

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Manuela Schillaci

**RELIGIOSIDADE TRUKÁ E O RIO SÃO FRANCISCO (PE):
UM ESTUDO DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA DAS GRANDES OBRAS**



RECIFE

2017

Manuela Schillaci

**RELIGIOSIDADE TRUKÁ E O RIO SÃO FRANCISCO (PE):
UM ESTUDO DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA DAS GRANDES OBRAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Edwin Reesink

RECIFE

2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

S334r Schillaci, Manuela.
Religiosidade Truká e o Rio São Francisco (PE) : um estudo da violência simbólica das grandes obras / Manuela Schillaci. – 2017.
191 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Edwin Reesink.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2017.
Inclui Referências.

1. Antropologia. 2. Índios da América do Sul – Brasil. 3. Índios Truká. 4. Índios – Religião e mitologia. 5. Cosmologia. 6. Cosmografia. 7. Violência simbólica. 8. Hidrelétricas. 9. Transposição – Rio São Francisco. I. Reesink, Edwin (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-114)

Manuela Schillaci

**RELIGIOSIDADE TRUKÁ E O RIO SÃO FRANCISCO (PE):
UM ESTUDO DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA DAS GRANDES OBRAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 24/02/2017.

Banca Examinadora:

Professor Dr. Edwin Reesink (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

Professor Dr^a. Vânia Fialho de Souza e Paiva (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

Professor Dr. Ugo Maia de Andrade (Examinador Externo)

Universidade Federal de Sergipe

À Sergio, meu companheiro e parceiro em tudo, meu grande amor.

À minha avó Antonietta,
agricultora e costureira,
mãe de doze filhos paridos em casa,
exemplo incansável de mulher guerreira, de força e de fé.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeceria os seres não-humanos que tornaram possível este trabalho de pesquisa, em especial, os encantos de luz, porque é deles que eu falo neste trabalho e esta pesquisa não teria sido possível sem o querer e a aprovação destes. Junto com eles agradeço aos pajés Truká por terem partilhado comigo algo tão rico, íntimo e precioso que diz a respeito da vida religiosa e das vivências espirituais de um povo. Como não é possível aqui listar os não-humanos por razões de convenção, me concentrarei em tentar citar a maioria dos humanos que tiveram um papel importante ou fundamental na realização deste trabalho de pesquisa, de reflexão e de escrita.

Começando pela minha querida família, meus tesouros, Inajê e Araí, que me deram a força e os sorrisos banguelas necessários para enfrentar tudo isso. Araí mesma, foi parida não muito tempo antes desta dissertação e é praticamente a irmã gêmea desta pesquisa; tanto ela quanto Inajê contribuíram enormemente em todas as fases, riscando textos e apostilas e me acompanhando nas aldeias. Um agradecimento muito especial para Sérgio, meu companheiro de muitas coisas, até desse processo de escrita, pela paciência e as escutas intermináveis, por ser um interlocutor sempre presente, um atento leitor e viabilizar uma logística familiar para eu poder realizar todas as etapas deste processo. À minha mãe Carmen, que se deslocou do outro lado do oceano para Olinda com o objetivo de me auxiliar nos cuidados domésticos e das crianças durante um dos meses de retiro para a elaboração deste trabalho. À minha irmã Martina, sempre disposta em ajudar, escutar e aconselhar. Agradeço minha amiga Mer, sempre presente, próxima e ao mesmo tempo vizinha, à Marcela, pela disponibilidade e presença em partilhar, à meus amigos Pepe, Juliane, Moema e Carol que me disponibilizaram o lugar para poder me dedicar à escrita e Carmelo que contribuiu com a formatação do texto final. À minha colega de trabalho Lara que sempre me motivou para este caminho acadêmico.

Agradeço ao povo Truká e todas suas lideranças, a todos os povos indígenas do planeta, por serem exemplo de luta e de resistência permanente, e, por nos mostrarem possíveis revoluções cosmológicas e epistemológicas.

Agradeço aos colegas do Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA), em especial Caroline e Jenaro, por fazerem parte desta etapa acadêmica da minha vida e por terem partilhado vivências e conversas, e aos colegas do Núcleo de Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE), espaço de atuação e de reflexão do qual faço parte. Do mesmo modo, agradeço ao orientador Edwin Reesink e à alguns professores que com suas brilhantes aulas e debates contribuíram

significativamente para com meu processo de formação e reflexão, entre estes destaco Lady Selma e Peter Shröder, e agradeço também a incansável secretária do PPGA, Carla Neres, sempre solícita e infinitamente atenciosa. Agradeço ao CNPq pela bolsa que viabilizou meus estudos.

Por fim, agradeço aos que tornaram possível minha trajetória de indigenista e a chegada a este campo: o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e o povo Makuxi, com os quais realizei minha primeira pesquisa de campo e junto a estes começou minha formação política de indigenista, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) pelos anos de atuação institucional, pelo processo formativo e pela possibilidade de partilhar vivências e desafios junto aos povos indígenas de Pernambuco e Norte da Bahia.

