante dizer que no momento em que o autor estava em campo havia um conjunto de proibições e precauções para se tomar banho no rio, a maioria era orientado pelo pajé. Em campo não observei tanto isso e vi muitas pessoas tomando banho em diferentes horários sem que houvesse problemas. Esses fenômenos revelam uma transformação do trato com a *ciência* e a *força* que é interpretada na relação com o rio, sobretudo em função das ações da Mãe d'água.

Em um movimento inverso ao que foi relatado por Durazzo (2019a) ouvi em diversos momentos as pessoas comentando que devia existir mais toré no local da autodemarcação e que hoje em dia não se fazia tanto toré como antigamente e isso era sempre comentado como algo negativo. Socorro é uma senhora casada com o não indígena Xicão, ela é bastante conhecida pela sua ampla sabedoria acerca da *ciência* e do uso das ervas medicinais, ela também faz um conjunto de remédios caseiros e os comercializa, o que a torna também procurada por isso. Uma vez a vi conversando com Aritianã sobre fazer mais rituais em Dzorobabé. Aritianã é um jovem muito preocupado com essas questões, ele foi um dos fundadores de um grupo de jovens ex-alunos da escola do povo Tuxá, chama-se tatutatuxamaracá e surgiu em função da preocupação de um conjunto de ex-alunos que não via determinadas práticas tradicionais serem realizadas com tanta frequência, como o toré.

Eles dois conversavam sobre a necessidade de fazer um dedeco, que na língua dzubukuá-tuxá significa local sagrado, que pode ser usado para se referir a um *quartinho*, espaços que se fazem rituais ocultos. Essa palavra teria surgido de um canto do toré que diz “tava lá no mato abaixadinho, tava lá no mato escondidinho, tava lá no mato no dedeco, tava lá no mato ói pra que me chamou”. A construção desse espaço seria muito importante, eu questionei o motivo e eles me explicaram que isso ajudaria a ter mais rituais, inclusive ocultos e que ali onde fazem o toré no barracão central não é tão bom porque pessoas bebem e passa muita gente, não é um lugar que foi construído pensando principalmente nas práticas rituais.

Certa vez andando com Socorro pelo território ela me mostrou um lugar que fica a família dos Padilha, um pouco mais afastado e apontou um local e falou ali é o cazua deles, indicando um local de práticas rituais.

Além disso, também pude observar uma certa frequência de torés feitos em Dzorobabé, ocorreram em momentos pontuais relativos a eventos importantes, como o que foi feito após uma ida do GT, no dia que antecedeu a reunião. O que foi feito depois de uma oficina de linguística e quando a ministra dos povos indígenas Sônia Guajajara esteve em Dzorobabé, ainda pude assistir mais um que foi no dia da posse do grêmio estudantil, mas esse foi na praça da Aldeia Mãe. Em nenhum desses eventos observei comentários sobre não realizar determinadas práticas rituais em Dzorobabé.

Uma hipótese para tal transição dessa relação surge a partir do próprio trabalho de Durazzo (2019a):

No primeiro mês de *autodemarcação*, Mayra Apako, neta do pajé Armando, me dizia que Dzorobabé ia pouco a pouco se tornando mais receptiva à presença cotidiana dos Tuxá porque, nos *trabalhos* realizados na Aldeia Mãe, os índios já *lhes* pediam permissões e proteção. Esses pedidos de proteção e permissão para que reabitassem Dzorobabé desde o começo, por parte do grupo político-ritual do pajé, lidava não apenas com sua consciência sobre a presença de *brabios* no lugar, mas também com as visões que, com a estada na *terra ancestral*, algumas pessoas passaram a relatar (Durazzo, 2019a, p.181)

É possível que os *trabalhos* realizados tenham aberto novas possibilidades para o trato com a *ciência* e como consequência 6 anos depois seja possível pensar até um dedeco em Dzorobabé. É importante dizer que isso é uma hipótese e não tenho dados de campo que corroboram com essa interpretação.

Tudo isso faz parte de um processo de *fortalecimento da força*, que busca ser ampliado na medida em que se reatualizam as relações com rituais que dentre as possibilidades e consequências está o fato de uma maior conexão com seus antepassados, os quais os ajudam tanto em um nível pessoal com questões relativas à vida particular, quanto em um nível social dando orientações sobre como agir na luta pelo seu território.

Assim esse movimento da *força* e seu processo de *fortalecimento*, está implicado com uma continuidade histórica de práticas tradicionais e relações de parentesco que se estendem aos descendentes de um povo que foi expulso e perseguido do território que viveram indígenas dos quais eles descendem, o que pode ser observado nas práticas que se transformam e reatualizam, como aspectos rituais e práticas como coleta, uso de ervas medicinais, do bioma da caatinga e pesca. Tanto entre aqueles que viveram na Ilha da

Viúva quanto nas gerações mais novas conheci pessoas que manipulam conhecimentos sobre esses aspectos.

Essa reatualização ficou clara para mim no dia em que fui para o território com Vani, sua esposa, chamada de pretinha e sua filha Tereza. Eles são do clã cataá e foram para Dzorobabé passar o domingo, almoçamos peixe feito na brasa com feijão e arroz. Na maior parte do tempo eles ficaram sentados em rede ou em pedras próximas conversando sobre diversos assuntos. Em um dado momento Vani comentou que na aldeia velha era assim que viviam, as casas se assemelhavam as barracas que existem hoje em Dzorobabé, na maior parte das refeições comiam peixe feito na brasa, do mesmo modo que ele tinha feito e que ficavam sempre conversando uns com os outros na rua. Ele falou que a principal diferença era que ali estavam tomando cerveja e ouvindo música.

Percebi em seu comentário que antigas práticas de socialização, moradia e alimentação ecoam no modo como vivem hoje o processo de autodemarcação. A reatualização de antigas práticas, sobretudo modos de socializar e viver em comunidade evidenciam tradições que resistem e se transformam de acordo com as possibilidades do contexto.

Tais elementos comprovam o caráter tradicional do território que está imbricando com uma continuidade histórica de práticas que se atualizam e transformam na medida em que são vividas por cada geração, sendo sempre marcadas pela relevância de um território para a reprodução física e cultural desse povo. Hoje isso vem sendo expresso pela sua luta por Dzorobabé.

4.1 “NAS DUNAS TEM UM MISTÉRIO”

A frase que se inicia esse subtópico foi dito por D. Maria, quando certa vez eu falava de uma ida que tinha feito com minha colega de campo Jimena Biga e um indígena, Cleiton. A palavra mistério é frequentemente usada para se referir a lugares ou situações em que existe a agência dos encantados ou fatos difíceis de serem explicados em seus detalhes ou que apenas algumas poucas pessoas com maior entendimento da *ciência* conseguem explicar de modo mais claro as causas que levaram ao ocorrido. Ao longo desse tópico tentarei descrever o *mistério* e os processos inexplicáveis por trás deles. A relevância disso é que corrobora com uma interpretação cosmológica Tuxá vivenciada através do território de Dzorobabé, evidenciado o caráter sagrado e tradicional desse lugar.

Próximo ao local da autodemarcação tem algumas dunas e nelas tem um sítio arqueológico, no qual foi feito um conjunto de escavações durante o período da mudança da velha Rodelas para a nova, entre 1987 e 1989. Alguns indígenas trabalharam nessas escavações. Tive a oportunidade de conversar com Lilá e Socorro. O primeiro é um senhor de idade, pai da cacica Myslene do clã libana e a segunda é uma funcionária da limpeza da escola do clã dos padilha.

Eles relatam terem trabalhado com os arqueólogos Carlos Etchevarne, atual professor de arqueologia da UFBA e Verbena, a qual não obtive informações de onde trabalha atualmente. Na época eles trabalhavam em parceria com o Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA e todas as peças encontradas foram colocadas lá. Isso é entendido pela comunidade como um problema, pois os indígenas nunca tiveram acesso as peças, em que pese alguns tenham cobrado. Atualmente eu e minha colega arqueóloga Jimena estamos envolvidas em um projeto junto a escola do povo Tuxá para organizar um espaço e trazer algumas dessas peças para a comunidade.

O local que eles mais trabalharam foram as dunas de Surubabel, além deles também trabalhou Janjota, um indígena idoso do clã cataa, ele me contou que trabalhou por pouco tempo, pois teve problemas com sua roça de arroz e precisou se ocupar com ela, no seu lugar entrou Socorro. Além deles trabalharam não indígenas e a outra índia foi Juliete a qual não tive contato, pois hoje mora em Pernambuco. O local que mais trabalharam foram nas dunas, porém também escavaram Tepera Vermelha, Itacoatiara, Serra da Tigela e próximo ao Penedo. Além dos achados em Itacoatiara também foram encontradas pinturas rupestres.

Ambos relataram ter encontrado rodelas de ossos (provavelmente de colares), cachimbos, pedaços de urnas funerárias, cacos de cerâmica, mão de pilão, dentes, crânio, pontas de lanças, pedras lascadas, pedaços de panelas de barro

Encontrar esses materiais não foi novidade, outra mulher também chamada Socorro, a esposa de Xicão relatou que tinha parentes que trabalhavam em Surubabel antigamente e achavam urnas funerárias e cerâmica, mas não tinha conhecimento e jogavam fora. Socorro, a que trabalhou nesses materiais, também contou que muitas pessoas que vinham de longe trabalhar naquela região encontravam materiais líticos.

Eu e minha colega Jimena quando fomos as dunas junto com o indígena Cleiton encontramos diversos materiais como cacos de cerâmica, mão de pilão e pedras lascadas. Em diálogo com Jimena ela disse que provavelmente a cerâmica foi feita com argila, ela

também encontrou alguns locais que ela identificou como possíveis lugares onde existiam fogueiras.

O *mistério* por trás dessas peças se dá em função das narrativas que as cercam sempre marcadas por uma relação cosmológica e fenômenos que são difíceis de serem explicados detalhadamente.

Durazzo traz a seguinte narrativa “um Atikum que, tendo retirado uma panela enterrada na praia de Dzorobabé, foi afetado e ficou doente. Dizia Diego que o índio passou a sonhar incessantemente com a ordem de devolver a panela ao lugar, e só melhorou depois que a devolveu” (Durazzo, 2019a, p.162).

Em campo conheci um não indígena que era muito interessado nessas questões e ao ir procurar achados arqueológicos ele começou a conversar com os encantados pedindo um certo tipo de licença para encontrar esses materiais. Depois ele começou a andar e viu uma área com buraco no meio e ao redor vários montes com algumas pedras como se fossem casas ou um cômodo, algum tipo de habitação, ao se aproximar ele começou a coletar o material que viu e depois ouviu barulhos como se fossem indígenas em um ritual, ele disse que faziam “uh uh uh” como em alguns momentos do toré, porém não viu ninguém, ficou com muito medo e saiu, esqueceu até o capacete da moto e foi o mais rápido possível para a casa.

Carlinhos, do clã jurum vieira, que hoje ocupa um cargo na Superintendência do Estado da Bahia, contou que existe um local nas dunas que tem algumas pedras dispersas em círculos e ali seus antepassados faziam reuniões.

Outro fato interessante é que Lilá contou que quando pegava certas peças ele chegava a se arrepiar. Ele interpreta que tudo que foi achado foi só o que os encantados perceberam como necessário para ser encontrado e que se tivesse algo ali que não podia ser achado jamais estaria nas mãos dos arqueólogos. Quando ele foi questionado acerca da importância desses achados ele disse que era porque havia uma ligação espiritual com elas, além de conhecer mais a história do seu próprio povo através delas.

Sandro Hawaty Tuxa, uma importante liderança, traz em um dos seus artigos o seguinte comentário

Ao que tudo indica, as regiões dunares eram escolhidas como refúgio e abrigo dessas populações arcaicas, para se protegerem das cheias do São Francisco que inundavam ilhas e várzeas. A quantidade de sepultamentos encontrados na área possibilitou a dedução sobre a intensa vida social e ritualística no local. Fatores ecológicos, sociais e tecnológicos influenciaram a escolha das dunas como habitat desses povoadamentos arcaicos[...] portanto, a relação do Povo Tuxá com essa faixa territorial não inundada de D’zorobabé é fortemente marcada por uma memória ancestral que perpassam os tempos. “Esse é um

lugar sagrado pra nós porque aqui tavam vivendo os índios brabios, os mais veios sempre disseram que os antigo tava aí, com o dilúvio do Pajeú antes das barragem, aqui os índio rodeleiro sempre tiveram” (PAJÉ ARMAN DO APAKO, 2018). É onde os seus ancestrais teciam suas redes ecológicas, produtivas, humanas e espirituais. [...] Os Tuxá da atualidade se remetem aos achados arqueológicos como um “elo simbólico” que os une aos povos arcaicos O marco arqueológico encontrado em D’zorobabé, reforça estas relações dos Tuxá com sua ancestralidade. (Sawaty Tuxa, p.179)

A fala do pajé Armando e a relação que Sandro traz acerca da conexão dos achados com seus ancestrais nos mostra a relevância desse material para esse povo e como eles interpretam sua relação com os *brabio*, sendo conectada com os achados arqueológicos.

A territorialidade e identidade Tuxá são atravessadas como dito por Sandro por um “elo simbólico” que através da relação com as dunas de Dzorobabé se convertem em uma relação com seus ancestrais. As peças encontradas não são apenas produtos de um trabalho arqueológico, mas sobretudo um conjunto de elementos culturais, simbólicos e identitários que estão imbricados na relação com esse território, o qual através de documentos, narrativas locais e da própria historiografia já descrita nos primeiros capítulos pode-se perceber que tais materiais eram manipulados e fabricados por indígenas rodeleiros, dos quais os Tuxá descendem.

A relação cosmológica com seus ancestrais é a base interpretativa sobre os achados, o que dá sentido a esse “elo simbólico” e mais do que isso revela a tradicionalidade da ocupação histórica de Dzorobabé e a necessidade da demarcação para a reprodução cultural desse povo. Além disso, a demarcação nesse caso estaria implicada com a valorização e preservação de um grande sítio arqueológico, contribuindo para a conservação de um patrimônio material do povo Tuxá.

4.2 PRÁTICAS DE SUBSISTÊNCIA TRADICIONAIS: PESCA, CAÇA, COLETA E COMIDAS TÍPICAS

Uma importante prática para o povo Tuxá é a pesca, na bibliografia encontramos facilmente referências a essa etnia enquanto um povo de pescadores, um povo canoieiro (Durazzo, 2019a; Salomão, 2006; Nasser, 1975; Cabral Nasser, 1975; Vieira, 2017). Entre os mais velhos ouvi diversos relatos contando que na aldeia velha eles costumavam pescar com frequência e que o peixe era uma das refeições mais frequentes.

As técnicas de pesca mudaram bastante se compararmos a vida na aldeia velha com o atual cenário. Antigamente pescavam de diversas formas usando tarrafa, rede, anzol, ceva, arco e flecha, lata de óleo e a pesca de espia. A ceva era uma técnica

conhecida por colocar alguma comida como isca, geralmente mandioca, depois jogavam a tarrafa e puxavam quando já havia peixes. A pesca de espia era feita quando os peixes estavam próximo a algumas pedras escondidas. O pescador ficava procurando e quando os encontrava atirava com a flecha. Também havia uma técnica com a lata de óleo, a qual eles colocavam na água com isca dentro, quando viam que os peixes entravam na lata, a pegavam, essa era uma técnica usada mais para pegar crumatá, peixe que já não tem mais tanto como antigamente. Outra técnica era rela. Eles usavam um material de madeira com um cabo no meio e eles batiam como se fosse pilão, isso espantava os peixes e os fazia irem em direção as redes.

Atualmente é mais como usar rede e vara de pescar com uma linha que pode ser orgânica ou artificial. Os pescadores profissionais no geral usam mais a rede. Alguns não indígenas pescam com arpão, eles descem dos barcos e pescam lançando o arpão nos peixes. Essa prática é bastante criticada pelos indígenas, pois espanta os animais.

Uma técnica tradicional que deixou de existir por conta da CHESF era o batim, usado apenas por indígenas. Era uma espécie de arco feito de madeira, no qual atiravam e pegavam os peixes. Os interlocutores falaram que eles deixaram de usar na nova Rodelas, pois é necessário que a água seja bem transparente para poderem utilizar, além disso o nicho de alguns peixes que eram caçados com o batim foram destruídos. Alguns pesquisadores levaram e nunca trouxeram. Assim, não tenho como ter descrições mais detalhadas do batim.

Muitos pescadores Tuxá costumam pescar em Dzorobabé, entre os peixes pescados estão mandim, crumatá, piaui, prado, pacu, cari, piaba, tilápia, tambaqui, tucunaré, piranha amarela e piranha preta. Alguns peixes não existiam na região, mas a CHESF como uma forma de compensar trouxe alguns que atualmente são bastante consumidos como tilápia, tucunaré e tambaqui. Infelizmente alguns peixes que havia em abundância não existem mais como pirá, mantrichã, dourado, madin e surubim. Fabinho, uma das lideranças do CONTAM em seu TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) fez algumas tabelas que mostra uma lista de peixes que existiam na região antes do rompimento da barragem:

Ilustração 4 – Tabela de Peixes

Nome Popular	Taxonomia Hipotética	Taxonomia Real	Observações
Cari Cachoeira		Loricariidae ou Callichthyidae	
Cari Cananã		Loricariidae ou Callichthyidae	
Cari Cascarento		Loricariidae ou Callichthyidae	
Cari Amarelo		Loricariidae ou Callichthyidae	
Curvina	Sciaenidae		
Dourado		<i>Salminus maxillosus</i>	
Jandiá		<i>Pirnelodus</i> sp.	
Pacú	<i>Myleus</i> sp.		
Pacamão		<i>Lophiosilurus alexandri</i>	
Pirá		<i>Conorhynchus conirostris</i>	
Piau Preto		<i>Leoporinus</i> sp.	
Piau Mole			cauda amarelo
Mandim		<i>Pirnelodus</i> sp.	
Matrinchã	<i>Brycon lundii</i>		
Surubim		<i>Platyostoma coruscans</i>	

Fonte: CONTAM

Nessa tabela podemos perceber outras espécies, algumas não encontrei correspondência no meu trabalho de campo, o que não quer dizer que não existam, mas podemos levantar a hipótese de que existem em menor quantidade ou deixaram de existir na região, a exemplo posso citar o jandiá e pacamão.

Outro problema aqui é o fato e que a CHESF trouxe novos peixes, alguns são predadores e acabaram extinguindo outras espécies ou diminuindo drasticamente sua existência. Nessa lista feita por Fabinho podemos encontrar algumas espécies que foram inseridas pela CHESF:

Ilustração 5 – Tabela de Peixes inseridos pela CHESF

Nome Popular	Taxonomia Hipotética	Taxonomia Real	Observações
Apari (Panhan)		<i>Astronotus ocellatus</i>	
Cari Fubentu		Loricariidae ou Callichthyidae	
Carpia		<i>Cyprinus carpio</i>	
Pescada		Sciaenidadae	
Tambaqui		<i>Colossoma macropomum</i>	
Tilápia		Cichlidae	
Tucunaré		<i>Cichla</i> sp.	

Fonte: CONTAM

Alguns desses peixes não encontrei relatos no trabalho de campo como apari e carpia. Não sei se ainda existem ou se não são muito pescados. Atualmente os peixes que mais percebi serem consumidos são tucunaré e tilápia, pois são relativamente grandes e tem pouca espinha.

É importante ressaltar aqui que a tradição relativa a pesca e seus conhecimentos mudaram muito, sobretudo, devido as violências da CHESF. Os mais velhos fazem parte de uma geração em que havia muita pobreza e como forma de sobrevivência pescavam para consumo próprio e da sua família. Aqueles que cresceram na Nova Aldeia após o rompimento da barragem passaram por um cenário em que os indígenas tinham o VLT e estavam se reestruturando o que comprometeu processos de ensino e aprendizado da pesca. Atualmente muitos entre os mais jovens sabem pescar e continuam essa tradição, porém a pesca deixou de ser uma prática mais comumente feita para sobrevivência da família e passou a ser mais uma prática realizada como um hobby, em que pese existam alguns indígenas que são pescadores profissionais.

A maioria não trabalha como pescadores e entre os mais jovens não observei esse interesse, pois a escola indígena estimula muito os alunos a entrarem nas universidades, o que faz com que eles busquem sobrevivência mais através dos cursos de graduação do que das possibilidades existentes em Rodelas.

As diferenças entre gerações no trato com a pesca são marcadas pela violência da CHESF e um conjunto de mudanças da própria sociedade brasileira, sobretudo no que diz

respeito as cotas e as possibilidades de ingresso no ensino superior. É importante dizer que apesar das mudanças, as diferentes gerações se relacionam com a prática tradicional e ela persiste no povo Tuxá. Percebi que os conhecimentos sobre os riachos são mais recorrentes entre aqueles que viveram na Aldeia Velha, porém entre os mais jovens pude perceber que há saberes sobre como se pescar em Dzorobabé. Assim, diferentes gerações, marcadas pela relação com diferentes territórios, desenvolvem saberes sobre a pesca, transformando a identidade Tuxá, sem perder aspectos relevantes da sua tradição.

Nessa atividade vemos a relevância de Dzorobabé para a dinâmica cultural desse povo e a possibilidade de continuar uma tradição, até porque a pesca em si não se trata apenas de pegar peixe, está imerso em uma sociabilidade que cerca essa prática e todo um processo de aprendizado que é passado de uma geração para outra. Além disso, está em relação direta com a possibilidade de conviver com os diversos seres que fazem parte desse processo e outras práticas que descreverei logo mais como nadar e saber interpretar os seres cosmológicos que habitam o rio. Assim, a pesca faz parte de um modo de se relacionar com um mundo Tuxá.

Essa prática está em relação direta com aspectos cosmológicos. Kinho Pupu contou que antigamente quando não tinha tanta pesca eles precisavam dar presentes no rio para poder garantir que na próxima vezes teriam peixes. Pedro Vieira, também conhecido como Pedrinho, atual motorista da FUNAI, contou que certa vez pescou um crumatá com tarrafa e ela saiu, o que não é comum, e depois viu os olhos do peixe brilhando. Ele interpretou que de fato não deveria ter pego esse peixe, pois poderia não ser apenas um animal, poderia ser algum encantado que apareceu sob essa forma naquele momento. Tais interpretações revelam a necessidade de um conhecimento cosmológico prévio que se faz necessário no ato de pescar e na relação que pode ser desenvolvida com os seres que existe ali.

Um desses seres é a mãe d'água. Pedrinho disse que antigamente quando ele era criança, não deixavam ele ir pro rio e só podia ir na canoa escondido, porque se não a Mãe d'água poderia querer levar a alma se ela achasse a criança muito *bonitinha*. Ele disse que algumas crianças ficavam doentes do nada e podia ser em função disso. Assim, eram necessários alguns rituais para elas voltarem a ter saúde. Em diálogo com Aldenora ela contou que crianças depois das 17hrs não podem tomar banho no rio, pois podem ter alguma doença, causada pela Mãe d'água. Aldenora também contou que quando era criança, ela e as outras crianças amarravam alho no pulso ou cruzavam alho no pulso, quando estavam na canoa passando pelo serrote, pois isso protegia da Mãe d'água levar.

Encontramos relatos semelhantes em Durazzo (2019a) e Salomão (2006), os quais interpretam a Mãe d'Água como um dos encantados que fazem parte da cosmologia Tuxá. Eles também trazem relatos dos perigos desse ser, pois ela tem a possibilidade de “levar o espírito” de alguém. Esse processo ocorre por meio de um adoecimento, o qual pode ser reversível, se feito por algum especialista que tenha conhecimentos que possibilitem curar a pessoa e deve ser feito de modo quase que imediatista, pois geralmente são doenças graves que podem causar a morte. A ideia de que a Mãe d'água pode “levar o espírito” vem desse fenômeno, é como se por meio da doença o corpo ficasse sem espírito e assim o corpo fosse levado a morte. Porém, no geral, a Mãe d'água é muito bem-vista, pois ela frequentemente auxilia os Tuxá.

Outro ser é o Nego d'Água, o qual tem relações com o rio. Algumas pessoas dizem já ter visto e descrevem que ele aparece sob a forma de um menino negro. Zefefe, um indígena idoso, marido de Rejane, antigo pescador, falou que nunca viu, mas acredita, pois, quando estava morando em São Paulo sempre que sonhava com o nego d'água ele ficava doente. Em diálogo com o cacique douto ele disse que conhece pessoas que já viram e que existe sim o Nego d'Água. Questionei a alguns indígenas se ele faz mal a alguém e não ouvi relatos das possibilidades ruins do que ele pode fazer, apenas alguns disseram que eles são brincalhões e zombeteiros, mas no geral não fazem mal. Durazzo (2019a) e Salomão (2006) interpretam esse ser como um dos encantados que habita o rio, tendo sua relevância para a cosmologia Tuxá.

É importante percebermos assim a relação entre prática de subsistência, cosmologia e tradicionalidade. Faz parte da cultura, identidade e territorialidade Tuxá uma relação com o rio. Isso forma o ser Tuxá e pode ser percebido historicamente por serem um povo que sempre tiveram relações com as ilhas, o trânsito entre elas e principalmente com o rio São Francisco. As práticas tradicionais observadas mais recentemente quando habitavam a Ilha da Viúva vem sendo moldadas por um passado coletivo que sempre esteve em relação com o rio. Podemos observar essas práticas através da pesca, que por muito tempo foi uma das principais atividades de subsistência de muitas famílias e hoje ainda é de algumas. Também se observa isso na cosmologia e no trato com o rio. Por isso a relação com os múltiplos seres que fazem parte da prática da pesca não seria possível sem a relação com o próprio Rio São Francisco, que é interpretado como sagrado pelos Tuxá.

Assim a relação com os rios e seus múltiplos seres faz parte de um modo próprio Tuxá de territorializar o espaço, o que tem sua continuidade nos recentes processos de

reterritorialização. Pude perceber isso através de diálogos com Aldenora. Ela me contou que muitos dos mais jovens não sabiam nadar e nem tinham muito contato com o rio e que hoje muitos dos jovens estão aprendendo a nadar em Dzorobabé e que isso é importante. Na Ilha da Viúva as crianças desde cedo podem ter contato com o rio e os seres que ali habitam tanto peixes quanto seres não humanos. Por muitos anos a maioria das crianças se tornavam jovens que não sabiam nadar no rio, pois a vivência na Aldeia Mãe não possibilitou tanto isso, porém com a reterritorialização em Dzorobabé vemos um novo cenário, com uma geração que emerge vivenciando práticas que seus avós quando eram crianças também faziam, a exemplo de nadar no rio, se relacionar com os seres que ali existem ou aprender a pescar desde cedo.

Em diálogo com alguns estudantes eles me falaram que quando criança aprenderam a nadar em Dzorobabé e frequentemente quando vão lá e tomam banho no rio. Em alguns dias que estive lá, pude observar com regularidade que quando havia crianças e adolescentes, eles iam para o rio.

Essa relação com o rio está diretamente ligada com processos de *enfraquecimento* e *fortalecimento da força*. Certa vez fazendo uma entrevista com Kinho Pupu, junto ao GT da FUNAI, Pedro Vieira estava presente e dentre as pessoas que estavam entrevistando havia Jimena Bigá. Minha colega perguntou sobre as cachoeiras antigamente e Pedrinho respondeu que a “*força do índio*” vinha muito da cachoeira e que não tem mais tanto e que isso *enfraquece*. Kinho discordou disso e falou que *eles* vêm e que podem perder um lugar, mas depois vão logo para outro.

Aqui tem duas interpretações que se destacam por revelar um movimento *deles* e como isso estabelece uma relação com a *força*. Primeiramente percebemos como a perda das cachoeiras reflete em um *enfraquecimento*, numa primeira interpretação, que ainda que tenha sido discordada nos mostra como uma violência ecoa nessa percepção que mostra a relevância das cachoeiras, sendo-as parte de um rio que foi perdido. Em um segundo momento percebemos que os encantados acompanham o movimento tanto dos indígenas que se mudaram quanto de um rio que se transformou, como se eles também, assim como os indígenas se atualizassem e dentro desse novo contexto, de certo modo, mantendo a *força* apesar das ameaças, violências e transformações tão negativas. Essa narrativa é interessante para perceber que há uma conexão entre processos de mudança e os movimentos implicados nisso, mostrando que assim como um rio que segue um fluxo os encantados também.

Essa situação pode nos ajudar a pensar o movimento de *enfraquecimento* a partir da perda da Ilha da Viúva e da frequência de práticas como pesca e nado, bem como, o *fortalecimento* a partir da ocupação de Dzorobabé, onde eles podem pescar e as crianças já crescem ali aprendendo a nadar, como era feito antigamente. Como já dito Dzorobabé reatualiza práticas perdidas que hoje aparecem transformadas em um novo contexto de reterritorialização, com novos atores e que internalizam a identidade Tuxá e a sua territorialidade de um modo diferente. As gerações mais novas têm a possibilidade de crescer com uma série de fenômenos que foi negada aos seus pais ou que eles não puderam viver com tanta frequência como fazem os mais novos. Isso ocorre por conta das violências da CHESF, que põe fim a um mundo e um modo de habitá-lo, porém com a autodemarcação vemos hoje netos e bisnetos daqueles que moravam na Aldeia Velha vivenciando aspectos semelhantes como aprender a nadar e a pescar desde novos.

Isso aprofunda as relações com o Rio São Francisco, o que é muito importante para esse povo. Em diálogo com Aldenora ela falou que o rio é um grande parceiro do povo Tuxá e que por isso nenhuma criança desse povo morreu no rio, pois ele auxilia essa etnia. Isso é perceptível ao vermos por muitas décadas através do rio eles tiveram seu sustento, seja com a água para agricultura ou com a pesca. Através do rio eles se locomoviam entre as ilhas e viviam um conjunto de experiências sociais como nadar ou ficar na beira do rio conversando.

Para compreender melhor essa relevância outro ser que apesar de não viver no rio tem uma importante relação com esse espaço é São João Batista. Os Tuxá contam que esse santo foi encontrado no rio por alguns indígenas e que colocaram ele na igreja, mas ele não ficou, até que construíram uma igreja para ele e o colocaram lá, assim ele ficou. Hoje esse santo é conhecido também como Velho Cá Neném, segundo dona Pitiu ele tem esse nome porque achavam que era uma criança e diziam vem cá neném. Hoje a imagem do santo na igreja de Rodelas, realmente lembra uma criança. Esse ser aparece nos rituais ocultos e é de grande relevância. Apesar de não estar sempre associado ao rio, certamente não é coincidência que na mitologia ele aparece vindo de um lugar sagrado como o Rio São Francisco, o que reforça os laços com as águas.

Outra importante prática tradicional é a caça, nela se destaca não a relação com o rio, mas sim com os seres do bioma caatinga. Entre os Tuxá achei alguns caçadores, no geral os animais que buscam são aqueles típicos do bioma caatinga como tatu peba, viado, tatu bola, garça, jabuti, capivara, pato d'água, tamanduá, capivara, jacaré, porco do mato e camaleão. É mais comum caçarem de espingarda, chumbinho, cartucheira, cachorro e

algumas aves como ribanssam, a qual alguns caçam com badogue. As técnicas de caça são com cachorros treinados que pegam a caça, espingarda e antigamente arco e flecha.

Em diálogo com Raimundinho, um dos mais velhos da família pergentino, do clã dos jurum celina. Ele foi um importante interlocutor, pois viveu muitos anos da Aldeia Velha e contou-me muitas narrativas sobre aquela época. Hoje ele é um dos mais velhos que mais frequenta Dzorobabé, sempre que era dia do clã dele, eu o vi com sua família. Ele contou que caçava com arco e flecha, mas hoje em dia ninguém mais caça assim. Ele fala que antes existiam mais caçadores, porém com a inundação as pessoas tiveram outras atividades, no processo de reassentamento em Rodelas, como dito anteriormente muitos ganharam o VMT, o que possibilitou a sobrevivência por outros meios e assim alguns deixaram de caçar. Atualmente a caça não configura um meio de sobrevivências, mas sim uma prática tradicional que ainda hoje alguns realizam, em que pese tenha diminuído.

Em diálogo com alguns caçadores eles falam que hoje não encontram tantos animais como antigamente, algumas caças também não existem mais e as novas gerações não se interessam tanto, pois essa prática deixou de ser necessária para a sobrevivência, também as novas gerações não demonstram tanto interesse.

Em diálogo com Aldenora ela contou que antigamente existia um momento do ano em que havia a caça da capivara, na qual muitos caçadores saíam em barcos para caçar esse animal, depois voltavam juntos e distribuíam as capivaras entre as famílias. Ela narra que era um momento muito bonito e de celebração. Ela conta que era uma grande alegria ver os barcos voltando cheios de capivaras. Essa prática era algo muito relevante na cultura desse povo, porém infelizmente deixou de acontecer devido a ida para a nova rodela.

Outra prática que pode ser entendida como tradicional são as comidas típicas do povo Tuxá, as quais são marcadas pela relação com a caatinga. Em campo ouvi falar muito das comidas que existiam antigamente e dos processos de coleta e agricultura e como ir para determinados lugares era relevante para esse povo, pois possibilitava a obtenção de alimentos que podiam ser cozinhados, integrando uma culinária tradicional Tuxá, a qual marcava uma territorialidade que foi transformada por um processo de desterritorialização.

Na região o bioma é a caatinga, porém existem um conjunto de árvores que dão frutos que são coletados e não são originários desse bioma, porém é importante dizer que ainda hoje eles têm conhecimentos sobre plantas que podem ser comidas, onde estão e quais comidas podem ser feitas com eles.

As plantas da região que podem ser alimentos são mangueiras, coroa de frade, jatobá pé de murici, pé de jatobá, umbuzeiro, capim santo, coroa de frade, mandacaru, cajueiro, limoeiro, pé de tamarindo, pé de jenipapo, palma, pé de seriguela, macambira, pé de pitaia, pé de cajá, juazeiro, pé de ameixa, pé de jatobá e a quixabeira.

Todas essas plantas são encontradas ao longo de uma região bem extensa chamada raso da catarina, na qual encontram-se uma área com grande parte de mata virgem da caatinga. Essa região além de ser onde caçam, também é local de coleta desses alimentos. Quando moravam na Aldeia Velha transitavam mais por essa região, pois era mais difícil ter acesso aos alimentos, por isso pegavam das plantas. Atualmente, os jovens frequentam menos, conheci poucos que já andaram pelo raso. Até entre os mais velhos, hoje em dia a maioria já não frequenta, porém ainda continuam os saberes sobre o uso e a coleta desses alimentos.

As informações obtidas acerca disso foram encontradas na feira de ciências realizada no ano de 2023 na escola do povo Tuxá. Em uma das salas o tema era relativo a comidas típicas. Talvez algumas informações acerca do assunto estejam escassas, pois foi algo que só apareceu em campo nesse evento, quando já estava finalizando minha estadia em dezembro.

Porém pude obter dados relevantes que nos fazem refletir sobre uma tradição e territorialidade Tuxá. É possível fazer suco e polpa com alguns frutos como umbu, seriguela, limão, caju, tamarindo, manga, jenipapo e cajá. Todas essas frutas também são comidas, além dessas, também comem a pitaia e quixaba.

Algumas comidas típicas são feitas com esses frutos como a umbuzada que é feita colocando o umbu na água fervendo até sair a casca, joga o líquido em uma peneira e depois de esfriar mistura com açúcar, leite ou leite condensado. Também é possível fazer mousse, bolo, picolé e sorvete. Além disso, embaixo do umbuzeiro tem uma espécie de batata, elas são retiradas para fazer um doce conhecido na região como cafofa.

Do murici é possível fazer a farofa de murici. Eles colocam essa fruta em um pilão e amassam, depois misturam com açúcar ou rapadura e farinha. Também é possível fazer bolo, mousse e picolé.

Com a tamarindo eles fazem uma geléia. Eles compram uma geleia chamada “luz de manga” e colocam a polpa da tamarindo concentrada em uma garrafa. Eles misturam e depois levam a geladeira, após esfriar consomem.

Com a coroa de frade eles fazem cocada. Retiram os espinhos, lavam em água corrente, depois levam a uma panela com água no fogão e cozinham por mais ou menos

3 horas com açúcar, depois acrescenta cravo, erva-doce e espera dar o ponto, em seguida coloca na geladeira até endurecer. Também existe o doce de coroa de frade, o qual para prepará-lo retiram os espinhos e rala o miolo. Depois coloca em uma panela com açúcar, coco ralado, canela, cravo e mexe bem, deixando cozinhar por 1 hora, depois que muda a coloração está pronto.

Com o mandacaru também fazem doce, eles retiram o miolo, colocam em uma panela com açúcar, coco ralado, canela e cravo, mexe por 1 hora e após mudar a coloração está pronto.

O jatobá também pode ser consumido de diversas formas a mais comum que encontrei foi o “Nescau” de jatobá. É apelidado com esse nome, pois o gosto e a coloração parecem muito com a bebida que se faz com achocolatado em pó. Para isso pegam a casca do jatobá e bate com o pilão, depois passa na peneira. Esse processo faz cair um pó. Mistura-se esse pó com água fervida e depois acrescenta o leite. Essa bebida é usada de modo medicinal quando as pessoas estão com gripe ou resfriado. Também é possível fazer bolo e mousse de jatobá.

A manga é usada em diferentes tipos de salada, também consomem o picolé, mousse, sorvete e geleia de manga.

Com o capim santo eles fazem não apenas o chá, que é o mais comum, também fazem o bolo e o brigadeiro. Para o bolo eles colocam as folhas do capim santo, suco de 1 limão e batem no liquidificador, coam e juntam com óleo e ovos, bate tudo e acrescenta farinha, fermento e raspas de limão, leva ao forno por 40min e está pronto. Antigamente faziam chá de capim santo e misturavam com farinha, ficava uma textura gelatinosa e comiam.

O conhecimento acerca da alimentação típica do povo Tuxá, revela um conhecimento sobre a caatinga e sua histórica, bem como, ocupação, antigamente eles tinham maiores conhecimentos dos locais de coleta, mas com o “salário da CHESF”, o VMT, isso mudou de modo que esses saberes continuam mais forte nos mais velhos, em que pese as novas gerações não tem tanto. Porém, através da escola indígena eles buscam conectar os saberes dos mais velhos com os mais jovens, dada a relevância pude assistir algumas aulas em que os professores ensinavam sobre comidas típicas e passavam atividades para pesquisar com os pais e avós como eram as comidas de antigamente. Desse modo, eles buscam promover conhecimentos tradicionais e territoriais nas novas gerações.

Podemos perceber aqui a relevância de práticas como pesca, coleta, caça e produção de comidas típicas. Elas marcam uma tradicionalidade Tuxá passada de geração para geração. Elas se inserem em um contexto de relações que reatualiza o que é ser Tuxá mediante as possibilidades territoriais que cada geração tem com o Rio São Francisco, a caatinga e os seres humanos e não humanos que vivem ali. Assim, podemos perceber a necessidade da demarcação do território Tuxá, sendo ele tradicionalmente ocupado de modo histórico e contemporâneo, se fazendo tão necessário para a reprodução física e cultural desse povo.

4.3 ERVAS MEDICINAIS

Os manejos e modos de subsistência Tuxá revelam uma relação histórica e tradicional com a caatinga, o rio e os riachos da região, formando uma territorialidade que se atualiza a cada geração e processo de desterritorialização e reterritorialização. Isso nos aponta para uma ocupação desses espaços e a necessidade da demarcação desses lugares para a sobrevivência física e cultural desse povo, até porque para além das necessidades biológicas de estar nesses territórios existem também as relações cosmológicas com os diversos seres que habitam ali. Na caatinga se dá uma importante forma de se conectar com esses seres, o que fica claro com o uso tradicional das ervas que existem nesse bioma.

No geral os conhecimentos sobre o uso medicinal das plantas são aprendidos entre as gerações e com os encantados, existem diversos usos incluindo para questões espirituais, muitos servem como remédios para doenças e assim são chamados até quando se referem a questões espirituais.

Como nos mostra Durazzo (2019a) a palavra *remédio* tem um sentido próprio para os Tuxá e pode ser usada tanto para aqueles que são vendidos em farmácias, quanto para medicinas tradicionais ou elementos rituais que podem lhes auxiliar de algum modo. O termo *remédio* pode aparecer como equivalente a *mezinha*, pois entre os Tuxá aqueles que tem muito conhecimento sobre a manipulação disso são também chamados de *mezinheiro*. Em campo só ouvi o termo *mezinheira*, pois em nenhum momento ouvi alguém se referindo a homens quando usavam essa categoria.

Tanto em campo quanto na obra de Durazzo(2019a) esse termo aparece para se referir a pessoas com amplos conhecimentos acerca da *ciência*, sobretudo no que diz

respeito a práticas relacionadas a promoção da saúde e manipulação das ervas. Do ponto de vista Tuxá a promoção da saúde não se relaciona apenas a questões biológicas, mas engloba uma série de aspectos cosmológicas e espirituais que são importantes para promoção de um corpo saudável.

Isso tudo atravessa principalmente o uso das ervas, o que engloba dois saberes distintos e igualmente relevantes que é o conhecimento sobre a caatinga, pois isso acompanha os saberes que revelam onde achar essas ervas e o segundo é sobre a manipulação das plantas para a promoção da saúde.

Socorro, a esposa de Xicão, sempre fala que quando vai procurar ervas é importante pedir licença ao dono da mata, proteção e auxílio para encontrar o que precisa. Ela diz que por ter uma relação de respeito com a mata ela sempre acaba encontrando o que procura. Em diálogo com os interlocutores eles contam que atualmente muitas das ervas têm nos quintais ou nas roças e por isso não vão as matas, mas alguns ainda vão.

Existem alguns tipos de prática que são comuns para promoção da saúde, o mais famoso são os chás, feito de folhas e ou de cascas. Também fazem lambedor, que é um conjunto de ervas com mel e a garrafada, na qual deixam ervas em infusão e depois colocam em uma sacola preta ou enterram, deixando por 7 dias, a depender do lambedor pode ficar mais tempo, porém os interlocutores falaram que geralmente são esses dias.

As principais árvores da região da caatinga que encontrei sendo usada pelos Tuxá são pereiro, faveleira, velame, quipá, xique-xique, pião bravo, umbuzeiro, babosa, mandacaru, facheiro, catingueira, quixabeira, angico, coroa de frade, coroá, juazeiro, jurema branca, jurema, pau ferro, pau de besta, mameleiro, angico, jatobá, banome, quebra faca, pé de ameixa, aroeira, erva-cidreira, alecrim de caboclo, arruda, tipí, junco, craibeira, urucum, jenipapo, imbé, pitomba e ninho.

Além dessas a dissertação de Pereira (2013) traz outras espécies. A obra em questão chama-se “etnobotânica das plantas medicinais do povo indígena Tuxá de Rodelas-Bahia” e trata especificadamente da diversidade de plantas usadas por essa etnia, inclusive muitas que não fazem parte da caatinga, mas os Tuxá têm acesso por meio do comércio, viagens em que trazem plantas de outros biomas e muitos plantam em casa ervas que não são típicas desse bioma. Como o interesse dessa dissertação era entender os aspectos tradicionais e territoriais desse povo e dentre eles destaca-se a relação com a caatinga e suas plantas, então foquei mais nas ervas desse bioma. Além disso, quando conversava ou perguntava sobre a manipulação das plantas a maioria dos interlocutores falavam das que eram típicas da caatinga.

Porém, é interessante uma comparação com a obra dessa autora e nela aparecem todas as plantas citadas. Para além dessas ela também fala que eles utilizam as plantas manjerição, velande, vassourinha, eucalipto, romã, quebra pedra, boldo, cansação, azeitona preta, macela, pião roxo, mamona, fumo, muricizeiro, hortelã, mussambé, agrião, junco, croá, anador, cordão de são francisco, catingueira, cajueiro, sena, caraibeira, pé de acerola, espada de ogum, papaconha, saião, alfavaca, espada de ogum, cabacinha, pega pinto, mata cabra, maxixe, goiabeira, jurubeba, laranjeira, jarriño, jamarataia, dipirona, salsa do mato, abacateiro, pichilin, pinha, sete pecados, quatro matacas, coentro, espada de são Jorge, gergelim, aração, alfazema, cedro, carqueja, ataique, noz moscada, mangueira, mostarda, maná, jericó, alumã, imbiruba, carrapicho de boi e melão são Francisco.

Essa enorme diversidade revela uma complexa teia de relações que existem com as plantas. Os conhecimentos sobre elas são passados entre gerações e formam uma parte relevante da tradição Tuxá, bem como, marca aspectos significativos da territorialidade desse povo. Pereira (2013) mostra como parte das plantas foram sendo menos usada em função da mudança para a nova Rodelas. Essa desterritorialização transforma a relação com o território, mas não faz perder esse conhecimento, tanto que nos processos recentes de reterritorialização pode-se perceber como eles ainda reconhecem as plantas.