RESUMO

Esta Dissertação de Mestrado pretende propor uma reflexão sobre cosmologia e território entre os Truká, povo indígena ribeirinho morador do submédio São Francisco, que habita no arquipélago cuja maior ilha é a Ilha da Assunção, localizada no Município de Cabrobó (PE). A partir da apresentação histórica das dinâmicas de territorialização e desterritorialização que proporcionam uma contextualização e compreensão da atual configuração territorial, esboçamos as condutas ecológicas que caracterizam o cotidiano Truká e a ligação com o rio, para partir para a análise da experiência religiosa dos Truká abordada na “perspectiva do habitar”. Território e cosmologia, vistas como construções históricas contextuais, são analisadas em sua indissociabilidade, propondo uma cosmografia que conecta aspectos geográficos e cosmológicos da vivência do território aquático Truká. O caminho teórico-metodológico da abordagem da territorialidade religiosa do povo, desvela uma rica vivência religiosa que tem um carácter claramente territorializado. A experiência religiosa, com suas dimensões de sensorialidade e corporeidade, é investigada considerando o conjunto e *continuum* de inter-relações sociais e ambientais que veem agências humanas e não-humanas, dos encantados e demais seres cosmológicos, atuando no território compartilhado. A relação com os lugares da memória, os lugares mitológicos, cosmológicos e de moradia dos encantos, os lugares das práticas rituais, desenharam uma territorialidade religiosa que está ameaçada pela implementação das grandes obras desenvolvimentistas. A política interventiva do hidronegócio, que já tem modificado a vida e o território Truká com a construção de usinas hidrelétricas desde a década de 1970, inaugura um novo capítulo que prevê, além do projeto de transposição, a implementação das barragens de Pedra Branca e Riacho Seco no trecho do rio onde moram os Truká. Neste contexto de atualização dos conflitos socioambientais na região, proponho a análise da ação das grandes obras em termos de violência simbólica, porque atinge a dimensão cosmo-territorial da vida dos Truká. A defesa do território e da perspectiva do lugar, nos permite repensar em termos políticos e epistemológicos as concepções da natureza que orientam a ação desenvolvimentista nos territórios, questionando a visão hegemônica da natureza como externalidade manipulável, para recolocar a humanidade como parte desta natureza, a partir do olhar sobre o mundo, próprio de outras cosmologias. Considerando a vivência cosmo-territorial e do local, no contexto dos conflitos socioambientais vistos como choques cosmológicos e de territorialidades, podemos reler as ecologias imperialistas da

natureza e questioná-las.

PALAVRAS-CHAVE: Povo Truká. Cosmologia. Cosmografia. Territorialidade. Grandes Obras. Violência Simbólica.

ABSTRACT

This master dissertation provides a reflection on cosmology and territory in Truká's people, the indigenous people living in the sub-middle San Francisco river where they inhabit the archipelago localized in Município de Cabrobó/Pernambuco State. Starting from an historical presentation of territorialization and deterritorialization dynamics in order to provide a context to our understanding of the current territorial configuration, I outline the ecological behaviors that characterize the Truká's daily life and their relation with the river to proceed with the analysis of the Truká's religious experience approached through the "dwelling perspective". I analyze territory and cosmology, considered as historical and contextualized constructions, as inseparables, proposing a cosmography that links geographic and cosmological aspects of territorial Truká's river life. The theoretical-methodological path approaching religious territoriality of ethnic group, reveals a rich religious experience that is manifestly territorialized. The religious experience, with its sensorial and corporal dimensions, is investigated taking into consideration the *continuum* of social and environmental inter-relations where human agency and no-human agency, of *encantos* and others cosmologicals beings, are acting in a shared territory. The connection with the places of memory, cosmological places, mythological and ritual places outlines a religious territoriality deeply threatened by the implementation of the major hydropower development works, such as the transposition of the San Francisco river and the new dams planned to be built across the river. The interventionist hydro-business policy is modifying Truká's life and territory since the building of the Sobradinho dam in the 70s, and a new chapter is beginning with a recent project of transposition that aims to realize two more dams: Pedra Branca and Riacho Seco. The defense of the territory and the perspective of the place should stimulate us to rethink in political and epistemological terms the idea of nature that directed development policies and projects. We should challenge the hegemonic concept of nature as manipulable outer product, to bring back humanity as part of nature using the different perspective that others cosmologies can provide to us. Moving from the cosmo-territorial experience and local defense, in the context of social-environmental conflicts understood as cosmological and territoriality's shocks, we should rethink imperialist ecologies of nature and question it.