Em campo pude notar que alguns deles sabiam reconhecer as plantas que existem em Dzorobabé, inclusive acompanhei alguns professores catalogando plantas medicinais que existem nesse território para promover uma atividade na escola sobre isso, tornando a autodemarcação parte do processo de aprendizado escolar sobre a territorialidade e tradicionalidade Tuxá, no último capítulo trarei esse assunto de modo mais detalhado.

Por ora tentarei expor alguns dados coletados sobre as plantas a partir dos problemas para os quais podem ser usados. Percebi que a maioria era para problemas gastrointestinais, cicatrização de feridas e problemas respiratórios. Isso aparece na dissertação de Pereira (2013) de outros modos, de acordo com a autora do total das plantas medicinais que ela encontrou 13% delas são usadas para doenças respiratórias, outros usos mais frequentes são para doenças infecciosas, o que corresponde a 8% e 7% correspondem a doenças depressivas. Já as que encontrei mais como doenças intestinais são 2% e digestivas são 6%. Enquanto para cicatrização de feridas ela não classificou a porcentagem. Não se trata aqui de fazer crítica a autora, mas sim trazer um comparativo com uma pesquisa que teve como foco o assunto descrito nesse subtópico, mostrando como é diverso e amplo o conhecimento desse povo acerca desse tema.

Para questões gastrointestinais encontrei dados sobre a casca do banome, do qual é possível fazer um chá que é usado para problemas intestinais. Assim como o quebra-faca. O chá da casca do pé de ameixa serve para dor no estômago. A folha do pereiro serve para mascar, ajuda a arrotar e soltar os gases. Umburana de cheiro serve para cólicas e é usado para dor de barriga. O chá se faz da seguinte maneira, pega algumas sementes 3 ou 4, coloca em uma colher em cima de um fogo e espera a semente estalar, depois que ela começa a mexer tira a colher e bate nas sementes com pilão. Depois mistura com água fervendo e após alguns minutos pode beber. A chá da erva-cidreira feito com as folhas serve para dores de barriga e para abrir o apetite. O chá do alecrim de caboclo é usado para estabilizar a pressão, serve como calmante, digestão e dores de cabeça.

Para questões respiratórias encontrei o chá da anticasca do angico, o qual serve para infecção pulmonar. O chá de eucalipto feito com a folha serve para gripe e resfriado, a fumaça que sai da panela com chá serve para nebulização. Pau ferro serve para gripe, resfriado, controlar taxas de glicemia. Usa-se o pó que fica na parte interna da casca e faz um chá. Como citado anteriormente o “nescau” feito com jatobá também pode ajudar em gripe e resfriado.

Para tratamento de feridas tem a casca da aroeira pode ser fervida e ao colocar a água em uma ferida, além disso o chá é um ótimo anti-inflamatório ao ser bebido. A casca da ameixa e do cajueiro podem ser deixadas em um recipiente com água e depois ser usada para lavar feridas, o que ajuda a cicatrizar. Com o angico pode-se deixar as folhas de molho em uma vasilha e ir bebendo a água para ajudar a cicatrizar feridas, além disso é usado em lambedor.

Para outros tratamentos tem uma diversidade de plantas e usos. A casca da aroeira pode ser fervida e ao colocar a água em uma ferida, além disso o chá é um ótimo anti-inflamatório ao ser bebido. A casca da ameixa e do cajueiro podem ser deixadas em um recipiente com água e depois ser usada para lavar feridas, o que ajuda a cicatrizar. Com o angico pode-se deixar as folhas de molho em uma vasilha e ir bebendo a água para ajudar a cicatrizar feridas, além disso é usado em lambedor.

Além desses usos existem também os usos ligados a questões espirituais. Entre os Tuxá existem alguns tipos de banho que são feitos com ervas, também há *remédios* que são usados em rituais.

O banho de descarrego é feito para se afastar de fenômenos e seres que possam causar o mal, é feito quando há uma situação ocasionada por um *mal olhado*, ou seja, quando algo de ruim acontece e a causa é atribuída a inveja de outro ou o desejo do outro

de que algo ruim ocorra com a pessoa em questão. Para esse banho usa-se junco, tipi e arruda, cozinhando as folhas ou raízes dessas ervas, depois joga a água já fria no corpo. Outra possibilidade para afastar o *mal olhado* é com a coroa de frades. Outra prática que pode ajudar nisso é defumar com alecrim de caboclo.

Outro banho é o de fortalecimento, o qual é feito para *fortalecer* a pessoa usa-se alecrim de caboclo, manjerição, espada de são jorge, arruda, guiné. Também é feito cozinhando as folhas ou raízes e depois joga a água no corpo. Também existe o banho com as folhas do juazeiro e alecrim de caboclo, mas não soube sua finalidade.

Para *remédios* rituais são usados pau de besta, mameleiro, pau de besouro, mandacaru. Existe um *remédio* que é feito de alho e angico. O modo de preparo e uso específico desses *remédios* são informações ocultas. O primeiro não saberia dizer seu uso, mas o segundo em uma aula da professora Elizabeth sobre identidade e cultura, a qual era sobre ervas ela mostra o angico com alho macerado em uma cuia e disse que serve para a proteção, que deve ser passado na testa e nos pulsos fazendo uma cruz e na hora que passar deve pedir proteção. Enquanto passava nos alunos ela explicou que também é bom passar na sola dos pés porque é bom para proteger os caminhos. Acho que não passou naquele momento porque seria trabalhoso os alunos tirarem sapato, além disso teriam que levantar o que demoraria mais e poderia atrapalhar a aula.

Além disso, existe o que poderia ser considerado o principal que é a jurema, do qual eles fazem o vinho e usam em rituais como toré. Existe todo um ritual e um cuidado para retirar a jurema, apenas algumas pessoas podem prepará-la e sempre ao pegar a raiz para fazer o vinho eles pedem licença e quando extraem de uma árvore, depois precisam ficar um tempo sem pegar de novo, para a planta não morrer. Atualmente, um dos grandes problemas que enfrentam é o fato de que os donos de roças de coco destruíram muitos dos lugares que tinham jurema e hoje só encontram na região do Angico, porém uma pessoa cercou o lugar e as vezes precisam pular a cerca para fazer seus rituais.

Existem ainda outros usos para plantas para além do medicinal. Com a raiz do angico e da jurema é possível fazer cachimbos. Com o angico também pode ser extraído uma tinta na cor vermelha ou amarronzado, o que hoje é usado por algumas artesãs. Com urucum e jenipapo é possível extrair a tinta para os grafismos. Com a craibeira eles faziam arco e flecha, atualmente o uso não é muito comum, mas muitos dos mais velhos ainda tem esse conhecimento. Do pau de besouro podem extrair uma tinta amarelada. Com aroeira também fazem sabonete e com a babosa também fazem shampoo. O Imbé é usado para fazer artesanatos como o cocar. Com a pitomba fazem as saias usadas nos rituais. A

árvore ninho pode usar as folhas como repelente e fazer veneno para praga em plantas. Usa-se algumas folhas do ninho, coloca na água e depois bate, pode-se colocar em um borrifador para tirar praga das plantas ou passar no corpo como repelente. Do pau ferro e do jatobá pode-se extrair tinta preta.

É importante dizer que para a caça, a coleta, a pesca e o manejo das ervas medicinais são atividades sempre pautadas por uma relação de não agressão com o bioma da caatinga ou com o Rio São Francisco. Os Tuxá sempre levam em consideração a preservação da fauna e da flora, bem como, a prática sustentável. Na escola pude assistir um conjunto de atividades e em várias eles chamavam atenção para essa questão, buscando passar para as gerações futuras saberes sobre a natureza, bem como, a necessidade constante de respeitá-la e defendê-la.

É importante entender que esse respeito vem tanto da relação com os múltiplos seres que ali habitam (sejam eles espirituais ou não), quanto de uma consciência social de que existem sérios problemas decorrentes da devastação e é preciso preservar a natureza. A territorialidade e identidade Tuxá é bem assentada nesses dois aspectos, faz parte da tradicionalidade desse povo uma relação de respeito com o meio ambiente.

Por isso a demarcação do território é tão importante, pois eles precisam da natureza para sua reprodução física e cultural. Além disso, esse processo viria a contribuir com a sociedade de modo amplo, pois a caatinga é um bioma que vem sendo devastado e eles lutam para que seja preservado.

É importante dizer que essa relação de respeito tem como principais motivos a necessidade da manutenção biológica do corpo, que ocorria bastante através da caça, coleta e pesca. Atualmente essa necessidade persiste, porém já não são práticas tão comuns entre os Tuxá como antigamente, como mencionado essa é uma das consequências das violências da desterritorialização ocasionada pela CHESF, pois com a vinda a nova aldeia foi desorganizando a sociedade Tuxá e consequentemente a possibilidade de determinadas práticas como antes.

Outro aspecto relevante é a possibilidade da reprodução cultural e das tradições desse povo, as quais dependem da relação com o rio e o bioma caatinga. A necessidade da demarcação do território se origina principalmente desses elementos. Encontrei diversas vezes alguns relatos de que os encantados podem aparecer como animais ou plantas. Além disso, ouvi de alguns interlocutores de que existem os donos dos lugares, existe o dono do rio, das matas e do ar e a relação com eles se dá justamente pelas possibilidades de se relacionar com a natureza.

É entre essa relação cosmológica e corpórea que encontramos a promoção da saúde Tuxá, esse povo vive uma territorialidade marcada por processos sem os quais não seria possível se curar de determinadas doenças ou ter sabedoria para lidar com questões psicológicas, pois muitas orientações sobre suas vidas e para cuidados com o corpo vem da relação com esses seres que habitam a mata e da própria mata em si, da qual tiram seu alimento, tratamentos para sua medicina tradicional e onde se dá a relação com seres tão importantes para sua vida.

4.4 OCUPAÇÃO TRADICIONAL E HISTÓRICA DO TERRITÓRIO TUXÁ

Em campo pude perceber que existem saberes sobre a ocupação de alguns lugares do território, sobretudo na região já citada do raso da catarina, como já dito também houve uma ocupação sistemática do Rio São Francisco e dos riachos em suas proximidades. Coletei alguns dados sobre isso com o intuito de fazer uma cartografia e mostrar como o povo Tuxá ocupa tradicionalmente o território da região, destacando locais que foram ou são muito importante, demonstrando processos de reterritorialização, territorialização e desterritorialização.

Antigamente quando as pessoas morriam os familiares próximos e pessoas que tinham uma maior relação buscavam uma planta chamada de pau ferro em um local chamada baixa do pau ferro e com isso faziam um procedimento com as roupas para que a roupa ficasse preta. Isso era parte do ritual de luto. Outra planta também usada para isso era o jatobá. Lá também é um local onde encontram bastante alecrim de caboclo.

Kinho Pupu contou que a Baixa do Pneu é o mesmo local também conhecido como Baixa Grande e que lá os indígenas costumavam ir fazer coleta de umbu e murici.

Na região em que está a Serra da Tigela alguns indígenas praticam a caça. Porém tem um fazendeiro que cercou uma área bem extensa, ao passar por esse local não observei terra produtiva, apenas um grande cercado. Em diálogo com alguns indígenas eles falaram que esse fazendeiro apenas cercou a área e não sabem dizer se de fato tem alguma produção.

Algumas pessoas que caçam pedem autorização a esse fazendeiro para poderem entrar no cercado caçar nesse local. Além da caça, na Baixa do Pneu eles também encontram muitas ervas medicinais como ameixa, imburana, manjerição, aroeira e

alecrim. Outra prática nesse local é coleta de murici e umbu. Lá também tem uma ave que é caçada, chamada ribanssan.

A Serra do Tonã é um local onde praticam alguns rituais. Kinho pupu e Socorro já relataram fazer rituais lá, os quais não posso descrever por serem ocultos. Lá também é um local, onde retiram banome, uma importante árvore usada para banhos espirituais e para fazer chá.

O Serrote é um lugar sagrado muito importante. Existem diversas narrativas cosmológicas e práticas espirituais ligados a esse local. Eduardinho, um dos filhos de Antônio Vieira, do clã jurum vieira, contou-me que existem duas cavernas no serrote, mas uma só aparece nos sonhos com ouro e encantados. Ele disse que é bem bonito e muitas pessoas sonham que estão no serrote. Lá tem um santo, ao dialogar com janjota, um dos idosos, do clã cataa, ele achou que era São João, mas ao dialogar com Kinho pupu ele acha que era São Francisco.

Não soube de muitas atividades econômicas, por lá. Apenas janjota, tinha uma criação de gado no Serrote. Antigamente, outra atividade realiza lá, era a retirada de árvores que serviam para fazer flecha.

Em uma das aulas que pude assistir de identidade e cultura da professora Elizabeth, ela contou que lá tem um grande palácio encantado cheio de ouro, onde os encantados vão morar e que lá também habita uma onça encantada que protege o local. Os mais velhos contam que um homem foi lá e ouvia uma onça, ele foi procurar e continuo ouvindo o rugido e subindo a serra, até que em um determinado momento ele tomou um grande susto e caiu. Ele não conseguiu encontrar a onça, porém os mais velhos falam que ela está ali protegendo uma passagem que dá para uma entrada no serrote, onde ficam os encantados. Ela também me disse que em algumas narrativas as pessoas falam que o rapaz viu a onça, as outras pessoas dizem que não, mas ela mesma não saberia dar certeza. Além dessa relação cosmológica de acordo com Salomão (2006) embaixo do Serrote é onde mora a Mãe d'Água.

Dada a relevância desse lugar, existe um canto de toré sobre ele que diz “que serrote lindo, quantas famílias moram lá, a aldeia é pequena, mas é boa para trabalhar”. Outro canto é um canto com muitos versos e começa assim “serrote do pedregulho, onde a garsa faz verão, eu te agradei meu benzinho, orando eu te peço perdão”.

Outro local sagrado é a pedra do maroto. Lá existe uma pedra bem grande com esse nome e os indígenas costumavam fazer rituais lá. Elizabeth conta que seu pai, o falecido pajé Armando ia andando para lá com alguns indígenas. Infelizmente, quando a

CHESF começou a fazer roças para algumas famílias cercaram a área e hoje a pedra está dentro de uma roça, o que impossibilita a continuidade das práticas rituais lá.

O Angico também é outro local muito importante, pois é lá que os Tuxá costumam ir para pegar jurema. Tem um determinado local onde eles vão no pé da jurema e fazem rituais. Não tive acesso a esse lugar específico, pois é sagrado e sua localização bem como todo o ritual que fazem é oculta para não indígenas.

Infelizmente parte significativa dessa região está cercada e alguns indígenas já foram impedidos de realizar seus rituais ali. Em diálogo com Socorro, a esposa de Xicão, ela contou que o rapaz que cercou esse lugar por um período não deixou que os indígenas fizessem os rituais e cortou alguns pés de jurema. Pouco depois disso o filho dele teve um acidente e a esposa teve depressão. Socorro acha que talvez ele não tenha feito isso por maldade e que ele não é uma pessoa ruim e em sua fala ela retificou algumas vezes que essas coisas não acontecem por vingança *deles*, mas que a natureza é assim, quando você faz algo ruim pode acontecer algo ruim com você. Atualmente ela diz ter boa relação com o rapaz que cercou a área e conseguem a chave para entrar e sair.

É importante notar aqui uma violência contra os Tuxá. De modo frequente ao longo da história desse povo, podemos ver como a desterritorialização impede a realização de suas práticas sagradas. Ao mesmo tempo que também vemos ao longo da história como eles se mobilizam para promover uma atualização de suas tradições e uma reterritorialização, fazendo sempre emergir a continuidade histórica de determinadas práticas que mesmo se transformando ao longo do tempo persistem como sagradas. Antigamente não havia esse problema, pois eles tinham jurema próximo a aldeia velha, ao se mudarem eles se readaptaram ao novo contexto e passaram a buscar no Angico.

Além disso, algumas pessoas também caçam, em diálogo com Guilherme, aluno do segundo ano da escola, ele contou que caça pássaros com Rildo, seu tio. Essa região também é conhecida por ter ervas medicinais como aroeira, mandacaru e o mororo que é importante e raro na região de Rodelas.

Em diálogo com Aurea Cristina, uma indígena Tuxá viúva de Romildo, um importante vereador Tuxá que ganhou 4 mandatos seguidos, ela conta que existia uma grande fazenda em um lugar chamado “lagoa” e que era próximo a um olho d’água, assim também chamado. Lá existia a fazenda de cozé, que era irmão da sua avó. Ela conta que ela e muitos indígenas trabalhavam lá em roças de feijão de arranca.

Outro local que os indígenas trabalhavam muito em terrenos arrendados era no cachauí, próximo ao riacho da melancia. Eles plantavam principalmente arroz, cebola e milho.

Outra lagoa que se destaca é a lagoa do mari, no qual muitos iam com certa frequência pegar mari, uma fruta da qual eles faziam castanhas.

Existem alguns riachos que também eram muito utilizados pelos indígenas, o riacho da caibra por exemplo, os indígenas pescavam tucunaré, piranha e pescada, principalmente com rede, anzol e rela. O riacho da melancia também era bastante frequentado para a pesca, lá pescavam diversos peixes com diferentes técnicas. No riacho do pereiro quando chovia eles iam pescar pial de rede.

Em campo Socorro, irmã mais nova de dona Maria, a qual me apresentou ela, pois ela sabia bastante acerca das vivências na Velha Aldeia, além de ser uma grande poetisa. Ela é mãe de Lorival, o conselheiro do seu clã, que é arfer Eduardo e contou-me que os indígenas ficavam no mocó, foram sendo expulsos até que chegaram em Dzorobabé e lá ficaram, até novamente serem expulsos. Ela disse que soube dessa informação através dos encantados. De acordo com ela, após serem expulsos de Dzorobabé “uma raminha” ficou em rodela velho. O mocó é uma região que os indígenas que ficaram na velha rodela trabalhavam em roças, principalmente de cebolas.

Existem alguns lugares que valem a pena ser destacas e que fazem parte de uma territorialidade marcada por violências, das quais os Tuxá se lembram bem e as narrativas acerca desses locais são frequentes e carregadas de críticas a CHESF. Destaca-se aí as ilhas que foram perdidas, os Moreira, o Bento e a baixa do Penedo. Todos esses locais já foram descritos no capítulo anterior, mas é importante fazer a crítica também a partir de uma construção cartográfica e relembrar da importância dessas ilhas para o povo Tuxá e das sucessivas tentativas de reassentamento das roças e de reestabelecer práticas de agricultura que existiam nessas ilhas, porém infelizmente eles não tiveram esse direito garantido como foi o caso das famílias não indígenas, Tuxá de Inajá e Tuxá Ibotirama.

A postura da CHESF e da FUNAI se mostrou com morosidade, descaso e violência. Como dito anteriormente, houve a tentativa de reassentar no Penedo, mas a terra não seria produtiva por muito tempo. Depois houve a possibilidade do Riacho do Bento, porém construíram roças lá para serem indenizadas, até que desistiram e pensaram no Moreira, o mesmo ocorreu, por fim, novamente estão cogitando o Penedo, pois é o território que sobrou para isso.

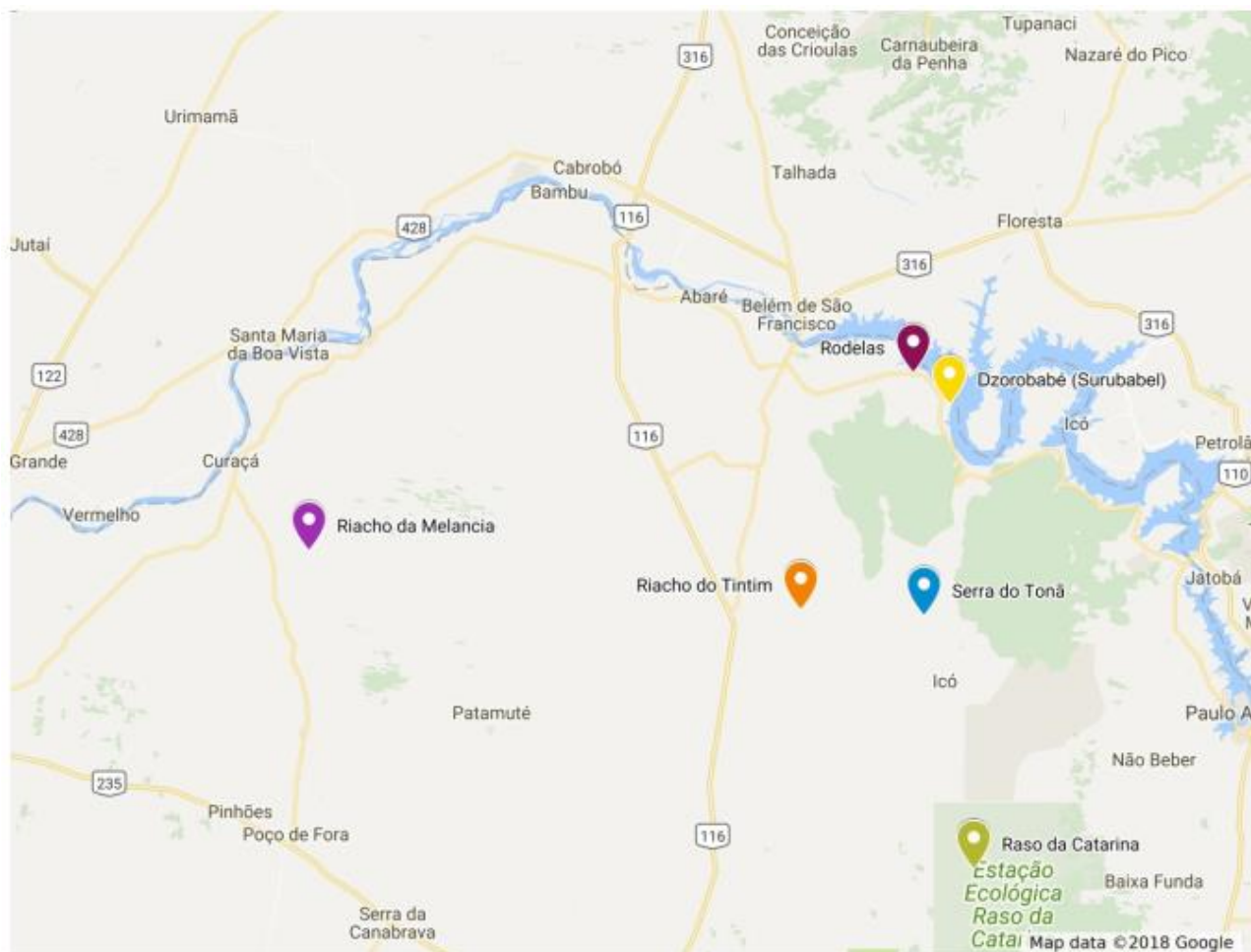
Além dos locais citados Durazzo(2019a) nos dá algumas informações sobre como entender alguns lugares relevantes e que servem para traçar certos limites do território. Suas narrativas são importantes porque complementam o que trouxe e trazem a perspectiva do pajé, o qual não pude ter diálogos.

Em alguns momentos ele narra que o pajé fala que a região conhecida como Surubabel se estende até a barra do Pajeú. Essa informação é interessante e está em consonância com aspectos históricos que marcavam o sertão de Rodelas, segundo Galindo (2004) os limites desse sertão se davam a sudoeste nas proximidades do rio Itapicuru, nascente do Xingó e do rio Pajeú. Ainda de acordo com o autor “Zorobabé é o nome de um antigo chefe tapuia, aliado dos portugueses desde a época das guerras contra os holandeses, de quem a ilha na barra do rio Pajeú, onde se assentara uma das missões dos jesuítas, herdara o nome” (GALINDO, 2004, p. 178). Durazzo (2019a) relata ter conhecido narrativas que falam sobre um guerreiro Potiguara que se juntou as tropas de Francisco Rodelas. Essas narrativas nativas e históricas confluem para dar uma relevância a ocupação histórica e tradicional da barra do pajeú e saberes sobre esse local que ressoam entre gerações. Além disso, muitos indígenas trabalhavam com transporte fluvial levando cargas e pessoas entre a Barra do Pajeú e Pirapora, em Minas Gerais.

Outra informação importante que Durazzo (2019a) traz é a seguinte:

Assim como outros homens mais velhos – de sua geração ou anteriores –, o pajé, à época do rio desimpedido, viajava a montante em balsas para vender madeira e carregar cargas. Segundo ele, os índios dali da aldeia andavam desde o Rudela – como Rodelas é conhecida na fala, marcada dos mais velhos – até o Riacho do Tintim (hoje, município de Macururé-BA), o Raso da Catarina (no quadrilátero Paulo Afonso-BA, Jeremoabo-BA, Canudos-BA e Macururé-BA, região onde se encontra a TI Pankararé), a Serra do Tonã (Macururé-BA) e se estendendo mesmo até o Riacho da Melancia (Curaçá-BA). Para termos uma dimensão geral da abrangência deste território tradicionalmente ocupado e transitado, veja-se o mapa: (Durazzo, 2019a, p 86)

Mapa 9 - Terras dos índios “pelas leis de antigamente”, segundo o pajé tuxá Armando Apako



Fonte: Durazzo (2019a,p.86)

A imagem acima intitula-se “Terras dos índios “pelas leis de antigamente”, segundo o pajé tuxá Armando Apako”, pois trata-se de elencar pontos que eram ocupados tradicionalmente pelos indígenas. De acordo com o autor relata que ouviu muitas vezes do pajé Armando “considerações sobre as terras dos antigos, cujos pontos de referência ele me dizia a partir das ‘leis de antigamente’” (Durazzo, 2019a, p.87).

Esse mapa é muito interessante, pois nos ajuda a pensar lugares tradicionalmente relevantes, bem como, aspectos de uma territorialidade Tuxá historicamente construída e que ressoa até hoje, marcando locais com a presença histórica e tradicional desse povo na caatinga da região, se relacionando com serras, riachos e o rio São Francisco.

Ainda sobre a percepção da ocupação territorial do pajé, Sandro Hawaty traz em um dos seus artigos o seguinte comentário:

A terra do D'zorobabé, dos índio rodeleiros, começava da boca do Pajeú, da Barra do Pajeú... O riacho do Papagaio, que fica lá perto da Barra do Pajeú subindo, a outra no sul, no norte, a outra extrema no riacho das Cabanas, que fica lá do lado hoje onde é a aldeia... O Riacho das Cabanas, sai lá. Lá no poente é no riacho do Papagaio. E entrando pro sul desse lado da Bahia o Tintin. Esse terreno, era todo dos índios rodeleiros. Cansei de vê meu avô dizer. Esse terreno era todo dos índios... Pegava de um lado e do outro. Porque as ilhas eram tudo dos índios. A morada deles mesmo, antes, da enchente, era aqui na ilha de D'zorobabé... os índio da aldeia, era aqui, na terra firme, e a capelinha dela, lá na ilha. Aqui era aldeia da terra firme, e aqui era a ilha. Morava índio aqui na ilha e morava índio aqui (na terra firme)... Mas aí deu uma enchente muito grande no rio... aí como inundou aqui, a aldeia. Aí então derrubou lá a capela, cobriu as ilhas tudo de água (Pajé Armando Apako, 2018) (Hawaty Tuxá, 2020, p.183)

Vale lembrar que o pajé é neto de João Gomes, antiga liderança Tuxá que foi muito relevante para garantir o posto do SPI na comunidade e o reconhecimento étnico do grupo. A fala do pajé nos mostra ecos de uma história oral, bem como pontos que de ocupação tradicional por parte dos ancestrais Tuxá, locais que hoje os indígenas não ocupam devido a sistemáticas violências de expulsão, perseguição e extermínio.

Partiremos dos locais descritos e dos pontos citados pelo pajé, para construir um mapa que possibilite descrever em forma cartográfica violências contra os Tuxá, bem como, sua ocupação tradicional.

CAPÍTULO 4

5. A RELEVÂNCIA DA ESCOLA INDÍGENA TUXÁ

A escola indígena do povo Tuxá acabou sendo de grande relevância para essa pesquisa, os principais interlocutores acabaram sendo professores e lideranças e muitos fazem parte da comunidade escolar. Como já dito anteriormente a escola instaura um novo modo de viver e interpretar a territorialidade e identidade Tuxá, os saberes e características tradicionais abordadas nos capítulos anteriores aparecem

Irei descrever a seguir o que é a educação diferenciada no Brasil e como ela se expressa no povo Tuxá, bem como, sua relevância para essa etnia efetivar processos de resistência e reafirmação identitária, ensinando para os mais jovens aspectos importantes da sua cultura nas disciplinas de *língua indígena* e *cultura e identidade*. É importante dizer que por conta dos aspectos específicos da cultura Tuxá na escola, ela se torna um importante espaço de resistência pela autodemarcação.

A história do processo de escolarização do povo Tuxá inicia ainda com o posto indígena do SPI, pois no prédio do posto funcionava também a Escola Capitão Francisco Rodelas, iniciada em 1945, primeiramente com a professora D. Maria Calvalcante Novais, a esposa do chefe de posto e no ano seguinte começa a funcionar com D. Carmelita Cruz, uma indígena Tuxá. A primeira ensinava para crianças de 7 a 8 anos e a segunda para crianças de 9 a 12 anos. Elas eram leigas e sem formação na área de educação, por isso suas aulas eram baseadas em cópias, ditado e ensino das 4 operações, poucos foram efetivamente alfabetizados, a maioria ao sair da escola só sabia assinar seu nome. Essa escola não durou muito e acabou depois que D. Maria Cavalcante se aposentou. Os Tuxá passaram a frequentar as escolas não indígenas da região (Cruz, 2002). Esse período foi marcado por um conjunto de discriminações e humilhações. Um dos piores casos foi o seguinte:

Entre 1964 a 1970 houve uma desavença dos índios com os brancos da cidade por causa de terra e as professoras receberam a ordem dos coronéis de Rodelas de expulsar todos os alunos índios da escola, ficando os mesmos seis anos sem aula. Em seguida apareceu em Rodelas uma professora por nome de Estela Rodrigues de Miranda, que sabendo do acontecido, sensibilizada foi até a aldeia, de casa em casa, dizendo que a partir daquele dia seria a professora dos índios. (Cruz, 2022, p.25).

Apesar disso alguns indígenas conseguiram concluir o ensino médio, resistindo as discriminações e falta de recursos financeiros. De acordo com Cruz (2022), cerca de 18

jovens conseguiram se formar, mesmo com poucos recursos e ajudando os pais na roça na Ilha da Viúva. A partir disso, foi ensinado na comunidade um novo modo de pensar a educação, buscando incentivar as pessoas a se formarem. Alguns concluíram o magistério e foram contratados pela FUNAI para serem professores, começa aí um processo de articulação para expandir os professores na comunidade e reivindicar uma educação escolar promovida pelos próprios indígenas, que valorizasse sua cultura no processo educacional.

Assim, vários Tuxá passaram a atuar em escolas indígenas de diferentes aldeias no país. Apesar desse avanço, ainda não existiam professores Tuxá que ensinassem em sua própria etnia. Isso começa a mudar só depois que Aldenora, uma professora Tuxá contratada pela FUNAI pede transferência para ensinar para o seu povo, conseguindo uma sala emprestada em uma escola estadual. Esse processo ocorreu com discriminação, pois eles eram “sempre colocados em espaços pequenos que antes era usado como depósito, apesar de os alunos estarem matriculados na instituição, e só tinham direito a merenda se sobrasse” (Oliveira, 2018, p.9).

Depois a professora Maria do Socorro também consegue começar a ensinar para o seu próprio povo, desenvolvendo práticas de alfabetização. Segundo Oliveira (2018), a partir daí começa um processo educacional escolar envolvendo a interculturalidade, categoria que a autora conceitua como:

a necessidade da convivência e do diálogo entre os saberes indígenas que traduz a cultura de cada povo e os conhecimentos universais acumulados pela humanidade, nesse processo de relação intercultural, ainda nos sentimos ameaçados e a estratégia encontrada como forma de neutralizar o poder desse outro não índio, como também seus espaços de produção de saberes não diferenciados é recorrer ao modelo de educação partindo dos valores da tradição indígena, do revivimento de práticas culturais no dia a dia da comunidade promovidos pela escola e assim fortalecer a identidade étnicocultural individual e coletiva. Dessa forma, buscaram dar continuidade a essa proposta de educação junto às crianças da comunidade pois entendiam que alfabetizar a partir do contexto social e cultural tornava a aprendizagem mas significativa para o indivíduo e sobretudo para a coletividade. Para os professores da escola indígena essas práticas inovadoras serviram de base para a elaboração das primeiras propostas curriculares dos cursos de formação para professores indígenas. (Oliveira, 2018, p.9-10)

A implementação de uma educação intercultural, ainda que precária e marginalizada na região, construiu possibilidades para lutar por uma escola específica para o povo Tuxá. Muitos professores ingressaram no magistério indígena, ampliando as potências da sua luta (Oliveira, 2018).

O magistério foi um programa que surgiu em 1996, construído com a mobilização de pesquisadores, indígenas e indigenistas, envolvendo a UNEB, UFBA, FUNAI, SEC-BA, a ONG ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista), lideranças e professores indígenas. O programa de estruturação foi realizado no I e II Encontro de Professores Indígenas da Bahia e no Seminário de Etiologia Indígena e Afro-Brasileira. Nesses eventos foram discutidos um conjunto de experiências em escolas indígenas, as quais deram base para fundamentar um programa de formação continuada para esses profissionais, assentando aspectos que se concretizam com o magistério. É importante salientar que esses espaços foram multiétnicos com ampla participação de diversos povos da Bahia.

Outro aspecto importante desse período é que a própria legislação para escolas indígenas esteve passando por um conjunto de mudanças que valorizam as ações iniciadas nesses eventos. Na década de 1990, começa a ser elaborada a categoria educação diferenciada, a qual se contrapõe a projetos escolares anteriores nos quais o SPI e a FUNAI desenvolviam escolas com uma intenção assimilacionista.

Havia um processo de reelaboração de medidas administrativas e políticas, que foram promovidas descentralizando a FUNAI de determinadas funções e concentrando a responsabilidade em outros órgãos. No caso da educação escolar podemos perceber isso em 1991, com o Decreto Presidencial nº 26, através do qual passa a ser responsabilidade do Ministério da Educação (MEC) dispor sobre ações de diversas esferas administrativas, referentes à educação escolar indígena. Nesse processo passa a ser responsabilidade dos municípios e estados ofertar a educação escolar indígena, tendo como coordenação e regulação o MEC.

Ainda na década de 1990 surgem um conjunto de documentos legais que fazem menção ao direito indígena a educação e o ensino bilíngue, intercultural, comunitária e específica em suas escolas. Em 1996, a Lei nº 9.394, a qual institui a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, estabelece normas para a educação brasileira. No Art. 32 § 3º é reafirmado o direito indígena ao uso da língua materna na escola. No Art. 78 e 79 é expresso “é dever do Estado a oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas”. No Plano Nacional da Educação de 1996 tem em uma das suas metas o objetivo de promover a formação de pessoas especializadas para atender escolas indígenas, desenvolvendo currículos e programas que tenham como objetivo a elaboração de conteúdos culturais e material didático respectivo da própria comunidade.

Em 1999 surgem dois documentos muito importantes que reforçam as demandas indígenas. Um deles é o Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação expressa as Diretrizes e Bases da Educação Escolar Indígena e o outro é a Resolução nº3/99 que normatiza as categorias Escola Indígena e Professor Indígena. Em ambos os documentos ficam expressos a necessidade do governo apoiar a elaboração de materiais didáticos, construções de novas escolas indígenas, promover formação continuada de professores, garantir o direito a uma educação diferenciada, autonomia administrativa da comunidade frente a sua escola, garantindo assim que as escolas indígenas tenham uma educação diferenciada com os conteúdos básicos da educação escolar brasileiras e os conteúdos específicos do povo em indígena.

Desse modo a criação do magistério indígena vem corroborar com esse processo, sendo muito importante para a formação continuada de professores indígenas, formando profissionais que possam atuar nas escolas indígenas.

O Programa visava habilitar no magistério intercultural 90 professores indígenas para atender a uma população estimada de 3.492 estudantes distribuídos pelos municípios de Banzaê, Muquém do São Francisco, Rodelas, Ibotirama, Glória, Euclides da Cunha, Serra do Ramalho, Porto Seguro, Santa Cruz de Cabrália, Itamaraju, Prado, Pau Brasil, Camacã, Itaju do Colônia, Camamu e Ilhéus. (SEC-Bahia 2002 apud Aprigio, 2007, p.5)

O objetivo era promover um processo de coautoria com o movimento indígena, promovendo diálogos interculturais que pudessem consolidar conhecimentos teóricos e práticos, criando estratégias pedagógicas que embasassem um projeto de educação escolar baseado na afirmação étnica, autodeterminação e autossustentação dos povos indígenas frente aos seus processos escolares e necessidades comunitárias (Oliveira, 2018).

Com esse horizonte o magistério foi criado de modo que duraria 4 anos, iniciando em 1996 e se concluindo em 2000, porém devido à falta de recursos financeiros o programa se estendeu por alguns anos, evidenciando o racismo institucional do Estado da Bahia frente a uma demanda indígena. Assim, o programa se encerrou em 2003, com uma série de problemas, sobretudo, referente a falta de elaboração dos materiais didáticos. Porém, houve reflexos bastante positivos:

A grande contribuição do Magistério Indígena além do aprimoramento da práxis pedagógicas dos professores indígenas Tuxá na perspectiva intercultural foi o aporte de seus agentes na aquisição do prédio escolar e criação da escola dentro da comunidade. Pois, com as orientações recebidas durante o curso do magistério, principalmente, quanto aos caminhos burocráticos, as professoras

Tuxá mobilizaram a comunidade e começaram a reivindicar nas reuniões do Fórum de Educação Indígena, reuniões com a Procuradoria da República e Secretaria de Educação do Estado da Bahia, conseguindo assim a construção e autorização de funcionamento da Escola Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas, Inicialmente, ofertando a Educação infantil e o Ensino Fundamental Series Iniciais (1º ao 5º ano) (Oliveira, 2018,p.15)

Após muitas reivindicações, o povo Tuxá conseguiu em 2009 que o ensino fosse ampliado, consolidando o fundamental 2 e o ensino médio. Atualmente a escola ocupa um importante espaço na comunidade, sendo responsável por um conjunto de eventos com grande relevância política e promoção de valores identitários para o povo Tuxá.

Atualmente essa escola tem bastante relevância para sua comunidade, por isso nesse tópico foi importante descrever brevemente seu histórico, buscando contextualizá-la enquanto o fruto de uma luta e um processo de resistência dessa etnia, a qual torna a educação parte das suas estratégias políticas para resistir e consolidar seus direitos, promovendo o ensino intercultural, que passa para gerações mais novas ensinamentos da sua cultura através das práticas escolares.

Assim, essa escola assume o dever de promover conhecimentos culturais e políticos, ensinando sobre a valorização do seu próprio povo, envolvendo conteúdos políticos, históricos e sociais que desenvolvem uma formação estudantil embasada em processos de resistência e reafirmação identitária.

Em função disso, a escola acaba sendo relevante para a promoção da autodemarcação e conhecimentos acerca da *ciência do índio*, de modo que a sua luta por direitos, saberes tradicionais e escolares estão imbricados em um movimento que está expresso na educação escolar escola, sobretudo, nas disciplinas específicas de língua indígena e identidade e cultura.

No próprio PPP (Projeto Político Pedagógico)¹³ do colégio podemos observar isso. No tópico dos objetivos estratégicos lê-se:

- 1.Promover uma educação indígena de qualidade, diferenciada e que atenda a interculturalidade e a autonomia;
- 2.Criar condições para que sejam assegurando a todos os educandos, sem discriminação, o desenvolvimento de suas capacidades (cognitivas, artísticas, afetivas...) enfatizando a identidade cultural Tuxá, mediante a transmissão e produção de conhecimentos necessários para a vida em sociedade;
- 3.Desenvolver um trabalho pautado na reafirmação e resgate de sua identidade étnica, valorizando sua língua e ciência, proporcionando uma relação viva com os conhecimentos, crenças, valores, concepção de mundo e as memórias de seu povo;

¹³ Ao longo do trabalho de campo obtive a informação de que o PPP vigente é o de 2015 e atualmente está em processo de reelaboração, porém as características abordadas aqui persistem nos processos escolares de hoje em dia.

4.Garantir aos alunos e comunidade Tuxá, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-indígenas (PPPEI, 2015, p.47).

De modo complementar a isso podemos ler no tópico sobre currículo o seguinte:

O Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas com o objetivo principal de contribuir para fortalecimento de sua identidade indígena e do sentimento de pertencimento étnico necessita paralelamente adotar um currículo que considera os conhecimentos das experiências histórico-culturais como o uso das plantas medicinais, o ritual do Toré, as pinturas corporais, as crenças, as lendas, o artesanato, a relação com a terra, as matas, o rio, os animais e tudo que envolve o sagrado da cultura do Povo Tuxá. Desse modo, a estrutura curricular visa refletir além da especificidade, a interculturalidade, valorizando o diálogo entre culturas diversas contribuindo para o respeito ao direito a diferença, trocando, criando e ressignificando os saberes e as práticas educativas. O currículo diferenciado deve representar os saberes, os conhecimentos e os procedimentos interligados aos conhecimentos tradicionais, desejos, necessidades e grandeza do Povo Tuxá (PPPEI, 2015, p.30).

Diante disso podemos perceber como os professores no processo de construção da escola do povo Tuxá priorizaram a promoção de um ensino intercultural, valorizando os saberes da sua comunidade. Atualmente, no currículo isso fica expresso não só nas disciplinas específicas, mas também aparece de modo dispersos nas disciplinas da grande curricular comum de toda a escola pública brasileira, pois eles articulam conhecimentos técnicos e científicos com aspectos da sua região e da sua identidade.

Por exemplo, em campo, em junho de 2022, pude acompanhar o processo de elaboração das temáticas específicas de cada trimestre. Nela os professores devem promover em conjunto um projeto relativo ao tema e em suas aulas articular esse tema ao conteúdo. Até o momento que pude acompanhar havia sido estabelecido que no primeiro trimestre seria “artes visuais, símbolos e linguagem do povo Tuxá. No segundo trimestre seria “história, território, identidade Tuxá; diálogos entre o passado e o presente. No último trimestre seria “aspectos evolutivos do povo Tuxá nos processos de convivência com a caatinga e o rio São Francisco.

Os conhecimentos articulados na relação com esses temas, envolvem um conjunto de saberes como a relação com o meio ambiente, processos políticos de resistência, a história do povo Tuxá, a atual organização política, relações de parentesco, luta pela autodemarcação, ampliação da sua língua, produção de seus artesanatos, reafirmação identitária, aspectos rituais, dentre outros.

Existe um processo que Durazzo (2019) chamou de pedagogia da mata, no qual observa-se como os saberes do povo Tuxá se transformam, traduzindo um conhecimento

tradicional em conteúdo escolar, possibilitando efetivar processos de reafirmação identitária e tornar a escola em um espaço de aprendizado sobre a *ciência do índio*. Como nos mostra o autor, os saberes adquiridos através da tradição oral, sonhos, rituais, relações com os encantados, intuição, experiências, eventos vividos em comunidade e relações com os múltiplos seres não humanos como a diversidade de plantas do bioma da caatinga e o rio São Francisco serão traduzidos na escola como conteúdos didáticos que dão fundamento a uma pedagogia da mata.

É por isso que na construção da escola se expressa o empenho dos professores de buscar a promoção do ensino da sua própria cultura. Para essa pesquisa destacam-se três elementos que se traduzem em conteúdo escolar, que são língua dzubukuá-tuxá, relação com a língua, autodemarcação e o meio ambiente (destacando a relação com a caatinga e o Rio São Francisco).

5.1 LUTA DO POVO TUXÁ ATRAVÉS DA ESCOLA E A LÍNGUA DZUBUKUÁ-TUXÁ

Nesse subtópico tentarei mostrar para além da importância da escola, a sua relevância para a promoção da luta pelo território, ensinamentos sobre a territorialidade e principalmente como a língua dzubukuá-tuxá auxilia a promover os processos de resistência e amplia a relação com os encantados.

Com relação a língua na oficina de linguística sobre dzubukua-tuxá ministrada por Evandro Bomfim e Leandro Durazzo, podemos perceber um conjunto de aspectos relevante que estão imbricado entre ensinamentos escolares e aprendizados sobre a luta, territorialidade e a cultura Tuxá. A oficina foi realizada em três dias e tinha como principal objetivo trazer uma introdução a linguística de modo contextualizado com a realidade Tuxá.