KEYWORDS: Truká People. Cosmology. Cosmography. Territoriality. Development Projects. Symbolic Violence.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 PROCESSOS HISTÓRICOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E DESTERRITORIALIZAÇÃO, A POLÍTICA INDIGENISTA ESTATAL E O OLHAR ACADÊMICO DA ANTROPOLOGIA	20
2.1 O salitre, as boiadas, as missões e a irredutibilidade indígena no Sertão do São Francisco	21
2.2 A invisibilização indígena no Nordeste, a ação indigenista oficial, o olhar acadêmico e a reafirmação da indianidade no Nordeste	25
2.3 Situando algumas contribuições teóricas que forjaram uma perspectiva para enxergar os “Índios do Nordeste”	33
2.3.1 <i>O conceito de etnicidade: de Max Weber a Fredrik Barth</i>	37
2.3.1.1 Max Weber: O grupo étnico como comunidade política	38
2.3.1.2 Os estudos de etnicidade: Fredrik Barth	40
2.3.2 <i>A perspectiva do contato interétnico: de Roberto Cardoso de Oliveira a João Pacheco de Oliveira</i>	42
2.3.2.1 O estudo das relações interétnicas no Brasil: as noções de colonialismo interno, fricção interétnica e situação colonial em Roberto Cardoso de Oliveira	43
2.3.2.2 A contribuição de João Pacheco de Oliveira para os estudos do contato interétnico..	47
3 TERRITÓRIO, IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE TRUKÁ	55
3.1 O povo Truká e o território: uma história de resistência	56
3.2 Situando o povo Truká na atualidade e as pesquisas realizadas	63
3.3 Território, identidade e religiosidade Truká	72
3.4 As barragens e a transposição do rio São Francisco: abordando o estudo da violência simbólica.....	84
3.5 Algumas considerações metodológicas sobre o campo a realização da pesquisa.....	90

4 TERRITÓRIO E COSMO: ESBOÇANDO UMA COSMOGRAFIA TRUKÁ.....	96
4.1 Cosmologia e práticas rituais entre os Truká	97
4.2 Cosmologias <i>in the Making</i> e relações ecológicas na perspectiva da ecologia da vida	106
4.3 A religiosidade Truká e o rio São Francisco: esboçando uma cosmografia Truká..	119
4.3.1 <i>O rio São Francisco nas narrativas mitológicas: memória e história cosmo-territorial.....</i>	124
4.3.1.1 O surgimento da Ilha Grande e a criação da Jurema: narrativas cosmogônicas	124
4.3.1.2 A história na Ilha da Onça e o Nêgo d'água: relação com os não-humanos no território compartilhado	126
4.3.1.3 A Mãe D'Água: narrativas dos seres encantados moradores do rio	127
4.3.2 <i>As correntes das águas e os seres das águas: apresentando algumas categorias cosmológicas Truká</i>	129
4.3.3 <i>Cosmologia e territorialidade: relação humanos e não-humanos no território compartilhado Truká</i>	147
5 VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RESISTÊNCIA SIMBÓLICA NO SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO.....	159
5.1 Por um estudo da ação da violência simbólica das grandes obras entre os Truká..	160
5.2 Violência e resistência simbólica, etnocídio e sofrimento social: uma história antiga e repetida no contexto dos conflitos socioambientais no submédio São Francisco.....	167
5.3 Choques cosmológicos e de territorialidades no contexto dos conflitos socioambientais.....	175
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	180
REFERÊNCIAS	184

1 INTRODUÇÃO

Voci della valle

*Se la terra potesse parlare
parlerebbe di noi.
Come noi direbbe che gli anni
hanno forgiato il legame vitale che ci unisce.
É il lavoro che ha reso la terra quello che essa ora è;
é il frutto di questa che ci ha dato la vita.
Noi e la terra siamo una cosa sola!*

*Ma chi ci ascolterà?
Ci ascolteranno quegli uomini invisibili che,
nella loro insensibilità,
sostengono che la terra gli appartiene?
Perché dei pezzi di carta dicono così?
Perché i pezzi di carta hanno l'appoggio
di uomini che pronunciano parole di minaccia,
uomini che hanno il potere di sparare e uccidere,
uomini che hanno il potere di portar via
i nostri uomini e i nostri figli?*

*Se la terra potesse parlare! Parlerebbe di noi!
Perché la terra siamo noi! E noi parliamo!
Ma chi ci ascolterà?¹*

(Petra, mulher filipina)

1 Vozes do Vale. Se a terra pudesse falar, falaria de nós. Como nós, diria que os anos têm forjado o laço vital que nos une. E o trabalho que tornou a terra o que ela ora é; é o fruto desta que deu-nos a vida. Nós e a terra somo uma coisa só! Mas quem nos ouvirá? Nos ouvirão aqueles homens invisíveis que, na insensibilidade deles, afirmam que a terra o pertence? Porque os papeis assim dizem? Porque os papeis têm o apoio de homens que pronunciam palavras de ameaça, homens que tem o poder de atirar e matar, homens que tem o poder de levar nossos homens e nossos filhos? Se a terra pudesse falar! Falaria de nós! Porque a terra somos nós! E nós falamos! Mas quem nos ouvirá? (tradução minha).