No último dia quando estávamos fazendo uma reunião para tomar decisões sobre como proceder com o processo linguístico do povo, o pajé Armando começou a falar sobre a história do povo, abordando aspectos coloniais, a perca da Ilha da Viúva e a autodemarcação.

Quando ele começou a falar sobre D'zorobabé, ele contou que um encantado falou com ele, aparentando estar chateado, questionando por que não foi para lá e afirmando categoricamente que deveria ir. Ele disse que a princípio não entendeu por que o

encantado falou assim, mas depois que ele passou a acompanhar o processo da autodemarcação, ele entendeu e continuou sua fala dizendo que depois o encantado lhe disse que essa era uma terra deles e que era onde viviam seus antepassados e que deveriam retomar aquele lugar.

Essa narrativa revela a importância dos encantados no processo da autodemarcação e sua influência para que isso ocorresse. Durazzo (2019), mostra em sua tese como aparece em diversos discursos do povo a importância das orientações políticas desses seres e sua ampla participação nas conquistas dos direitos. Não é por acaso que é comum realizarem o toré em espaços políticos ou antes de irem fazer algum tipo de negociação política, visando obter seus direitos.

Vemos aí como o processo cosmopolítico Tuxá ressoa em um movimento com múltiplos aspectos assentados na *ciência do índio* e na relação histórica com a diversidade de seres que fazem parte da sua sociabilidade, para além dos encantados esse processo engloba os rios e a multiplicidade de vida que habita a caatinga, ou seja, toda uma complexa rede que está entrelaçada pelos aspectos territoriais desse povo. A realização do toré e a performance do pajé Armando revelam uma relação com os encantados e sua presença relevante para o *fortalecimento* da língua.

A reivindicação ao território de D'zorobabé não se dá apenas por uma necessidade econômica ou política. Uma das principais motivações para isso é de que também é um local reconhecido pelos Tuxá, como terra ancestral, pois foi onde viveram os seus antepassados. Por isso, estar nesse lugar reforça seus laços com esses seres e proporciona a ampliação de aprendizados acerca da *ciência do índio*, o que reforça seu processo de resistência, pois sua luta política não se esgota nas negociações com agentes não indígenas, ela se amplia, sobretudo, na relação com os encantados (Durazzo, 2019).

Na escola, pude perceber como a formação dos alunos é atravessada por uma cosmopolítica Tuxá, na qual eles aprendem sobre resistência e que ser um indígena Tuxá, é também ser alguém que deve lutar pelos seus direitos, sobretudo territoriais, na relação com os encantados. Na semana dos povos indígenas, acompanhei uma atividade para o ensino fundamental 1, na praça da aldeia. A diretora Pamchinha estava explicando para os alunos que em muitos lugares que eles ocupassem as pessoas não os veriam enquanto indígenas, já que não correspondiam fenotipicamente e culturalmente ao estereótipo que existe no imaginário nacional sobre ser indígena.

Ela começou a falar dos aspectos identitários que expressam seu modo de ser etnicamente diferenciado como os artesanatos, grafismo, relações de parentesco, viver em

comunidade indígena, etc. Ela falou de como o preconceito pode afetar seu povo e a relevância de lutar contra isso. Em que pese a professora não tenha falado muito sobre a *ciência* de modo direto, ela ressaltou aspectos rituais como participar do toré e balançar o maracá.

No dia seguinte à tarde, assisti uma aula de George para o ensino fundamental 2, a qual ocorreu no pátio da escola, onde ele explicava a importância de se lutar pela autodemarcação. Ele explicou aspectos históricos relativos ao processo de desterritorialização do povo Tuxá e deu ênfase na área que devem lutar para efetivar a demarcação territorial, descrevendo as missões que existiam e os territórios pelos quais seus antepassados ocupavam. Além disso, falou da importância de não permitir que as pessoas desrespeitem sua história e identidade e como os alunos devem defender seu povo e seus direitos.

Em diálogo com os professores eles explicaram que existem projetos na escola que estimula os alunos a escreverem poemas politizados, com críticas ao Estado, a discriminação social e a reafirmando da luta pelos seus direitos e meio ambiente. Além disso, Tayra me contou que há uma preocupação de formar politicamente os estudantes e isso se expressa de modo disperso nas aulas dos professores e desde as séries iniciais do fundamental, eles chamam atenção dos alunos para que promovam uma consciência política. Em conversa com a cacica Antônia ela me explicou que os alunos estudam não só o direito indígena, mas também feminismo, machismo, misoginia, movimentos sociais, racismo, homofobia, dentre outros elementos que possibilitam compreender as opressões e formas de resistir a elas.

Desse modo, podemos perceber que a escola do povo Tuxá é sobretudo um espaço de resistência que se expressa, dentre outros aspectos, no modo como a formação dos alunos se relaciona com a defesa da autodemarcação, nas diferentes formas de resistir e ensinar sobre a territorialidade Tuxá. Chamo atenção para o fato de que, como já dito anteriormente, o modo de resistência Tuxá está diretamente ligado as orientações políticas que recebem dos encantados. Nessa relação cosmopolítica emerge a importância da língua.

A luta pelos direitos tem uma relação direta com o seu processo linguístico. Certa vez estava em uma conversa online com George, Tayra e o linguista Amiel Loussant. Em um momento Loussant perguntou sobre a religiosidade e se era como o dos Kariri descritos no catecismo de Nantes, no qual havia relato a existência de três deuses. George falou que nunca tinha ouvido falar desses deuses, mas que a religião dele era muito ampla

e que eles têm aprendido cada vez mais coisas sobre sua espiritualidade. Ele explicou que gradativamente vão aparecendo mais informações sobre seu universo cosmológico, pois muitos aspectos são ocultados pelos próprios encantados, porém na medida em que eles se dedicam a *ciência do índio* e ampliam sua conexão com seus antepassados, eles ampliam seus saberes, tendo acesso a aspectos que estavam ocultos.

George também disse que antes não entendia bem os encantados, quando eles falavam na língua, mas depois que começaram a estudar mais o dzubukuá-tuxá começaram a ouvir com maior clareza o que diziam e passaram a entender melhor. Depois ele começou a falar de como esse estudo sobre a língua ampliou esse processo, possibilitando maior acesso a saberes rituais. Ele disse “começou a destravar muitas coisas”.

Durazzo (2019), nos mostra que o processo da autodemarcação ocorre de modo conjunto ao processo da língua, por isso mesmo não chamam o local que querem demarcar de Surubabel, mas sim no nome dzubukuá-tuxá que é D’zorobabé. A possibilidade de aprender mais sua língua está implicada na possibilidade de ampliar suas relações e saberes com os encantados, os quais lhes orientam politicamente para demarcar o território.

Desse modo, língua e autodemarcação são dois aspectos imbricados na cultura Tuxá, que tem como base epistemológica a *ciência do índio*, devido a essa relevância são ensinados na escola, sendo partes de um movimento que se expressa em sua reafirmação identitária e luta por direitos.

Uma situação que faz pensar isso é a narrativa do pajé armando descrita anteriormente, além de falar sobre a influência do encantado para ele acompanhar a autodemarcação ocorreu algo interessante. No meio da sua narrativa ele começou a falar algo na sua língua. Alguns dias depois eu conversei com George sobre isso e ele me disse que naquele momento alguns encantados se aproximaram do pajé e falaram algumas palavras através dele.

No meu lugar de pesquisadora não obtive informações possíveis que me fizesse entender o que significavam aquelas frases na língua, mas diante dos dados anteriormente coletados pode-se inferir que não é coincidência o pajé falar algumas frases na língua e depois começar a contar sobre a autodemarcação e como ele se inseriu nesse processo sob a orientação dos encantados. Ao final da reunião, os alunos presentes pediram para cantar músicas na língua para o pajé, eles cantaram três músicas do toré de frente para ele.

Ao conversar com George, ele tem me dito acerca da importância da disciplina língua indígena e como esse processo faz parte de uma retomada mais ampla que não se esgota na luta por direitos ou no desejo de falar cotidianamente seu idioma. Existe aí um processo mais amplo que faz ressoar o modo de ser Tuxá, de vivenciar sua sociabilidade e processos educacionais e territoriais, os quais se ampliam e se concretizam em um mesmo movimento com múltiplos aspectos interrelacionados.

Isso ficou claro na oficina, quando vemos a valorização que aqueles estudantes deram ao estudo da sua língua e ao seu pajé, cantando músicas do toré para uma das pessoas mais idosas da sua comunidade e que é um dos maiores conhecedores da *ciência do índio*. Vale ainda levar em consideração que tais cantos foram aprendidos na sociabilidade relativa ao toré, porém sua tradução na língua foi aprendida na escola, feita por professores, evidenciando aspectos de como a *ciência do índio* ressoa no ambiente escolar.

A relevância dos estudos sobre a língua aparece no processo de “fortalecimento da *força*”. Ao final da oficina de linguística, uma das falas que mais chamou a atenção foi a de Tayra, quando ela falou da importância de “se *fortalecer* na língua”. É importante dizer que ao longo da oficina ela criticava expressões como adormecimento linguístico, revitalização linguístico, retomada linguística, reavivamento da língua, dentre outras expressões que se usam para falar de processos que um povo busca formas de ampliar o número de falantes do seu idioma. Para ela, nenhuma dessas categorias expressavam o processo dos Tuxá, pois são expressões exteriores e o mais adequado seria pensar em “se *fortalecer* na língua”.

Ela dizia que não se tratava de um fortalecimento linguístico, porque o intuito não devia ser fortalecer a sua língua, no sentido de ampliar o léxico, formular uma gramática, chegar a acordos ortográficos ou até mesmo poder falar seu idioma cotidianamente. Ela estava chamando atenção para o fato de que o intuito desse processo é que sua etnia se *fortalece-se* através da língua. Nesse sentido a língua não seria um meio de comunicação entre eles e com os encantados, mas sim algo que faria parte do processo de “fortalecer a *força*”.

Isso expressa aspectos de uma territorialidade Tuxá. É preciso compreender que a existe um processo de ampliação da relação com os encantados através do uso da língua, os quais dão orientações para garantir os direitos territoriais. Como mostrou o pajé Armando, estar em Dzorobabé amplia a relação com os encantados e conseqüentemente a possibilidade de aprender mais a língua, a retroalimentação desse processo faz parte de

uma reterritorialização que enseja não apenas uma ocupação territorial, mas sobretudo reatualiza um conjunto de aspectos culturais relevantes para esse povo.

No processo da pedagogia da mata (Durazzo, 2019a), observamos a tradução dessa rede de elementos imbricados como a territorialidade, identidade e língua. Vemos esses aspectos se traduzirem em conteúdos escolares, vemos a disciplina língua indígena buscar dar conta desse *fortalecimento*. Em campo pude participar de algumas reuniões, nas quais observei a reestruturação dos conteúdos de língua indígena em cada série.

O conteúdo principal dessa disciplina são o léxico, cantos do toré, formação de frases na língua e uma introdução a alguns aspectos da fonética. O léxico que possuem é referente a um material que Jean, um francês que foi casado com uma índia achou na França e trouxe para eles. O outro léxico é referente ao que consta no material de Queiroz (2009; 2012). Os dois são bem semelhantes. Além disso, eles encontraram no material de Nantes outras palavras que não apareciam nos dois e as incorporaram. Também existe um processo próprio de formação de palavras, o que tem sido desenvolvido por George e Tayra. Eles criam palavras a partir das palavras que já existem juntando uma com a outra e formando novas palavras, ampliando seu léxico.

Diante do exposto é possível perceber a importância da língua indígena para a comunidade, sendo algo que envolve a escola, conhecimentos científicos da linguística e saberes rituais. Esses aspectos se relacionam em um movimento que possibilita com que eles venham a “se *fortalecer* na língua”, ampliando sua relação com os encantados e suas potências cosmopolíticas.

Como demonstrado aqui, isso não foi à toa, em sua sociabilidade existe um continuum imbricado, que ressoa na relação entre língua, educação escolar e autodemarcação de modo que esses processos ampliam as possibilidades do “fortalecimento da *força*”, o que fica cada vez mais expressivo em um movimento de reterritorialização que reatualiza suas possibilidades de se relacionar com o território e os aspectos relevantes da sua cultura.

5.2 PROJETO DE EXATAS E A TRANSMISSÃO DE SABERES ACERCA DA TERRITORIALIDADE

Ao longo do ano letivo a escola promove alguns projetos que são separados por área e cada grupo de professores fica responsável por desenvolver, tem o de linguagens, exatas e humanas. Os professores de exatas realizaram o projeto nos dias 4 e 5 de

setembro o tema era “etnociência: o povo Tuxá também é um povo catingueiro”. Irei descrever como foram esses dias e os resultados do processo. Utilizarei essa situação para pensar como a escola influência na percepção da territorialidade dos alunos, bem como, a relação deles com a caatinga e o rio São Francisco.

As professoras Jaira e Eliane no dia 4 de setembro iniciaram a oficina de exatas com alunos do sexto e sétimo ano. Eliane é professora de matemática e Jaira de ciências. Primeiro elas colocaram uma música chamada “caatinga” de Diego Nazareth. Elas perguntaram se os alunos entenderam a música e se gostaram, no geral a música trazia um conjunto de elementos da fauna e da flora desse bioma, bem como uma valorização a preservação da caatinga. Também perguntaram se costumam ouvir esse tipo de música, e que elas são importantes, pois são tradicionais. Os alunos responderam que sim, Jaira perguntou o que era a caatinga e alguns alunos responderam “um bioma”, depois ela perguntou se existe em outros países ou regiões do Brasil e alguns responderam que sim e outros que não.

Existe algo relevante nessa última pergunta, a escola Tuxá trabalha com a valorização da cultura nordestina, já vi aulas ensinando os alunos a criarem cordel, falando sobre artistas nordestinos e sobre aspectos históricos específicos do Nordeste como a história dos povos indígenas dessa região. No que diz respeito a caatinga, percebi que frequentemente há uma ênfase no fato de ser um bioma nordestino. Pude ver algumas aulas sobre a caatinga em que os professores chamam atenção para a desvalorização nacional desse bioma devido ao fato de estar em uma região historicamente desvalorizada e por ter o estigma de ser seco e não ter tanta riqueza ou diversidade como a Amazônia. Essa ênfase é mais bem aprofundada no decorrer da oficina.

A professora Eliane começou a distribuir entre os alunos picolé de murici e de umbu. O processo educacional dos Tuxá é atravessado por um conjunto de sentidos, a junção dos elementos sensitivos como ouvir, cheirar, saborear, pegar, ver, sentir com o corpo são aspectos imbricados que dão uma complexidade educacional e possibilitam a aprendizagem, junto a isso a vida em comunidade, as experiências coletivas pelos quais os jovens vivenciam seus sentidos. A relação natureza-corpo-comunidade está imbricada na educação escolar e nessa oficina podemos perceber a relevância de trazer uma comida originária de frutos da caatinga, que é típica desse povo. Assim, relacionam o saborear com aprender.

Depois disso passaram um vídeo sobre a fauna da caatinga, mostrando plantas típicas desse bioma e com uma música de fundo, a seguir passaram outro vídeo, o qual

explicava características gerais da caatinga. Jaira perguntou se os alunos conseguiram identificar algumas plantas. A maioria falou mandacaru, alguns falaram faveleira. Depois ela perguntou por que tem lugares que as plantas são baixas e uma das alunas respondeu que é por causa da pouca água.

As professoras comentaram que 40 mil quilômetros da caatinga viraram deserto e elas perguntaram o motivo, os alunos responderam queimadas e desmatamento. Elas comentaram sobre preservação da natureza e a importância de lutar contra a destruição desse bioma.

Em todas as aulas que pude assistir sobre a caatinga o tema da preservação ambiental sempre aparecia de maneira direta ou indireta. Eles sempre abordavam questões climáticas e atuais problemas ambientais, chamando atenção dos alunos para a necessidade de ter práticas sustentáveis e manter uma relação harmoniosa com a natureza.

Elas fizeram uma dinâmica perguntando a cada aluno o que vem na cabeça deles quando se fala em caatinga, alguns alunos falaram nome de plantas e animais, o que mais chama atenção é o fato de que a palavra mais dita foi “seca” e “semiárido”, o que no imaginário nos remete a um clima seco. As professoras problematizaram isso, uma professora perguntou, só tem seca? Não tem mais nada? Um dos alunos respondeu que é porque não chove e perguntou por que isso acontecia. As professoras começaram a explicar que não é um bioma que só tem seca e começaram a discutir sobre comidas típicas da região, plantas e animais nativos, mostrando a diversidade que existe na caatinga.

Algo muito interessante é que entre os alunos do ensino médio pude ter acesso a algumas poesias e performances que falavam da negação do discurso de que a caatinga é um clima seco. Nas séries iniciais os estudantes parecem reproduzir muitos discursos que não condizem com a forma com que os professores interpretam certos fenômenos, mas nas séries finais os alunos já têm uma consciência crítica e política que os permite criar narrativas e discursos contra apagamentos históricos e marginalizações sociais.

Depois desse momento começaram a passar alguns slides, o primeiro era sobre o que é etnociência e elas explicam que essa palavra nos remete a um conjunto de conhecimentos e práticas específicas de determinados contextos, os quais geram saberes que valorizam a cultura de um grupo. Depois explicam o que é arte a partir dos grafismos do seu povo.

Em seguida, passam alguns vídeos de Wany, uma indígena influencer que tem mais de 60 mil seguidores no Instagram, ela faz artesanatos e divulga muitos conteúdos sobre sua cultura e a luta dos povos indígenas. As professoras mostram um vídeo dela

explicando como fazer grafismos a partir do urucum e do jenipapo, ambas são plantas que encontramos na caatinga.

Na escola Tuxá frequentemente eles usam referências de pessoas do próprio povo, o projeto de humanas que ocorreu na primeira unidade foi sobre fazer alguns pequenos livros sobre pessoas importantes para o povo. Havia um sobre Felipe Tuxá, atual professor da UFBA no departamento de antropologia e Rosilene Tuxá, professora da UNEMAT da licenciatura intercultural indígena, mas que hoje ocupa o cargo de coordenadora de educação escolar indígena do MEC. Nas paredes da escola uma vez vi um cartaz que explicava a trajetória de Yacunã, uma artista que traz nas suas telas, exposições, desenhos digitais e poesias muito da sua cultura. Nas feiras culturais eles costumam sempre trazer muitas referências sobre pessoas que foram relevantes para seu povo como parentes que deixaram um importante legado ou pessoas que hoje são socialmente relevantes para o povo, seja por questões políticas ou por ter grandes saberes da *ciência*, ou até mesmo ambos.

Essa prática é importante porque através da escola observo um fluxo de conhecimento que ensina aos alunos a valorizarem sempre aqueles que vieram antes deles e a necessidade de aprender com os mais velhos e a história do próprio povo. Nessa oficina especificadamente veremos como o grafismo tem uma história nesse grupo e a importância de entender essa prática e de dar continuidade a ela, valorizando em termos identitários e políticos, como veremos eles são a expressão da resistência desse grupo.

Depois elas explicam sobre o grafismo do povo Tuxá e mostram a relevância dele para a comunidade. O conceito no slide que aparece sobre grafismo é o seguinte “O Grafismo indígena é uma forma de identificação interna dentro da sua sociedade, além de identificação étnica quando comparada às outras etnias. Algumas características deste tipo de arte são a simetria, formas simples e relacionadas à natureza”. Depois as professoras mostram como o grafismo Tuxá aparece nos artesanatos e na pele.

Jaira conta que a maioria dos grafismos são em forma de triângulos e ao redor linhas retas. Os triângulos simbolizam as ilhas e as linhas o rio. Outros grafismos são bolinhas, as quais simbolizam a diversidade de aldeias. Depois dessas explicações elas passam atividades com um corpo de um homem e uma mulher e pede para os alunos desenharem grafismos, os alunos desenharam saias, cocas, rostos e grafismos nos corpos, depois entregam. Com essa atividade finalizam a oficina.

Enquanto os alunos faziam a atividade Jaira me contou que desde a cidade velha já existiam os grafismos e que eles foram se modificando ao longo do tempo. Atualmente

a representação das ilhas e do Rio São Francisco expressa a consciência de que passaram por violências históricas e a importância desse rio para seu povo. Apesar da perda das ilhas existe uma territorialidade e identidade que se expressa no corpo através dos grafismos ecoando resistência e memória.

As imagens dos grafismos aparecem também em alguns cachimbos, os quais são de grande relevância ritual. Eles são usados para se conectar com seus antepassados, em processos de cura, como por exemplo quando alguém passa mal é comum usarem o cachimbo e assoprarem a fumaça na pessoa que não está bem. Os cachimbos são feitos de forma artesanal com a raiz da jurema ou com a madeira do angico.

Existe aí uma territorialidade que se expressa na relação entre o rio, a *ciência* e o corpo. O uso da fumaça do cachimbo nas pessoas e em contextos rituais expressão fenômenos da *ciência* e sua relação com os corpos Tuxá. Nesse processo os grafismos e desenhos que simbolizam o rio aparecem nos cachimbos, expressando aspectos de uma territorialidade sagrada que faz uma conexão entre corpo-*ciência*-cachimbo.

No dia seguinte elas fazem a mesma oficina com o mesmo título para as turmas do oitavo e nono ano. Elas também distribuíram picolé de murici e umbu, passaram os mesmos vídeos e música do dia anterior. Fizeram reflexões bem semelhantes perguntando por que não há muitas árvores altas e um dos alunos respondeu que é por conta dos períodos de seca, pois as árvores precisam se adaptar para preservar água e não perder, quanto maior mais folhas e, portanto, maior seria a necessidade de água.

Em um dos vídeos aparecem alguns animais da caatinga e as professoras perguntam quais animais eles conhecem desse bioma. Existem várias respostas, eles falam asa branca, preá, peba, tatu, azulão, cascavel, cobra coral, escorpião, formigas, bodes, camaleão, capivara, raposa, veado e cobra cordeira. Foi possível perceber que existia entre os alunos um conhecimento acumulado sobre animais que habitam a região da caatinga, observei que desde as séries iniciais esse é um tema tratado. Eles não têm muita vivência no Raso da Catarina, como dito anteriormente as vivências nesses locais diminuíram drasticamente após a inundação da cidade antiga, porém os saberes territoriais seguem entre os mais velhos e são reatualizados e repassados através da escola.

Depois as professoras perguntam sobre os peixes que tem na região os alunos respondem tucunaré, piranha, piau e tilápia. Alguns alunos falam salmão, atum e sardinha, os quais são peixes também consumidos, mas Jaira explica que não são da região, assim como o tucunaré, que é um peixe que foi trazido pela CHESF para o São Francisco, pois

tem pouca espinha e muita carne, porém ele é um predador e acabou extinguindo ou diminuindo drasticamente a quantidade de peixes típicos da região como surubim.