A escrita desta Dissertação de Mestrado se coloca na minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional como “culminância” do percurso de quase uma década de atuação junto aos povos indígenas da bacia do rio São Francisco. O que me motivou a retornar ao mundo acadêmico para dar continuidade ao processo formativo com este mestrado, foi justamente esta trajetória de atuação na área do indigenismo com os povos de Pernambuco e Norte da Bahia, que iniciou nesta região em 2008 e dura até hoje. O desejo de complementar a perspectiva do campo de atuação com uma reflexão teórica sobre este mesmo campo, me incentivaram na realização da pesquisa e da escrita da dissertação. A experiência de campo junto a alguns povos indígenas do Nordeste, precisava, neste momento de sua trajetória, ser pensada, por isso propus esta reflexão profunda, de caráter antropológico, a partir do instrumental teórico-metodológico próprio da disciplina. O texto da epígrafe, é de algum modo representativo da conclusão desta etapa, porque é uma frase que me acompanha há muitos anos. Transcrevi este texto quinze anos atrás, e agora, depois de ter produzido esta dissertação com intensa colaboração dos pajés Truká, reafirmo ser extremamente atual, inspiradora e condensadora de muitas temáticas e dinâmicas que de algum modo estão ligadas à minha experiência como indigenista e ao trabalho que está sendo introduzido. Esta poesia, de autoria de uma mulher filipina, explicita a ligação visceral com o território, a incindibilidade das existências de sujeitos humanos e não-humanos, a imprescindibilidade da identificação da vida do povo de Petra, que fala por uma coletividade, com a terra. Segundo ela, a existência, é imbricada e associada à vida do próprio território. Ademais, a poesia introduz as relações de poder e o cenário de violações e violências que atuam e intervêm ameaçando as territorialidades dos povos tradicionais, motivadas pelo aproveitamento de recursos como a água e a terra. Neste contexto, Petra, mulher filipina, aponta para o processo de invisibilização e de silenciamento que caracteriza a atuação de poderes e territorialidades hegemônicas. A epígrafe nos introduz às temáticas que serão abordadas na dissertação, a partir da análise do contexto dos Truká, povo indígena ribeirinho do Sertão Pernambucano.

A intenção deste trabalho é de indagar e tentar entender, através da observação e do convívio no território, bem como, por meio de falas, entrevistas, conversas e discursos, de que forma os Truká mantêm relações cosmo-territoriais com o rio e seus seres, para, diante disso, analisar de que modo as grandes obras no rio São Francisco geram impactos sobre estas relações.

A este propósito, comecei o trabalho de escrita oferecendo, no primeiro capítulo, um contexto histórico e elementos teóricos da etnologia brasileira para podermos situar o Nordeste indígena e a abordagem dos estudos destes povos no âmbito da antropologia. No primeiro capítulo apresentei o contexto de penetração e conquista no período colonial na bacia do rio São Francisco, de expansão da pecuária que se desenvolveu em paralelo à violenta expulsão dos povos de seus territórios, de guerras anti-indígenas, descimentos, tendo como pano de fundo a política de aldeamento em missões católicas. A penetração colonial ocasionou a redução dos nichos ecológicos de sobrevivência, portanto as ilhas e ilhotas do São Francisco foram, junto com outros lugares como a Serra Negra, entre os poucos lugares de refúgio dos indígenas da região, embora, algumas ilhas foram sede de aldeamento missionário. De fato, iniciaremos no capítulo I da dissertação abordando um grupo étnico que é justamente herdeiro da história do antigo aldeamento da Assunção. Ao longo deste mesmo capítulo destacamos, em paralelo à contextualização histórica, como se deu a construção da invisibilidade dos indígenas no Nordeste pelo indigenismo oficial e pela antropologia, que comungavam, em determinado momento histórico, na perspectiva da assimilação. O processo de invisibilização dos povos indígenas do Nordeste é revertido, fora² e dentro da etnologia brasileira, pelo gradativo surgimento de um novo olhar influenciado pelos estudos do contato interétnico e pelas teorias da etnicidade, que será apresentado nesta seção. Este olhar, que podemos definir como perspectiva do contato interétnico, será situado em seus diálogos teóricos e contribuições no campo da etnologia brasileira. No segundo capítulo tentarei situar do ponto de vista geográfico, histórico e das práticas ecológicas o povo Truká, povo ribeirinho que habita o submédio São Francisco. O capítulo I, assim como parte do capítulo II, esboçam os processos históricos de territorialização e desterritorialização, ocorridos na região do submédio São Francisco, por obra da ação missionária, pelo avanço das frentes econômicas de expansão, por ação dos órgãos estatais, o que tem originado o surgimento de novos agregados sócio-culturais e novas configurações territoriais, em uma constante dinâmica que combina permanência e inovação, continuidades e descontinuidades.