Em um dos vídeos aparecem algumas plantas e as professoras perguntam o que podem fazer com elas, os alunos respondem chás, banhos, cachaças, remédios e temperos. É importante dizer que quando eles falam *remédios* estão se referindo aos diversos usos das ervas medicinais que existem naquela região.

Ela começa a explicar outros usos das plantas como a jurema, ela explica que com a raiz se faz o vinho e é possível fazer os cachimbos. Também explica que com a raiz do angico é possível fazer cachimbos também. Ela dá exemplos de plantas com as quais se podem fazer cabaças e cataioba. Ela explica que existe a possibilidade de fazer cabaças com coco e cataioba com caroá.

Ela chama atenção para o fato de que uma das coisas que podem fazer com a madeira é a lenha e que isso é muito importante em Dzorobabé, pois sempre fazem fogueiras. Porém, devido as queimadas e desmatamento, além dos processos de compra e venda de lenha, está cada vez mais difícil encontrar e que antigamente no início da autodemarcação eles achavam com facilidade.

As professoras chamam atenção para a necessidade de práticas sustentáveis e de coexistir com a natureza de maneira não agressiva. Como já dito, a educação escolar Tuxá é muito voltada a promover práticas que os possibilite uma reflexão e ações que não desmatem a natureza, promovendo uma relação harmoniosa com a mesma, pois além das questões ambientais existem relações cosmológicas e sagradas com os seres que nela habitam.

As professoras começam questionamentos sobre a caatinga, perguntam se existe em outros estados. Em um dos vídeos mostrou que era só no Nordeste e novamente ela ressalta a importância de reconhecer que esse bioma é típico dessa região. Elas perguntam a cada aluno o que vem à cabeça quando se fala de caatinga novamente as respostas que mais aparecem são sobre clima seco, alguns alunos falam nomes de planta e outros de animais. Elas questionam novamente essa ideia de seca e mostram que não é só isso. Depois elas perguntam o que diferencia esse bioma de outros e as respostas são diversas como clima muito quente, árvores com poucas folhas, calor, as espécies de animais, plantas com muitos espinhos, pouca chuva, a maioria dos animais são aves, dentre outros.

Elas pedem para os alunos darem exemplos de plantas que conhecem nesse bioma e aparecem muitas respostas variadas como angico, xique-xique, umburana, jurema, pé de seriguela, faveleira, juazeiro, quipá, muricizeiro, umbuzeiro, mandacaru, caroá,

babosa, aroeira, cansação, cacto, dentre outros. Deu para perceber que todos os alunos tinham uma noção de algumas plantas que são típicas da caatinga. Existe um conhecimento territorial que se reatualiza em cada geração e se transforma de acordo com os novos contextos. Os mais velhos aprendiam isso na prática com seus pais, porém devido aos processos de desterritorialização a nova juventude apesar do pouco contato com a caatinga, aprende sobre ela através da escola e da tradição oral.

Jaira começa a explicar como é o solo da caatinga e o processo do crescimento das plantas. Ela associa isso com práticas iniciais em Dzorobabé. Ela narra que no início eles tiveram grande dificuldade em fazer os barracões, pois precisavam cavar para fincar a madeira e é um solo cheio de pedras, seco e de difícil penetração, mas com o trabalho da comunidade foi possível construir as barracas.

Ela conta que a proximidade com o rio ajuda na agricultura e a melhorar condições do solo. Antigamente os Tuxá conheciam bastante o rio e eram também chamados de povo canoeiro. Infelizmente, após a mudança para a nova cidade essa prática não é mais tão comum hoje, devido ao fato de não poderem plantar tão perto do rio. Isso dificulta a possibilidade de existir a agricultura como antigamente. Além de dar essas explicações ela ensina sobre a importância das práticas de subsistência da caatinga como criação de animais como bode, bois, vacas e ovelhas, bem como a criação de peixes. Ela também dá uma explicação sobre ecoturismo e algumas possibilidades de existir na caatinga.

Com esses elementos as professoras reúnem um conjunto de saberes que valorizam esse bioma e mostra para os alunos a sua relevância social e cultural. Assim, elas conseguem mostrar que não se trata apenas de um lugar seco, mas bastante rico em possibilidades de subsistência e diversidade dos usos das plantas e existência de animais.

A professora Jaira, que é formada em biologia, comenta um dado científico que aponta para a existência de cerca de 46 espécies de plantas diferentes endêmicas desse bioma. Porém, ela questiona esse dado e acredita que a caatinga sofre um preconceito e desinteresse científico. Ela acredita que existe mais diversidade e muitos pesquisadores não se interessam porque no imaginário é um lugar seco que não tem vida ou muita diversidade em fauna e flora. As professoras chamam atenção para uma maior necessidade de valorizar esse bioma e principalmente preservá-lo lutando contra as queimadas e devastações.

As professoras mostram um conjunto de imagens secas da caatinga e mostram imagens que diversidade de fluxos hídricos e flora, revelando que não se trata de um

bioma totalmente seco, embora existam lugares que realmente sejam mais difíceis de crescer uma diversidade de plantas.

Através dessas atividades podemos perceber a relevância da escola em buscar efetivar na prática uma educação intercultural que mostra o comprometimento dos ensinamentos com uma noção própria de territorialidade e identidade, a qual dialoga com o seu contexto cultural, buscando ensinar aos alunos aspectos específicos da sua cultura na relação com o meio ambiente.

Anteriormente citei que a escola ensina nas novas gerações outro modo de interpretar e perceber a identidade e a territorialidade. Os saberes que eles articulam através dessa instituição não são tão amplamente encontrados nas pessoas que não vivenciaram tanto uma relação com o rio e com as matas, quanto aqueles que viveram na velha cidade, pois com a barragem uma série de práticas foi impedida. Porém, através da escola os alunos têm acesso a um conjunto de saberes que são oriundas das vivências e conhecimentos territoriais dos mais velhos da sua comunidade. Além disso, os professores respaldam seu conhecimento em arcabouços científicos, promovendo uma educação intercultural que une os saberes tradicionais com os conhecimentos técnicos.

Houve outra oficina de exatas ministrada nas três turmas do ensino médio, no dia 11 de setembro de 2023, realizada pelos professores Fabinho, Eliane e Loro. Eles iniciaram colocando a música “caatinga” de Rivelino Rocha, enquanto isso a professora Eliane distribuiu entre os alunos geladinho de murici e umbu, fazendo uma dinâmica semelhante a que foi aplicada no ensino fundamental. Durante esse momento Fabinho chama atenção para o fato de que o umbu e o murici já não são tão abundantes na caatinga como antigamente devido ao desmatamento e as queimadas.

Depois colocaram um vídeo que era semelhante ao que usaram no fundamental 2. No geral explicava as principais características e especificidades da caatinga. Depois mostraram um vídeo do tik tok com os animais desse bioma e em seguida outro vídeo do tik tok com as plantas desse bioma.

Os professores passaram um slide com alguns questionamentos. O primeiro era sobre o que vem a sua mente ao ouvir a palavra caatinga e no geral as respostas eram alguns animais e plantas do bioma, seca, clima quente, sol, calor, semiárido, dentre outros. Depois perguntaram aos alunos quais plantas conhecem do bioma e houve muitas respostas, variando entre diversas espécies como faveleira, quipá, xique-xique, cantigueira, mandacaru, mameleiro, dentre outros. Em seguida perguntaram quais comidas típicas os alunos conhecem, apenas ouvi cafofa, umbuzada e farofa de murici.

Nesse momento o professor Loro chama atenção para o fato de que embaixo do pé de umbuzeiro tem algumas batatas, as quais tem nutrientes para o umbuzeiro sobreviver e essas batatas são usadas para fazer o doce de cafofa, por isso houve uma redução do número de umbuzeiros na região, pois ao retirar essas batatas essa árvore morre. Em que pese o Ibama (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente) tenha proibido essa prática, isso ainda ocorre.

Depois eles explicaram a proposta de uma atividade que seria a última nota do trimestre, eles deviam entregar no dia seguinte a proposta de um jogo de tabuleiro com nome, regras, idade adequada e identidade visual. Os jogos devem ser inéditos e baseados em conteúdos matemáticos relacionados a caatinga. Os professores instruem os alunos a usarem folhas, frutas, sementes dentre outros elementos das plantas para montarem o tabuleiro dos jogos. Ao final dessa aula eles dividiram os grupos dessa atividade.

Em seguida os professores começam a passar slides com plantas endêmicas da caatinga e explicar um pouco sobre cada uma delas. Cada slide é uma foto de uma das plantas com o seu nome em cima. Eles falam sobre mandacaru, velame, quipá, pereiro, faveleira, xique-xique, pião bravo, algaroba, pereiro, aroeira, catingueira, angico, jurema e juazeiro. Enfatizaram nos aspectos medicinais de cada planta e comentaram com os alunos seus possíveis usos.

É interessante percebermos aqui mais uma vez como a escola atua promovendo ensinamentos sobre o meio ambiente na relação com a tradicionalidade e a territorialidade do povo. Em campo pude ver algumas aulas sobre usos das plantas da caatinga e na feira cultural havia uma sala que era só sobre as ervas medicinais e outra que era sobre o uso das plantas para comidas típicas.

No dia seguinte os alunos foram apresentando suas propostas de jogos. A primeira proposta apresentada era uma espécie de tabuleiro desenhado em um cartaz, o qual consistia em um labirinto, ambientado na região conhecida como “raso da catarina”, extensa área que cobre a caatinga. No labirinto existe uma sequência pelo qual o jogador pode andar e nela existem casas com obstáculos, as quais contêm charadas. Cada uma é um cálculo matemático, na medida em que acerta, pode avançar o obstáculo. Assim, aquele que mais acertar chega ao final do labirinto e vence.

Outro grupo apresenta uma proposta de jogo em que o participante lança um dado e tira uma pergunta matemática que estão embaralhadas em um monte de cartas, caso acerte o jogador anda o número que caiu no dado, se errar fica parado. A ideia dos alunos é que o jogo seja artesanalmente preparado com elementos da caatinga como, os alunos

sugeriram ralar o jenipapo para fazer a tinta para o dado e as cartas, usando sementes para fazer as peças do jogo.

Depois apresentou um grupo com a seguinte proposta: fazer 10 balões e dentro deles haverá uma pergunta matemática como por exemplo João foi catar umbu com seu avô, ele pegou 15 e seu avô pegou 6, no total quantas pegaram? Os jogadores ao acertarem os balões devem responder as perguntas, e os dardos são feitos de espinhos de mandacaru.

Um dos grupos apresentou a ideia de fazer um jogo simulando o jogo de tabuleiro “detetive”, chamando de “Quem? Onde? Como?” Os jogadores devem descobrir qual animal foi morto, onde e como. As opções são os estados do Nordeste, já que é a região em que existe o bioma da caatinga. Os animais são tatu peba, jiboia, asa branca, arara azul e onça. As possíveis mortes são caçadas, queimadas e poluição. Para os jogadores poderem andar precisam responder questões matemáticas, tiradas em uma carta.

Outro grupo apresentou a proposta de fazer uma roleta e os jogador ao girar apontam para figuras que representam fauna e flora da caatinga. De acordo com a imagem que cair ele pega uma carta correspondente e responde à pergunta que há nela, a qual será sobre a caatinga, envolvendo questões matemáticas.

A seguir veio a apresentação de um grupo que fez um jogo no formato do jogo “cara-a-cara”, o qual consiste em adivinhar qual é o personagem do oponente por meio de perguntas referentes a característica do possível personagem. No caso das alunas do grupo, elas propuseram fazer uma versão semelhante, porém com os animais da caatinga e para fazerem suas perguntas devem responder operações matemáticas.

Por fim, um dos grupos fez um jogo chamando “resgate na caatinga” os jogadores são ambientalistas e no tabuleiro precisam passar por uma trilha com vários desafios que os ajudará a salvar os animais. Esses desafios consistem em perguntas matemáticas e sobre a caatinga, na medida em que vão acertando conseguem atingir o objetivo de salvar os animais.

É importante entender que todos os saberes que envolvem os jogos são frutos de uma educação intercultural, na qual eles relacionam aspectos da sua territorialidade, identidade e tradicionalidade para criar uma atividade matemática. Destaca-se nesse processo o esforço e empenho dos professores em transmitir aos seus alunos saberes que eles mesmos percebem que já não há em sua comunidade como havia antigamente.

Em diálogo com alguns professores eles me contaram que um dos principais motivos da existência da escola foi justamente transmitir para as novas gerações conhecimentos que estavam se perdendo, pois após a barragem eles deixaram um

conjunto de práticas ou diminuíram drasticamente, sobretudo as que são relativas à caatinga. Através da descrição das atividades do projeto de exatas tentei demonstrar que os professores articulam e organizam saberes socialmente dispersos sobre a caatinga e tentam sistematizá-la para os estudantes.

O processo de transmissão de determinados conhecimentos foi transformado de modo negativo, pois eles deixaram de ter possibilidades de plantar, por isso conhecimentos relativos à roça não foram cultivados por diversas pessoas das gerações que viveram por mais tempo na cidade nova. O mesmo ocorre com a caça, que se tornou uma prática cada vez mais escassa. Em que pese a pesca ainda aconteça, deixou de existir o contato com o rio como era antigamente. Além disso, muitas pessoas começaram a trabalhar na cidade como meio de subsistência não tendo mais a pesca e a caça como atividades para esse fim.

Nesse emaranhando de violências que ocasionam uma desterritorialidade e uma busca pela continuidade dos seus saberes tradicionais, eles efetivam processos de aprendizagens e resistência, podemos observar na escola um grande esforço para que os alunos possam ter uma formação política acerca da sua territorialidade, entendendo as dinâmicas próprias da relação que existem entre seu povo e a caatinga, o rio São Francisco e os seres que ali habitam (humanos e não humanos).

Isso molda uma transformação da identidade e os processos de interpretação e percepção da territorialidade Tuxá, trazendo uma dimensão política para a juventude. A escola aparece assim como uma instituição que elabora e desenvolve estratégias para consolidação do direito Tuxá a uma territorialidade que foi violada.

Nas atividades citadas os alunos desenvolvem de modo criativo e crítico um saber sobre a natureza, constantemente os professores dialogam com eles sobre os processos de desmatamento, queimadas, desertificação e ameaças a fauna e flora da região. Eles buscam formar os alunos para compreender a importância política, social e ambiental do contexto que vivem.

É interessante notar como eles precisam mobilizar saberes para a construção dos jogos, por exemplo no jogo em que o jogador é um ambientalista e no jogo em que eles devem entender como morreram os animais, os alunos chamam atenção para questões importantes acerca da preservação das espécies. No jogo que usam dardos de mandacaru e naquele em que propõem a confecção do jogo a partir de sementes e da tinta do jenipapo, eles articulam saberes criativos com possíveis usos de partes de plantas existentes no seu bioma. Alguns jogos foram pensados ambientados no raso da cataria, importante parte da

caatinga, a qual os alunos são ensinados a preservar. Em que pese muitos não tenham vivenciado experiências lá, eles conhecem sua constituição e relevância ambiental, social e cosmológica através da escola.

Tudo isso é atravessado por uma cosmopolítica Tuxá. Em campo ouvi muitos comentários sobre como a escola *fortalece* o povo Tuxá e sua luta pelos seus direitos. Os ensinamentos sobre a defesa dos saberes tradicionais que são construídos a partir de uma territorialidade assentada no contexto da caatinga daquela região formam o aluno Tuxá. Isso é muito importante, porque é por meio desses lugares que irá existir a relação com os encantados, como já explicado nos capítulos anteriores.

5.3 AUTODEMARCAÇÃO, CARTOGRAFIA E LUTA PELO TERRITÓRIO ATRAVÉS DA ESCOLA

A escola tem tido um importante papel para mobilizar a juventude Tuxá em direção ao seu processo de ampliação da luta pelo território e consolidação da autodemarcação, ensejando novos processos territoriais e identitários. Isso pode ser percebido através de materiais didáticos, eventos, aulas e oficinas. Tentarei discutir aqui como os processos de educação escolar fundamentam uma transformação na territorialidade Tuxá envolvendo questões políticas e cartográficas, imersas em um processo de reterritorialização.

Existe um material didático criado pelos próprios Tuxá cujo nome é “caderno de saberes: caminhos do conhecimento”, o qual é feito para o ensino fundamental 1,2 e ensino médio. Cada série tem um e o segundo e terceiro ano é o mesmo. Em todas as séries existe uma parte significativa que trata dos processos relativos à consolidação dos seus direitos.

No material relativo ao ensino médio encontramos importantes questões relativas aos conhecimentos da autodemarcação e a luta pelo território. A obra está dividida por disciplinas e em diferentes matérias encontramos referências a luta do povo Tuxá, mas na parte de sociologia destacam-se algumas atividades relativas a isso. Uma delas é sobre um texto que narra resumidamente a história do povo Tuxá e ao final traz uma síntese do processo de autodemarcação e a atividade proposta diante do texto enseja relevantes reflexões. Os alunos devem responder a questões como:

- a) O que são instituições sociais? Qual a principal instituição social criada pelos Tuxá, após a autodemarcação do Território Dzorobabé[...] b) De acordo

com seu entendimento, descreva os motivos pelos quais os Tuxá, não dispõem da posse plena da terra Dzorobabé e da missão de Rodelas, já que essas terras foram doadas para seus antepassados, levando em conta os fatos sociais? [...]

c) O trabalho do sociólogo serve para **identificar, classificar e analisar a organização social como um todo**. Dada essa afirmação, faça uma análise, sobre os aspectos que motivaram a Casa da Torre da família D'ávila, se contraponem aos Índios de Rodelas? [...] d) [...] o estado brasileiro negligenciou o direito do Povo Tuxá, dessa forma, faça uma análise sobre os motivos pelos quais o estado brasileiro até os dias atuais não reassentou o povo Tuxá?

Através desses questionamentos podemos observar que há um empenho para ensinar as gerações mais novas aspectos científicos que devem perpassar todo estudante brasileiro, bem como, elementos culturais, sobretudo, aqueles relativos a fenômenos políticos que incidem sobre os direitos da comunidade.

Em diálogo com os professores ficou nítido a importância que existe para a comunidade acerca dos alunos desenvolverem conhecimentos sobre a luta do seu povo. Para a primeira questão o aluno deve saber responder de acordo com o texto, o qual explica um pouco sobre como funciona e o surgimento do CONTAM.

A questão B traz uma abordagem histórica baseada em documentos citados e descritos no primeiro capítulo, os quais delimitam os aldeamentos missionários e concebem terras para os indígenas, nas quais eles são catequizados. De modo complementar a questão C traz um debate sobre violências relativas à colonização e o aluno deve compreender como foi promovido a violência, o genocídio, perseguição e invasão das terras indígenas por parte dos membros da Casa da Torre. Ambas as questões exigem que o aluno tenha conhecimentos científicos de conceitos de sociologia, bem como, conhecimentos históricos do seu próprio povo em uma perspectiva crítica e consciente das violências sofridas pelos seus ancestrais. Nesse processo educativo os alunos podem desenvolver habilidades para criticar o estado e compreender melhor os atuais processos que incidem sobre seu povo.

O que nos leva a questão D, a qual traz uma proposta para o aluno fazer uma reflexão atual sobre os motivos que impediram o reassentamento do povo Tuxá. Tal assunto só pode ser compreendido a luz de uma interpretação histórica crítica que conecta violências passadas com as recentes. Tudo isso envolve um processo de territorialização e uma aprendizagem que leva os alunos a compreenderem sua territorialidade de modo crítico e analítico. Assim, através de determinadas atividades didáticas a escola se torna instrumento e parte da estratégia de resistência desse povo, bem como, a busca pela consolidação da sua luta pelo território.

Para além das atividades podemos também falar dos eventos escolares que engajam os alunos nesse processo. Em 2022, eles fizeram um evento chamado Dedecô, o qual na língua dzubukuá-tuxá significa lugar sagrado. Esse evento durou três dias e foi cheio de atividades no território, infelizmente não pude acompanhar, mas pelo que soube da diretora da época, Tayra, o intuito desse evento era promover nos alunos uma maior relação com Dzorobabé e fazer com que eles refletissem melhor sobre a relevância da luta pelo território.

A feira cultural também foi outro importante evento que promoveu essa intenção. Esse evento é realizado sempre no final do ano. Nele os alunos recebem palestras e oficinas sobre um determinado tema relevante para sua cultura, depois se dividem em subgrupos que refletem aspectos do tema central. Depois os alunos junto com alguns professores pesquisam e organizam uma sala, na qual expõem e performam de modo didático apresentações para outras escolas da cidade.

Pude acompanhar a feira cultural desse ano que teve como tema “Povo Tuxá e o bioma caatinga: da beira do rio ao raso da catarina”. A ideia era trazer a relação dessa etnia com o bioma da região e como historicamente se relacionam com o meio ambiente. Houve 4 salas em que foram expressos os subtemas. Uma era sobre comidas típicas e alimentação a partir da caatinga. Outro era sobre o uso das ervas medicinais das plantas que existem na caatinga. Havia uma sala sobre preservação da caatinga e havia uma sobre caça e fauna da caatinga.

Em todos havia uma reflexão sobre ameaças ambientais e a importância de combatê-las, bem como, uma relação com sua territorialidade e a importância de lutar por ela. Nem todos faziam uma relação direta com Dzorobabé como o das comidas típicas e a da caça, mas havia uma reflexão sobre o direito ao território e sua relevância cultura e histórica para seu povo, dando ênfase em como a caatinga e o rio São Francisco eram importantes para essa etnia e sem essa relação eles não teriam sobrevivido e nem tão pouco teriam a identidade como a expressão atualmente.

Outro interessante evento que pude presenciar foi no dia dos povos indígenas em 2022. Na ocasião pude assistir os alunos vendo palestras de alguns professores. Nela havia conteúdos sobre a luta pelo território a importância daquela data para os povos indígenas e especificadamente para os Tuxá, pois era um dia de refletir sobre como fortalecer sua identidade e estratégias para obtenção do território.

Há um evento específico que trata desse assunto o qual gostaria de me deter mais e a partir disso discutir a relação entre escola, educação e autodemarcação de modo mais

profundo. Em 14 de julho de 2023, pude assistir a oficina do cacique Uilton, voltada a turma do 3º ano, o qual foi feita para cumprir sua Licenciatura Intercultural, dando uma aula sobre PNEGATI (Política Territorial de Gestão Ambiental em Territórios Indígenas).