No segundo capítulo, também realizarei uma revisão bibliográfica dos escritos acadêmicos sobre os Truká e um apanhado das principais discussões sobre o campo da religiosidade dos povos indígenas do Nordeste, apresentando, com base na bibliografia

2 Na medida em que os índios se afirmam como sujeitos políticos coletivos no processo de reivindicação e defesa de seu território e de “ressurgência” étnica, conforme veremos adiante.

consultada, o processo de reafirmação da identidade étnica Truká e sua combinação de aspectos religiosos e políticos³, a partir da valorização e atualização da memória histórica e do sentimento de pertencimento a um grupo, que desencadeiam a ação política coletiva em contexto de ameaça de expropriação do território pelos poderes locais. Neste contexto, tratarei de como as relações de trocas interétnicas na região têm acionado uma rede interétnica de apoio e transmissão de conhecimentos coadjuvantes no processo de reivindicação identitária frente ao órgão indigenista e nas dinâmicas de atualização cosmológica e ritual que tiveram um papel central neste processo. Portanto, os dois capítulos iniciais servirão para adentrar a temática indígena no submédio São Francisco, e compreender a realidade Truká como fruto de processos históricos e contextos políticos, isto é, historicizar as dinâmicas territoriais deste grupo étnico para contextualizar as demandas territoriais mais atuais quais o movimento pela recuperação da posse da Ilha da Assunção e de regularização fundiária da Terra Indígena Truká. Ademais, esboçarei de que modo, na vivência territorial Truká, as práticas ecológicas se ajustam aos ciclos sazonais e ao ritmo do rio, orientando tarefas e afazeres, junto com os conhecimentos locais sobre a natureza, práticas e saberes que são colocados em cheque pelas alterações ambientais originadas com a construção das barragens, desde a década de 1970.

No capítulo terceiro apresentarei uma etnografia que aborda alguns aspectos da vivência no âmbito das práticas religiosas e das concepções cosmológicas Truká. Tentarei definir alguns conceitos cosmológicos em uso e captar a classificação local e as categorias mais frequentemente utilizadas neste campo, focando na temática da relação com os encantados. No intuito de indagar o aspecto simétrico e dialógico da relação entre humanos e não-humanos no ambiente, ambiente que não é entendido apenas como lugares e seus usos, mas como totalidade feita dos modos de vida e condutas ecológicas que ali acontecem, feita por memórias e histórias, feita por componentes cosmológicas e ritualísticas. Ao tematizar a experiência religiosa darei centralidade aos aspectos corporeizados e sensoriais e, ao mesmo tempo, à dimensão afetiva e de pertencimento da vivência territorial. Trilhando caminhos para entender a territorialidade Truká, podemos perceber que esta é multifacetada, dinâmica e portadora de trajetória histórica. Diante destas múltiplas dimensões da territorialidade, escolhemos analisar neste capítulo, a

3 Segundo Batista (2004, p. 201), Acilon “a partir de uma mensagem, ressignificar toda a comunidade existente na Ilha da Assunção. Tal articulação recuperou (ou instaurou) uma memória dos (nos) habitantes, conjugando-os, primeiro na esfera ritual e, a seguir, no campo propriamente político. Tornou-se assim Acilon um continuador dos antigos capitães do antigo Aldeamento da Assunção. O vínculo com a terra é patente, porém, tal vínculo se expressa num modo específico de ser em coletividade”.

territorialidade religiosa do grupo através da realização de uma cosmografia, como combinação de elementos geográficos e cosmológicos. A tentativa de entender a cosmografia religiosa Truká, nos mostra a existência do território compartilhado entre Truká e encantados que nele vivem e tem suas moradas. Este esboço de cosmografia destaca a presença de diversos tipos de lugares de incomensurável relevância para a memória e para a vivência religiosa do grupo, o que alimenta a identidade étnica e a espiritualidade Truká, porque considerados lugares sagrados. Alguns destes lugares sagrados são moradas de encantos, lugares das práticas rituais, ou lugares de importância cosmológica e mitológica para o grupo, que são atualmente ameaçados pelas grandes obras quais a transposição do rio São Francisco e as novas barragens que impactam o território cosmológico Truká. De fato, conforme no capítulo IV, as transformações no território causadas pela implementação das grandes obras, acarretam mudanças no âmbito da religiosidade porque geram intervenções na natureza, onde se localizam as moradas dos encantos, moradas que garantem a presença e a proximidade entre o povo e seus protetores não-humanos. O território Truká, se apresenta como espaço de vivência compartilhado entre seus habitantes humanos e não-humanos, que mantém inter-relações e laços de convivência, inter-agenciamento e reciprocidades.

No quarto capítulo analisarei de que modo as grandes obras agem em termos de violência simbólica, agredindo os laços espirituais com os lugares sagrados, ameaçando a permanência dos seres encantados no território, danificando lugares de importância cosmológica e mitológica incomensurável para a vida e a religiosidade grupal. Conforme apontado por Bourdieu (2002), a violência simbólica age no plano do invisível, porém isso não deve servir para amenizar ou desconsiderar seus efeitos, sendo que certas estratégias de violência simbólica se configuram como atos entocidas porque ameaçam a continuidade do grupo, atingindo a memória histórica, silenciando a visão de mundo daquele povo, negando a identidade grupal e delapidando seu patrimônio territorial (ESPINOSA, 2007). Do mesmo modo, neste capítulo trataremos brevemente da relação afetiva dos Truká com o rio São Francisco, que confere à vivência do território um significado emotivo. Concluirei o capítulo IV, frisando a pluralidade das formas de se relacionar com o ambiente e suas bases cosmológicas, a diversidade de concepções do território e as várias práticas ecológicas que caracterizam, por um lado, as condutas territoriais Truká, e por outro, as intervenções no território pela implementação das obras do hidro-negócio. Neste contexto de conflitos socioambientais, se torna explícito o embate entre a concepção cosmológica do território que

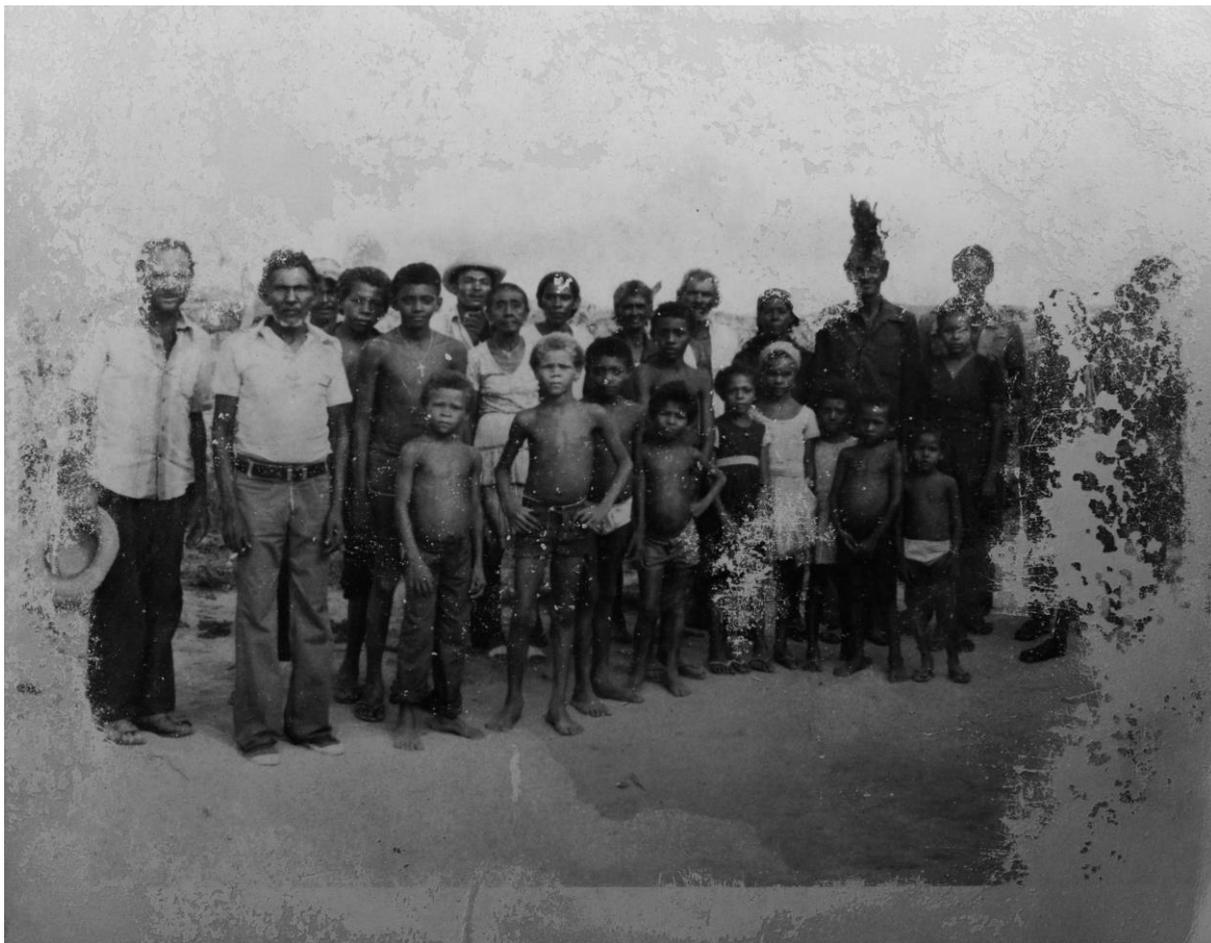
molda as relações ecológicas mantidas pelos Truká, e, a racionalidade desenvolvimentista que embasa determinadas práticas de intervenção na natureza. Este cenário, será analisado em termos de choque cosmológico ou choque de territorialidades, do momento que a territorialidade Truká é ameaçada em contextos de disputa pelo território e recursos, caracterizados por poderes desiguais e assimétricos. A partir disso, encerraremos refletindo sobre o fato de que a relação com a natureza envolve questões cosmológicas e também políticas, do momento que, no contexto das relações de poder, há práticas moldadas por concepções epistemológicas que se colocam como hegemônicas, práticas que podem ser repensadas e questionadas a partir da defesa do lugar (ESCOBAR, 2005) e da valorização das condutas cosmo-territoriais outras.