Ele começou se apresentando e explicando um pouco da oficina. Na ocasião estávamos Leandro e Edson, como membros do GT da Funai e eu e minha colega arqueóloga Jimena Bigá, Uilton pediu para nos apresentarmos brevemente.

Depois começa a elencar um conjunto de aspectos e fenômenos para explicar o que é gestão ambiental ele faz uma fala chamando atenção para aspectos identitárias e a luta pelo território. Uilton diz que não se pode ir a lugar nenhum sem saber o que se é e que os alunos devem saber que eles são Tuxá. “Algum de vocês não se sentem Tuxá? Somos Tuxá né? E devemos ter orgulho disso [...] e esse orgulho de ser Tuxá é que nos mobiliza a lutar pelo território”. É interessante notar como a identidade está em relação com a territorialidade, a qual é marcada pela luta e o direito ao território.

Depois ele faz uma breve retrospectiva da luta pela Ilha da Viúva, chamando atenção para o fato de que o território Tuxá era mais amplo e envolvia mais terras da região e que a Ilha da Viúva era só uma parte. Ele contextualiza isso trazendo essa história para falar dos desdobramentos recentes: “O povo Tuxá sofreu muito até chegar esse momento agora, que é o momento do levante da luta pelo território[...] Estamos em processo de luta, nós construímos a autodemarcação, autodemarcar é você por esforço próprio construir algo, nós conseguimos construir a autodemarcação. Isso tem um simbolismo pra nós! [...] Vocês sabem que o Surubabel é fruto da nossa história de luta”.

É muito interessante notar que para falar de gestão ambiental e do PNEGATI o cacique inicia sua fala focando na relação entre identidade Tuxá e luta pelo território. Essa conexão é algo que faz parte do processo educativo escolar dessa etnia, como venho tentando demonstrar eles buscam ensinar nos alunos a compreensão crítica de uma realidade territorial, promovendo uma transformação no modo como as novas gerações interpretam o que é sua identidade e territorialidade, dando um caráter mais político e combativo, ampliando suas possibilidades de resistência, luta e o movimento de reterritorialização.

Ele mostra como todos esses elementos fazem parte de uma gestão ambiental. Depois ele faz uma breve fala sobre políticas públicas para educação indígena, contextualizando a LICEII da qual faz parte e em seguida prossegue com a explicação sobre PNEGATI e explica como essa política faz parte dos mais variados fenômenos, pois diversos aspectos da vida social fazem parte de processos relativos à gestão ambiental.

Ele explica que essa política pública é uma forma de promover incentivos e renda para trabalhar com a biodiversidade do território, possibilita também incentivar processos de demarcação territorial e que isso é muito importante para seu povo. Juridicamente é o Decreto nº 7.747 de 05/06/2012, o qual descreve a aplicação legal do programa. Ao longo da sua fala frequentemente ele chama atenção para o fato de que os Tuxá devem entender que essas políticas públicas não foram adquiridas, foram conquistadas.

Ele explica que a relevância dessa política se dá pelo fato de que muitos dos projetos de gestão ambiental para povos indígenas só eram destinados aos povos da Amazônia, boa parte era uma verba internacional que não chegava em outras regiões e o PNEGATI coloca em evidência todos os povos, possibilitando políticas de gestão ambiental no Nordeste indígena.

Ele explica para os alunos que essa diferenciação não deve existir, pois “temos nossas diferenças, o tom da pele mais escuro o cabelo mais crespo ou o tom de pele mais claro embora a gente sempre mostrou para eles que independente do território, temos a nossa tradição ancestral. Quando os portugueses chegaram quem tava lá? O Nordeste tava lá em peso e canta e dança o tempo todo”. Essa relação fala muito sobre processos identitários entre os próprios povos indígenas e como suas diferenciações impactam projetos.

Historicamente houve um apagamento dos povos do Nordeste, como demonstrado no primeiro capítulo um conjunto de políticas de genocídio, epistemicídio e branqueamento do território foi realizado de tal modo que em meados do século XVIII começam a disseminar ideias de que não existiam indígenas na região. Esse movimento tem sérias consequências, pois é embasado na ideia de que aqueles indígenas que vivem nas cidades e não possuem fenótipos que marcam sociedades indígena pré-coloniais são aculturados e não devem ser considerados como etnicamente diferenciados (Carvalho et al, 1992).

Como na Amazônia muitos grupos correspondiam ao que se esperava de uma etnia indígena, eles acabaram sendo mais valorizados frente ao do Nordeste. Por isso, Uilton chama atenção para o fato de que apesar do tom de pele ou do cabelo, todos têm ancestrais indígenas, os quais tinham como hábitos seus cantos e danças rituais. Essa relação entre identidade e luta por investimentos políticos é algo que atravessa o movimento indígena e é muito importante de ser discutido com os alunos.

Depois Uilton fala da história do PNEGATI e um conjunto de políticas públicas sobre gestão territorial que vieram antes do PNEGATI e seus problemas em não

contemplar especificidades indígenas, contextualizando a luta do movimento para consolidar seu direito a um programa específico.

Depois ele dá um intervalo e na volta, começa explicando para os alunos sobre etnomapeamento e etnozoneamento. Ele distribuiu entre os alunos um papel com algumas partes do texto do Decreto que institui o PENEGATI. No capítulo 1 lê-se:

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, com o objetivo de garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente.

Art. 2º São ferramentas para a gestão territorial e ambiental de terras indígenas o etnomapeamento e o etnozoneamento.

Parágrafo único. Para fins deste Decreto, consideram-se:

I - Etnomapeamento: mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, com base nos conhecimentos e saberes indígenas; e

II - Etnozoneamento: instrumento de planejamento participativo que visa à categorização de áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, desenvolvido a partir do etnomapeamento. (Brasil, 2012, p.1)

Ele explica isso da seguinte maneira:

esse mapa [oriundo de um etnomapeamento] ele vai refletir na memória e nos saberes daquele grupo. O etnozoneamento é que além de mapear e delimitar o ambiente o espaço, você vai caracterizar e dizer o que é importante para nós. [...] Um exemplo prático, nossa Aldeia Mãe, ela já é mapeada, tem um limite né isso? Então se a gente quiser fazer o mapeamento dela temos que caracterizar esse limite, tem a escola Tuxá em frente ao centro cultural aí aqui atrás tem o posto de saúde [...] mas essa aldeia está dentro de um território que até então não sabemos qual é o limite, mas aí isso é trabalho do GT que está aqui trabalhando dentro do território para saber qual é o limite, para fazer esse mapeamento que vai delimitar quais são os limites desse território tradicional que traz atona agora pra nós a memória ancestral, nosso pajé armando contribuiu muito [...] dentro desse trabalho de mapeamento fazemos o de zoneamento [...] que é catalogar a biodiversidade que existe. O território Tuxá, qual é a biodiversidade dele? Tem o coco, o murici, a goiabinha, o maracujá e [...] tem as plantas medicinais como aroeira e jatobá, enfim. A gente começa a fazer essa catalogação da diversidade que tem nesse território, mas não queremos falar só sobre plantas, queremos falar sobre ambientes, lagoas, riachos, que marcam passagens importantes, que eram ambientes de tradições religiosas, ambientes de descanso [...]isso é fazer etnozoneamento dentro do etnomapeamento e é bem isso que o GT ta trabalhando, não é isso? [...]. Isso é gestão ambiental e territorial.

Ele dá como exemplo de uma ação oriunda do zoneamento ser a identificação das áreas com jurema e buscar sua preservação ou identificar áreas em que ela pode ser plantada. A reflexão que ele propõe é muito interessante porque ele consegue conectar dois conceitos jurídicos e técnicos que dão embasamento para uma política pública de

gestão ambiental relacionando aspectos da territorialidade do seu próprio povo. Assim, ele promove nos alunos um conhecimento que é oriundo do movimento indígena e de políticas nacionais, conectando com aspectos do seu povo. Isso se torna ainda mais relevante na medida em que associa com o próprio GT da Funai e a demarcação do território de Dzorobabé. É muito interessante como ele mostra de modo prático para os alunos como articular essa política que é fruto de uma luta para promover ainda mais a luta do povo Tuxá.

Depois ele lê com os alunos o capítulo 2 que é sobre os objetivos. Após a leitura ele destaca alguns aspectos como a contribuição das mulheres, a qual é necessário o reconhecimento sobretudo pelas suas contribuições com o movimento indígena. Ele também chama atenção para o fato da TI Tuxá não estar demarcada e ser um território que também deve ser beneficiada pela PNGATI. Antes esse programa não atendia terras não demarcadas, mas hoje atende também essas especificidades e isso é muito importante. Ele ressalta mais uma vez a importância do programa por ser a primeira política pública feita com ampla participação dos povos indígenas e voltada para suas especificidades.

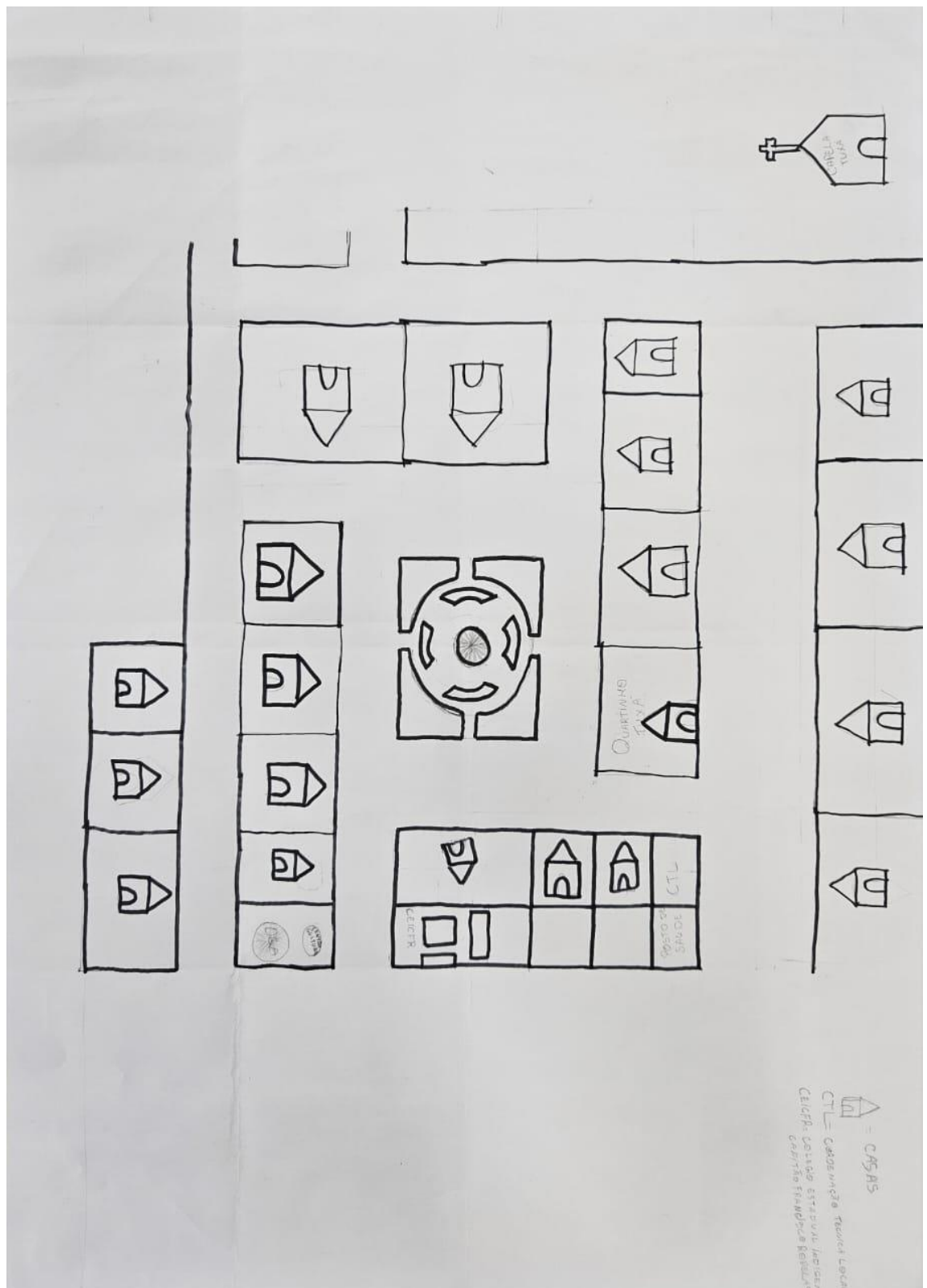
Depois ele lê junto com os alunos os eixos 1,5,6 e 7 que falam: “1 - proteção territorial e dos recursos naturais:[...] 5 - uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígena [...]6 - propriedade intelectual e patrimônio genético[...] 7 - capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental” (Brasil, 2002, p.2).

Ele faz breves comentários e acerca do 6 ele comenta: “Propriedade intelectual [...] ta falando de quê? Citando o trabalho do GT além dos conhecimentos dos próprios membros do GT eles vieram aqui também levantar os potenciais desse patrimônio intelectual nosso, são os saberes dos nossos anciões e lideranças atuais”.

Foi interessante como ao longo da sua aula, em alguns momentos ele tentou chamar atenção para a existência do GT e a importância de se pensar como funciona o processo de demarcação de um território, especificadamente o de Dzorobabé e a importância dos alunos terem uma compreensão sobre isso.

Por fim ele solicita aos alunos para fazerem uma atividade em que reflitam sobre etnomapeamento e etnozoneamento se dividindo em 3 grupos para desenhar um mapa em uma cartolina, destacando aspectos que consideram relevantes. O mapa poderia ser sobre qualquer território que eles consideram importante. Um dos grupos desenhou o seguinte mapa:

Ilustração 6 – Mapa desenhado pelo grupo

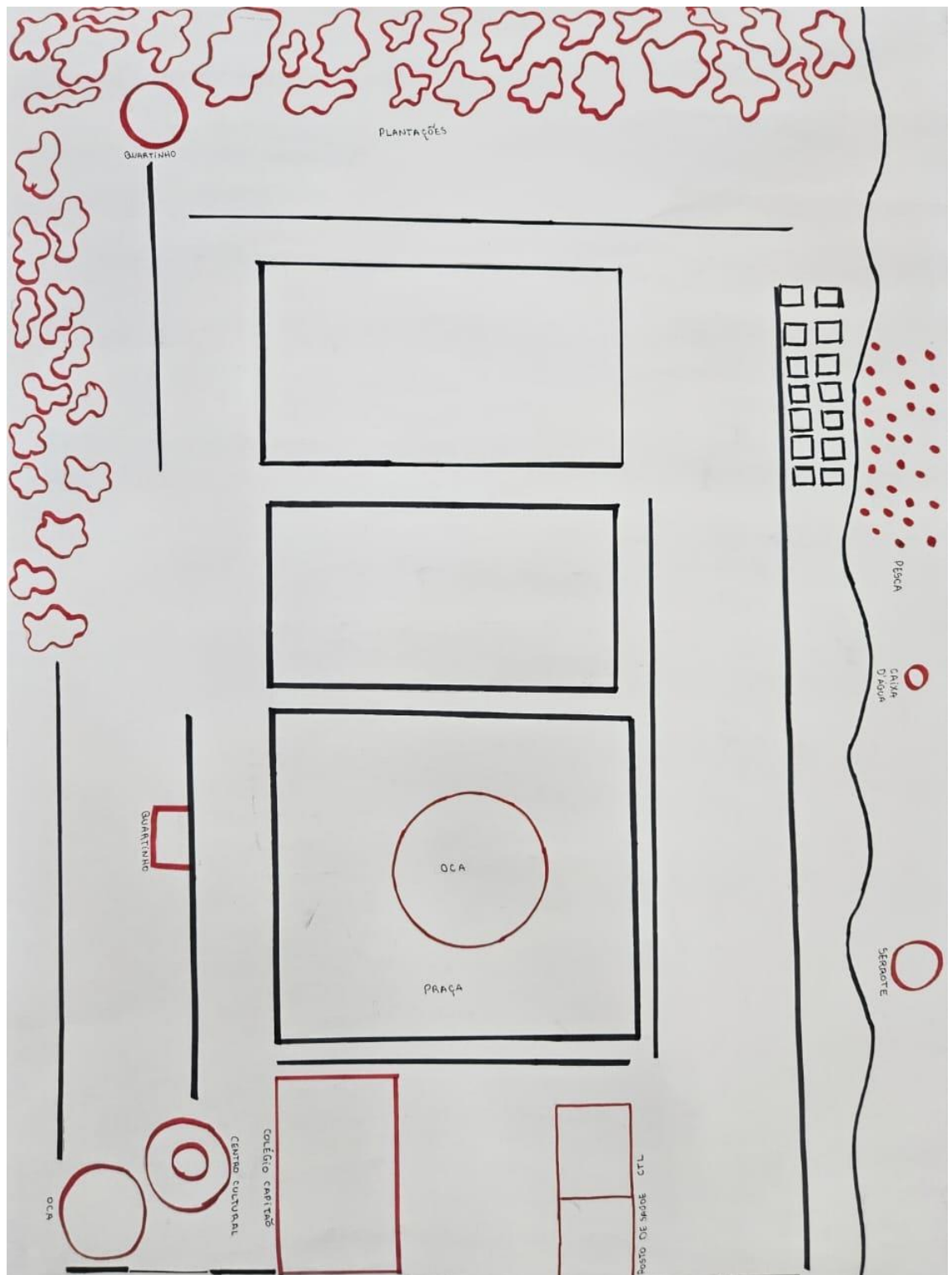


Esse mapa é sobre a Aldeia Mãe e destacaram alguns pontos relevantes como a escola, o centro de cultura que fica em frente, o posto da Funai representado como CTL, posto de saúde e as casas. Ambos aparecem na legenda, dando maior evidência e clareza a esses elementos gráficos.

Além desses elementos, eles também trouxeram uma capela que fica na aldeia e um dos quartinhos. Como dito anteriormente, existem 5 desses locais, nos quais se fazem rituais ocultos, cada um é frequentado por um conjunto de famílias e é comum algumas pessoas irem em mais de um ou não irem nunca em alguns seja por afinidade com as pessoas ou por não concordarem com determinadas práticas rituais. Existem os quartinhos dos clãs dos flechiá (próximo ao posto da Funai), jurum vieira (no fundo da casa de Aldenora), apako (próximo a casa da irmã do pajé), juntá (no fundo da casa onde morava o cacique João Honório) e os do libana (esse não obtive informações de onde fica). Provavelmente nesse grupo alguns dos alunos deviam ser flechiá, pois o quartinho que indicaram é desse clã.

Destaca-se aqui o fato de que os elementos que ficaram em evidência são relativos a instituições que tem importância na sociabilidade dentro da Aldeia Mãe. A praça aí aparece como um elemento central, todo o desenho foi elaborado a partir da organização espacial que existe em torno dela. Sobre o formato da praça Uilton comentou que esse desenho tinha uma relação sagrada com o povo Tuxá e que nada era por acaso, mesmo que seu formato não tenha sido pensando por um Tuxá, a simetria e o formato circular tem uma semelhança com os grafismos do povo e que aquele tipo de desenho poderia virar um grafismo e assumir maior relevância para esse povo. Outro mapa feito foi esse:

Ilustração 7 – Mapa desenhado pelo segundo grupo



Esse grupo optou por trazer representações gráficas baseadas em formas geométricas, representando o espaço a partir das divisões dos quarteirões, fazendo um contraste de cores, na qual eles destacam os locais importantes em vermelho e o resto de preto. Eles destacaram instituições centrais para seu povo, assim como o grupo anterior, colocando em evidência o posto da Funai, o posto de saúde, o colégio e o centro de cultura.

Eles também colocaram elementos que estão em relação com a tradição do povo e o modo como lidam com o meio ambiente como as plantações que existem no fundo da aldeia. Muitos indígenas têm algumas roças por ali, o que foi representado por figuras em formas de nuvens, trazendo um símbolo específico para expressar no espaço a dimensão dessas plantações naquela área ao fundo da aldeia. Outro elemento relevante aí foi a pesca, representado por pequenos círculos. Na extremidade direita da aldeia tem o rio São Francisco e mais ao fundo algumas pessoas pescam, tanto aqueles que vivem dessa atividade quanto aqueles que fazem isso de modo mais recreativo.

Além disso, eles trouxeram a caixa d'água e o Serrote. Como já dito anteriormente o Serrote tem grande relevância para a cosmologia Tuxá, lá vivem encantados, existem narrativas míticas e músicas do toré que trazem isso. Além disso, muitos pescavam e nadavam nas suas proximidades, sendo esse um local de importância para sua sociabilidade e para sua relação com os encantados.

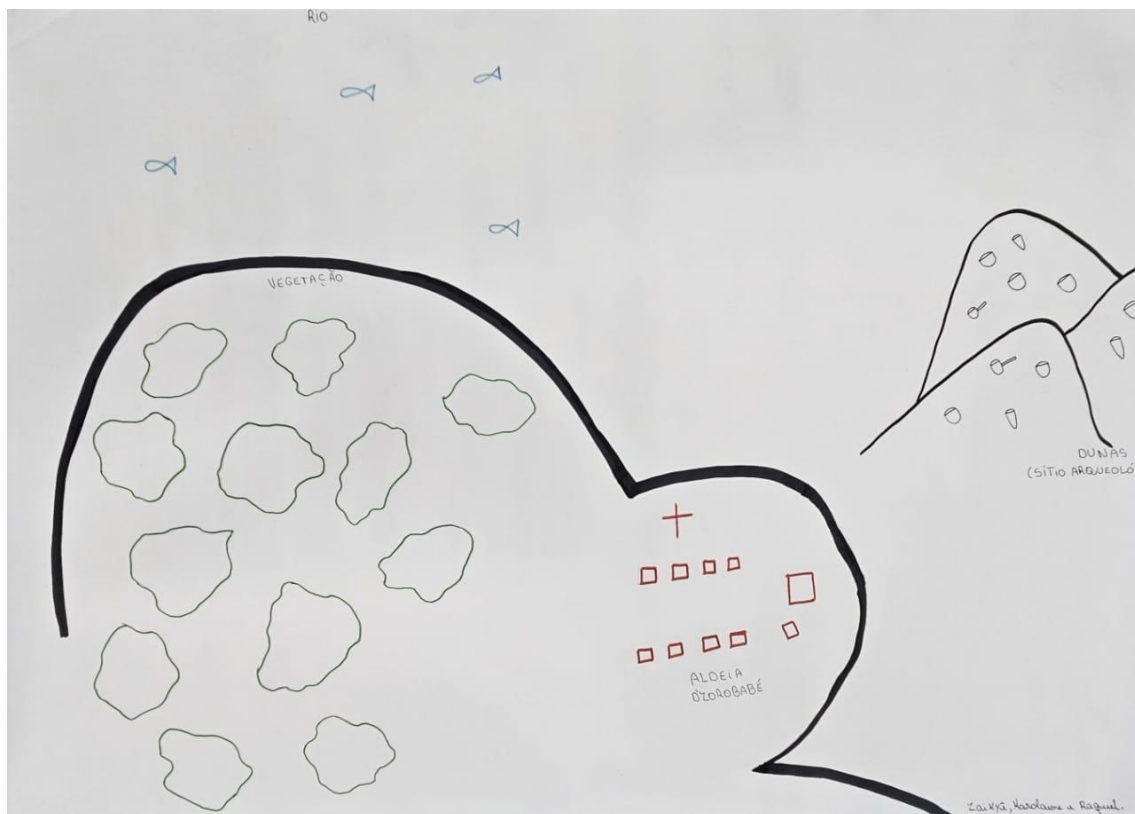
A praça aparece como o maior lugar em que pese alguns quarteirões não tenham um tamanho tão diferente da praça eles fizeram essa distinção, o que traz em maior destaque esse local. De fato, na sociabilidade deles a praça seria onde mais convivem e tem experiências em conjuntos, as crianças brincam e fazem jogos ali, os adolescentes conversam e tem ali como um dos seus principais pontos de encontro.