A escolha de pesquisar a territorialidade religiosa Truká, é para mim, parte da assunção do posicionamento do pesquisador, do momento que optei por dirigir nossa reflexão para um assunto tido como socialmente e politicamente relevante. Portanto, a tentativa de visibilizar aspectos religiosos da territorialidade Truká, é por si, um ato político, porque quer dar visibilidade a questões silenciadas e omissas como a do impacto espiritual das grandes obras no rio São Francisco. Se a antropologia tem um papel insubstituível nesta sociedade é, a meu ver, o de pluralizar e inverter as perspectivas dos olhares e, neste caso específico, desvelar e valorizar outras territorialidades aos olhos da sociedade não-indígena. A escolha de realizar pesquisa sobre uma temática que envolve conflitos socioambientais, é de algum modo, uma opção de engajamento, porque entendo os conflitos socioambientais como importante campo de estudo para a antropologia e, ao mesmo tempo, de ação política (LITTLE, 2001); e ainda, vejo esta pesquisa como forma de fortalecer a afirmação da territorialidade Truká, na dimensão de territorialidade religiosa, para sua defesa no contexto do avanço das grandes obras do hidronegócio. Concordo com Little (2002) sobre a necessidade de que, nestes contextos, a análise etnográfica precise manter certa autonomia para poder desvendar a realidade empírica na sua complexidade. Do mesmo modo, acredito que não é possível realizar pesquisa não posicionada, porque o próprio conhecimento científico sempre é situado, enquanto conhecimento baseado em pressupostos epistemológicos. Além disso, como veremos na abordagem da ecologia da vida (INGOLD, 2001, 2002, 2012) utilizada neste trabalho, todos os sujeitos são inseridos em sua experiência e vivência, e por isso, são parte de relações e interações, bem como, portadores de uma história e trajetória pessoal. Portanto, não podemos nos externalizar deste emaranhado de inter-relações que nos envolvem e penetram. Como

veremos ao longo do III e IV capítulo, Tim Ingold (2001, 2002, 2012), afirmando o engajamento do sujeito no mundo, na perspectiva da ecologia da vida, e a simetria entre todos os seres, questiona alguns pilares do pensamento científico ocidental, inclusive a pretensão objetivista que o fundamenta. Se o pesquisador é um sujeito engajado no ambiente e no mundo, a própria produção científica é parte deste engajamento (STEIL; CARVALHO, 2012), e não mais pode se considerar um observador externo e independente. Essa imersão na totalidade do mundo é perceptiva, no sentido que envolve mente e corpo de modo indistinto, na radical participação da vida, no que Ingold chama de fluxo da vida. Se a percepção é uma categoria central para nossa análise, como veremos mais na frente, o próprio fazer antropológico pode ser pensado ou repensado a partir desta categoria. Na experiência etnográfica com o trabalho de campo, a sensibilidade e percepção do pesquisador é educada para as múltiplas possibilidades da existência de humanos e não-humanos (STEIL; CARVALHO, 2012). Assim, na experiência junto às pessoas, os antropólogos “aprendem a ver coisas (ouvir ou tocar) da maneira que seus instrutores e companheiros o fazem. Essa relação não apenas ensina algo novo, mas é capaz de educar a percepção e de abrir os olhos e mentes para outras possibilidades de ser (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 153)”.

Pessoalmente, acredito que esta pesquisa possa ter sido realizada desta forma justamente pelo meu envolvimento, na sua totalidade experiencial, que começou bem antes do mestrado. Foram vários anos e quase uma década de ensinamentos e educação da minha percepção pelos povos indígenas do Nordeste, que me motivaram na realização do trabalho e em optar por trilhar determinado caminho teórico-metodológico. Me motivaram, no intuito de refletir em termos acadêmicos sobre parte desta experiência junto aos povos indígenas da região, me levaram a escolher uma temática tão sutil e tão importante na vida dos povos indígenas ribeirinhos, e me incentivaram na busca de opções teóricas que, a meu ver, melhor se aproximam da compreensão da realidade pesquisada, que deve ser entendida em suas identidades e alteridades (indígena e não-indígena, humana e não-humana).