Observei também muitos jovens tirando fotos e gravando vídeos para redes sociais ali. Já vi os alunos reunidos na praça para fazerem trabalhos e reuniões acerca de atividades escolares. Também é onde fazem um conjunto de eventos importantes para a comunidade. Além disso, ela é ocupada por idosos e adultos que colocam ali cadeiras e ficam conversando ou apenas sentados observando. Talvez por isso os dois grupos tenham trazido a praça como destaque, pois é o principal espaço de sociabilidade nas ruas da Aldeia Mãe e é onde constroem boa parte das suas experiências nesse território.

Outro elemento em destaque são as ocas. A que vemos logo é a da praça. Ela é muito importante por fazer parte da sociabilidade desse espaço, nela muitos eventos são

realizados. A outra é a que fica atrás do centro de cultura. Esse local não é usado atualmente, mas me falaram que a princípio era para o toré ser praticado ali e logo quando foi feito houve alguns torés dançados nessa oca. Por fim o terceiro grupo fez o seguinte desenho:

Ilustração 8 – Mapa desenhado pelo terceiro grupo



Esse grupo escolheu um território diferente, desenhando Dzorobabé. Em sua apresentação eles chamaram essa região de cabeça de tartaruga, por lembrar o formato de uma. Eles trouxeram representações coloridas, destacando elementos da natureza e da sua relação com o sagrado.

De verde aparece a vegetação da caatinga, representada por figuras em forma de nuvens. Essa parte é muito importante, pois é composta por plantas sagradas e medicinais da caatinga, além de muitas servirem de alimentos.

De vermelho tem a representação de espaços importantes da autodemarcação, como o cruzeiro que fica um pouco distante da área representada, mas que é muito relevante para sua relação com o sagrado. Além disso, eles fizeram a representação das barracas com quadrados enfileirados o barracão central seria o do meio em formato mais retangular e ao lado a cozinha. De modo sintético eles conseguiram representar os principais elementos da autodemarcação e os seus espaços mais importantes. Além disso,

eles colocaram os peixes em azul, em um lugar que os indígenas costumam pescar e nadar. O que também faz parte dos processos sociais na autodemarcação.

Em destaque também colocaram as dunas, e em baixo a referência “sítio arqueológico”. Ao longo das dunas desenharam de preto cachimbos, malacos e painéis de barro, indicando o tipo de material lítico existente ali. Como já dito anteriormente na região foram encontrados muitos cacos de cerâmica e dois cachimbos, um que é usado pela cacica Mislene e outro que está no centro dos libana. Eles escolheram elementos que os conecta ao sagrado e em sua fala um dos alunos destacou que isso comprova que ali viviam seus ancestrais.

Essa representação da autodemarcação e das dunas evidência uma territorialidade vivenciada em Dzorobabé, que é interpretada a luz dos conhecimentos escolares. O processo de aprendizado pode ser percebido através do discurso político dos alunos que compreendem aquele território como de direito da sua etnia e a relevância em lutar por ele. Isso é uma grande expressão de um movimento de reterritorialização, ensejado na autodemarcação, mas que não se esgota nele, ampliando-se através de uma complexa rede que envolve os aprendizados territoriais do povo Tuxá.

Toda a atividade culminou em um conhecimento cartográfico, no qual os alunos puderam de modo prático e teórico experienciar reflexões sobre direitos e políticas públicas, relacionadas a realidade do seu próprio povo e a importância disso para sua vida, sobretudo no que diz respeito a fundamentação de práticas políticas que garantam o direito do seu povo ao seu território. Para além disso, que possa garantir o direito do seu povo a políticas públicas de gestão ambiental e incentivos a consolidação da sua luta por um exercício pleno da sua territorialidade, que seria a demarcação de Dzorobabé.

CONCLUSÃO

Assim a partir dos dados levantados a presente pesquisa buscou demonstrar que o processo de autodemarcação do povo Tuxá é legítimo e a demarcação do seu território é necessária. Houve uma violência histórica que culminou na desterritorialização e perda dos direitos do povo Tuxá, frente a isso é obrigação do estado buscar minimizar os impactos e garantir o direito ao território desse grupo.

Tal afirmação pode ser percebida primeiramente pelos processos coloniais que culminaram em migrações forçadas, genocídio, glotocídio, epistemicídio, embranquecimento do território e desterritorialização. Esses fenômenos ocorreram devido aos projetos coloniais primeiramente sendo realizados pelos sesmeiros e missionários, consolidando os projetos da coroa portuguesa e modernização da colônia, utilizando os indígenas como trabalhadores escravizados ou como mão-de-obra para os aldeamentos missionários.

Esses fenômenos diminuíram as possibilidades de falarem sua própria língua, foram submetidos a catequese, tiveram lugares sagrados queimados e viveram migrando em busca de sua sobrevivência ou em aldeamentos. Ambas as situações eram de diversos tipos de violências contra os indígenas que tiveram contato com os colonizadores naquele período entre os séculos XV e XVII. Entre os Tuxá pudemos perceber um conjunto de missionários atuando na região do submédio do rio São Francisco, no sertão de Rodelas junto a diversas etnias. Como demonstrado, os Tuxá hoje são um povo que descendem de diversos grupos que sofreram as violências descritas.

Ao longo do século XVIII, pudemos perceber como as políticas do marquês de Pombal influenciaram ainda mais nisso, buscando integrar os indígenas a sociedade brasileira, modernizando a colônia e tornando eles em trabalhadores. Esse projeto promoveu o fim de um conjunto de aldeamentos e forçou os ancestrais do povo Tuxá a viverem em cidades e vilas. Como consequência dessas migrações forçadas o povo Tuxá ficou reduzido a vida em uma aldeia ao lado da cidade de Rodelas.

No século XX houve novamente uma nova migração forçada. Esse novo processo de desterritorialização ocorreu devido a barragem de Itaparica ter inundado algumas cidades, dentre elas Rodelas. Isso implicou na perda de uma realidade social e tiveram muitos problemas com a empresa responsável, a CHESF, a qual violou de diversas formas os direitos desse povo frente aos processos de aquisição de terras que até hoje não foi

cumprido. Eles perderam um conjunto de hábitos culturais, tiveram direitos negados e parte da etnia foi para outras cidades, dividindo o povo.

Tal histórico demonstra que houve uma perda sistemática do território do povo Tuxá. Essa situação deve ter uma atenção do estado, buscando garantir os atuais direitos desse grupo. Devido as violações da CHESF esse grupo passou a reivindicar suas próprias terras, fazendo a primeira tentativa em 2010 e de modo mais sistemático em 2017, começando assim a autodemarcação.

Esse fenômeno, como demonstrado consiste em uma cosmopolítica Tuxá, envolvendo um conjunto de aspectos tradicionais desse povo como o uso de ervas, realização de rituais, conhecimento da caatinga, relação com o rio São Francisco e seres não humanos que participam da vida Tuxá, como seus ancestrais, animais e plantas que fazem parte da cosmologia desse grupo. Além disso, há uma organização específica baseada no parentesco, formando clãs que expressam um modo cultural próprio de viver seu território e elaborar estratégias para reivindicar seus direitos.

Como demonstrado esse conjunto de elementos envolve uma complexa teia de relações as quais tornam possíveis perceber a tradicionalidade do povo Tuxá na relação com seu território, tornando sua reivindicação ainda mais legítima e necessária. A partir do que foi demonstrado nos capítulos percebemos que o território reivindicado é essencial para a reprodução física e cultural desse grupo. Vimos que muitas práticas foram perdidas ou transformadas de modo negativo, sendo menos realizadas. Isso foi fruto de um conjunto de violências históricas que implicaram em desterritorialização. No processo da autodemarcação vemos um processo mais amplo, no qual se expressa a resistência desse povo e a busca por consolidar seus direitos. Com isso, muitas práticas foram retomadas e as novas gerações vivenciam uma outra territorialidade.

A partir dos argumentos demonstrados houve aqui uma tentativa de fazer uma reflexão territorial e cartográfica que possibilitasse demonstrar a legitimidade das reivindicações Tuxá frente ao território de Dzorobabé e a necessidade urgente de demarcar suas terras.

É importante salientar que essa pesquisa ainda se desenvolverá no doutorado em curso no PPGA/UFBA, o que dará um maior aprofundamento aos temas já tratados aqui. Além disso, vale ressaltar que o intuito inicial era fazer uma cartografia participativa a qual não pôde ser feita devido a falta de disponibilidade dos interlocutores, como alternativa tentei fazer uma cartografia, porém o aplicativo usado deu uma margem de erro de 80km o que impossibilitou a realização de uma cartografia em tempo hábil para

apresentar nessa dissertação. Porém, o compromisso com o povo Tuxá segue e em trabalhos futuros certamente será demonstrado esse objetivo.

BIBLIOGRAFIA

ACSELRAD, H. **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: IPPUR, 2008.

ACERALD, H. Sobre usos sociais da cartografia. In: <
[https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-](https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/ACSELRAD_Henri_Sobre_os_usos_sociais_da_cartografia.pdf)
[content/uploads/2014/04/ACSELRAD_Henri_Sobre_os_usos_sociais_da_cartografia.pdf](https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/ACSELRAD_Henri_Sobre_os_usos_sociais_da_cartografia.pdf)
> Acesso em 2 de agosto de 2023.

AGÊNCIA BRASIL. STF volta a suspender julgamento do marco temporal em terras indígenas. Disponível em < <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2023-06/stf-volta-suspender-julgamento-do-marco-temporal-de-terras-indigenas>> Acesso em 11 de agosto de 2023

ALARCON, Daniela. **O retorno da terra: as retomadas da aldeia dos Tupinambá na Serra do Padeiro, sul da Bahia**. 2013. 343f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ARAÚJO, Silvia; MORAES, Julia. O direito a terra indígena sob a perspectiva da CF/88 e dos direitos humanos e sua respectiva aplicação no caso Guyaroká em Mato Grosso do Sul. *Revista Publicum*. Rio de Janeiro, v.4, p.124-141, 2018.

ARRAESA, Esdras. Rio dos currais: paisagem material e rede urbana do Rio São Francisco nas capitanias de Bahia e Pernambuco. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. v.21. n.2. p. 47-77. 2013.

ASSIS, Flavia; DAN, Vivian. A tese do marco temporal nas decisões do Supremo Tribunal Federal e a controvérsia possessória acerca dos direitos territoriais indígenas. **Teoria Jurídica Contemporânea**. Rio de Janeiro. V.5, n.2. p. 264-286. 2020

AYRES, Rodrigo; JUZINSKAS, Leonardo. Breves apontamentos acerca de causas e consequências na adoção do marco temporal em matéria de terra indígena. **Boletim Científico ESMPU**. Brasília. v.18, n.53, p.13-40. 2019

BARTOLOMÉ, Miguel. As etnogêneses : velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, São Paulo, v.12, n.1, 2006, p.39-68.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.
BRASIL. Manual de Jurisprudência dos direitos indígenas. MPF: Brasília. 2019.

CABRAL NASSER, Elizabeth Mafra. **Sociedade Tuxá**. 128f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

CANCELA, Francisco. O Diretório entre a história e a historiografia. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 17., 2013, Natal. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*. Natal. 2013. p. 20-34.

CARVALHO, Isabel; STEIL, Carlos. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**. Rio de Janeiro. v.1, n.20, p.163-183, 2014.

CARVALHO, Isabel; STEIL, Carlos. Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica. **REMEA** .v. especial,n.1p.59-79,2013.

CARVALHO Maria Rosário; DANTAS, Beatriz ; SAMPAIO, José Augusto L.; Os povos indígenas do nordeste brasileiro, um esboço histórico In. CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). **História dos índios no Brasil**, São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras(1992).

CARVALHO,Rosário; CARVALHO, Ana (org). **Índios e caboclos: a história recontada** .1 ed. Salvador: EDUFBA, 2012

CAVALCANTE, Thiago. “Terra Indígena”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. **História**. São Paulo.v. 35,n 75,p.1-22,2016.

CHARMAZ, Kathy. **A Construção da Teoria Fundamentada: guia prático para análise qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

CORREIA, Gabriel Siqueira. O branqueamento do território como dispositivo de colonialidade do poder: notas sobre o contexto brasileiro. In: CRUZ, Valter do Carmo. **Geografia e Giro Descolonial: Experiências, ideais e horizontes de renovação do pensamento crítico**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras (1992).

CRUZ, F. **Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

CRUZ,F. 27 anos da UHE de Itaparica: Educação e empoderamento entre os Tuxá de Rodelas – BA. Disponível em < https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gt31_d.php> Acesso em 21 de junho de 2022.

CUPSINKI. Adelar;GUEDES, Íris; LIEBGOTT, Roberto; PEREIRA, Alessandra; SANTOS, Rafael. Terra Tradicionalmente ocupada, direito originário e a inconstitucionalidade do marco temporal ante a proeminência do Art. 231 e 232 na constituição de 1988. Revista OAB-RJ. [s.i.].p.1-15.2016

DURAZZO, L. **Cosmopolíticas Tuxá: conhecimento, ritual e educação a partir da autodemarcação de dzorobabé**. 392f. 2019.Tese(Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019a.

DURAZZO, L. Mapas sociais e a cartografia do passado: memórias topográficas dos Tuxá de Rodelas-BA. **Vivência**. Natal, v. 1, n. 54, p. 83-99, 2019b.

DURAZZO, Leandro. Escola indígena, política linguística e conhecimento ritual entre os Tuxá de Rodelas-BA. In: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; MONTARDO,

Deise Lucy Oliveira; VIEIRA, José Glebson (org.). **Antropologia e educação**: refletindo sobre processos educativos em contextos escolares, não escolares e de políticas públicas. Tubarão: Copiart; Manaus: EDUA; Natal, EDUFRN, 2019c, p. 97-111.

DURAZZO, L. A garantia do seguimento indígena: ciência ritual, rede proká e revitalização linguística no submédio São Francisco. **Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 421-460, 2021

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Relações interétnicas de entendimento ritual no Nordeste indígena. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 41, **Anais [...]**. Caxambu:ANPOCS,2017.

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

DURAZZO, Leandro; VIEIRA, José Glebson. Língua indígena no Submédio São Francisco: Tuxá, Truká e a rede proká de revitalização político-linguística do Dzubukuá. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 42, **Anais [...]**. Caxambu: ANPOCS, 2018b

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontologia política de los “derechos al territorio”. **DMA**. Pará, v.35, n.1, p.89-100,2015.

ESTRELA, Elsy; SANTOS, Juracy, BORGES, Ricardo. Natureza Tuxá: povo e seu rio sagrado. In: SANTOS, Juracy. **Natureza sagrada: ensaios de ecologia sonora**. Paulo Afonso: Gráfica Franciscana. 2012. cap. 1,p. 9-39.

GALINDO, Marcos. **O Governo das Almas**: A expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798. Tese (Doutorado em História) – Leiden University, Leiden, Países Baixos, 2004.

GIBBS,Granham. **Análise de dados qualitativos**.São Paulo:ARTMED,2009.

HAESBAERT, R. Dilemas de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. **Território e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular.2009.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2004.

HERDT,Luiz. **Metodologia científica e da pesquisa**: Livro didático. Palhoça:Unisul Virtual.2007

HOENTHAL, William D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 12, n.s., p. 37-86, 1960.

HOWARD, Rosaleen. **Por los linderos de la lengua: Ideologías lingüísticas en los Andes**. Nueva edición [online]. Lima: Institut français d'études andines, 2007.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**. Porto Alegre,v.33,n.1,p.6-25,2010.

LATOURE, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. 1 ed. Santa Catarina:EDUSC.2004.

LATOURE, Bruno: **Reagregando o social: introdução a teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA. 2012.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**. v. 5 . Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

ISA, Tuxá. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tux%C3%A1>> Acesso em 11 de junho de 2022.

ISA.SPI.Disponível em<[https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o aos_%C3%8Dndios_\(SPI\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o aos_%C3%8Dndios_(SPI))> Acesso em 17 de junho de 2022.

MARQUES, Juracy;SOUZA, Andre; TOMAZ, Alzeni. D'zorobabé: um etnomapa da autodemarcação Tuxá. In: MARQUES, Juracy;SOUZA, Andre; TOMAZ, Alzeni. **Povo Tuxá das águas do Opará**. Paulo Afonso:SABEH.2020.p.173-210.

MARQUES, Juracy;SOUZA, Andre; TOMAZ, Alzeni. **Povo Tuxá das águas do Opará**. Paulo Afonso:SABEH.2020 .

MELLO,Sebastião. Diretório dos Índios. Disponível em <https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm> Acesso em 17 de junho de 2022.

MENESES, Maria; SANTOS, Boaventura (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo:Cortez. 2009.

MOLINA, Luísa Pontes. Terra, Luta, Vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MOLINA, Luísa Pontes. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 1,p. 15–35, 2017.

MORAES, Vanessa. **Ciência do Índio e o Fortalecimento da linguística Kiriri**. 354f.2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.2020.

NASSER, Nássaro A. S. **Economia Tuxá**.136f Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro. **Mana**,v. 4, n.1,p.47-77,1998.

OLIVEIRA, Luiza. A imperícia do poder judiciário brasileiro no caso da reintegração de posse do território D'zorobabé. In: MARQUES, Juracy;SOUZA, Andre; TOMAZ, Alzeni. **Povo Tuxá das águas do Opará**. Paulo Afonso:SABEH.2020 .p.213-243.

OLIVEIRA, Tayra Vieira Almeida de. **A Política de Formação para Professores Indígenas e seus reflexos na Educação Escolar Indígena do Povo Tuxá – Aldeia Mãe**. Monografia (Licenciatura de Educação Intercultural Indígena) – Universidade do Estado da Bahia, Paulo Afonso, 2018.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Porto Alegre.**Revista Horizontes Antropológicos**.v.20,n. 42,p. 377-391,2014.

PEGORARI, Bruno. A tese do “marco temporal da ocupação” como interpretação restritiva do direito à terra dos povos indígenas no Brasil: um olhar sob a perspectiva da Corte Interamericana de Direitos Humanos.**ARACÊ**.São Paulo.v.4,n.5,p.242-262.2017

Povos Indígenas no Brasil (PIB). Demarcações. In <<https://pib.socioambiental.org/pt/Demarca%C3%A7%C3%B5es>> Acesso em 15 de dezembro de 2023.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste**. São Paulo: Naciona. 1935.

PPPEI. **Projeto Político-Pedagógico Escolar Indígena do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas**. Rodelas: CEICFR, 2015.

QUEIROZ, José. **Aspectos da fonologia Dzubukuá**. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

QUEIROZ, José. Fontes sobre a língua Dzubukuá. Lista Etnolinguística, 2009. Disponível em: <http://lista.etnolinguistica.org/2097>. Acesso em: 6 de junho de 2022.

QUEIROZ, José. **Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí**. 2012. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

REGNI, Pietro Vittorino. **Os capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a história da Igreja no Brasil**, v 1 . Salvador: Palotti, convento da Piedade, Bahia. 1988

RODRIGUES, Marco;RODRIGUES, Andréa;URQUIZA, Antonio. Considerações jurídico-antropológicas acerca da tese do marco temporal:o caso da terra indígena limão verde.Revista de Direito Socioambiental – REDIS. Goiás.n.01,p.54-78.2023

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

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

SANTOS, Juracy Marques. **Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia**,

Brasil.Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador,2008.

SANTOS, Juracy Marques, et al. **Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionaisdo Brasil**: Tuxá de Rodelas. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEAEdições,2010.

SANTOS,Gredson. “Do multilinguismo generalizado ao multilinguismo localizado: políticas de redução da diversidade linguística no Brasil. **Macabeá** - Revista Eletrônica do Netlli. Salvador,v. 8,n. 2,p.237-254,2019.

SAQUET, M. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular,2007.

SENADO. A partir de agosto senado vai analisar marco temporal para as terras indígenas. Disponível em : <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/07/28/a-partir-de-agosto-senado-vai-analisar-marco-temporal-para-terras-indigenas>> Acesso em 11 de agosto de 2023.

SILVA, José. **Parecer sobre Marco Temporal e Renitente Esbulho**. São Paulo,2016.Disponível em: <https://mobilizacaonacionalindigena.files.wordpress.com/2016/05/parecer-josc3a9-afonso-marco-temporal_.pdf>. Acesso em 29 de julho de 2023.

SILVA, Cristhian. A homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e seus efeitos: Uma análise performativa das 19 condicionantes do STF. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.33,n.98,p.1-20.2018.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442–464, 2018.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, 2018.

VIEIRA, E. Povo Tuxá Aldeia Mãe: impactos geoambientais e culturais decorrente da implementação da barragem de Itaparica. Monografia (Bacharelado em Engenharia Civil). Feira de Santana: UEFS, 2016.

____; SANTOS, R.; CARELLI; L. Identificação de território indígena: uma reconstituição histórica e geopolítica do povo Tuxá. In: Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto,13. **Anais do evento...** João Pessoa:INPE, p. 7133-7140,2015.