2 PROCESSOS HISTÓRICOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E DESTERRITORIZAÇÃO, A POLÍTICA INDIGENISTA ESTATAL E O OLHAR ACADÊMICO DA ANTROPOLOGIA



Fonte: Acervo fotográfico do Cimi/NE.

2 PROCESSOS HISTÓRICOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E DESTERRITORIALIZAÇÃO, A POLÍTICA INDIGENISTA ESTATAL E O OLHAR ACADÊMICO DA ANTROPOLOGIA

**“Não somos remanescentes,
nem ressurgidos,
somos índios resistentes!”**

(Lideranças indígenas do Nordeste, Encontro de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, 2003)

Com esta frase, as 90 lideranças dos 47 povos participantes do “I Encontro de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial” sintetizaram em um grito de luta as trajetórias e desafios de muitos povos do Nordeste e de outras regiões do país, reunidas no evento que aconteceu em Olinda/PE, de 15 a 20 de maio de 2003. Os povos se encontraram para lançar um olhar histórico e antropológico sobre a abordagem do “desaparecimento e ressurgimento”, que caracterizou a visão estatal e acadêmica durante muito tempo⁴, e, sobre as novas e velhas reivindicações de reconhecimento étnico e territorial. Assim a Cacique Pequena do povo Jenipapo-Kanindé, no Estado do Ceará, descreveu esta escolha de romper o silêncio e de sair do jogo da repressão histórica: “Passamos muito tempo com a voz escondida, mas não morremos e estamos muito vivos. Somos resistentes nesta luta”.

A representação histórica do desaparecimento dos povos indígenas no Nordeste é uma construção, que é o fruto do processo de invisibilização ao qual os povos indígenas sempre mais se contrapõem, afirmando suas identidades étnicas, seus direitos e seus projetos coletivos de vida e de futuro. A invisibilização, escolhida como estratégia para sobreviver⁵ ou imposta pelas relações históricas de poder, revela o contrário da extinção ou do desaparecimento; essa, é sintoma do exercício da negação voluntária de uma existência que, afirmando paradoxalmente a realidade da presença e persistência, por ser tal deve ser silenciada e tornada invisível.

4 Isto se deu em tempos diferentes, conforme será apresentado ao longo do capítulo.

5 Estratégia escolhida diante do quadro de relações de poder que tornaram isso necessário, em outras conjunturas, os indígenas procuram apoio aos níveis políticos superiores.

Historicizar o processo de invisibilização dos povos indígenas no Nordeste, também tem a ver com uma reflexão sobre as dinâmicas de territorialização⁶ e desterritorialização que caracterizaram a região, desde o período colonial. Para isto, proponho aqui uma breve introdução sobre o processo de ocupação do Sertão do São Francisco a partir da época colonial.

2.1 O salitre, as boiadas, as missões e a irredutibilidade indígena no Sertão do São Francisco

Conforme nos relata Pedro Puntoni (2002), no século XVIII o crescimento da economia açucareira nos canaviais e das cidades no litoral, impulsionaram a conquista dos sertões, proporcionando uma economia acessória a esta última, que fornecesse bovinos, alimentos e couro para o funcionamento do complexo açucareiro. Já desde o século XVI e nessa época junto com a pecuária, a atividade de mineração em busca de salitre⁷ e outros metais preciosos promoveu as “entradas” e o “desbravamento” do interior. A criação de gado, impulsionou assim a ocupação dos territórios do interior mais próximos de portos e rios⁸, tornando a região do Sertão do São Francisco uma área de ocupação privilegiada, área de instalação das fazendas e de expansão dos currais e da pecuária. A expansão da economia do gado proveniente da Bahia, acompanhou o curso do rio São Francisco, chegando até o Ceará e o Piauí, em uma empresa colonial e colossal que deu origem ao maior latifúndio da história, sob a égide da família dos Garcia D’Ávila. Junto ao processo de ocupação territorial pelas fazendas de gado e da implantação da dita “civilização do couro”, a demanda de mão-de-obra na economia colonial levou a exploração da força de trabalho indígena, ora em formato de relações escravocratas, ora em formato de trabalho assalariado remunerado. Ao mesmo tempo, muitas fazendas pertenciam às ordens religiosas e até nos aldeamentos missionários os religiosos forneciam indígenas para

6 Os processos de territorialização remetem às lógicas territoriais impressas ao espaço pelas sociedades que o habitam (GALLOIS, 2004), isto é, às experiências que territorializam o espaço vivido pelas sociedades. Entendemos também que as próprias noções de territorialização, desterritorialização e reterritorialização são por si produtos de uma realidade histórica de contato e interação com a sociedade envolvente e com as estruturas de poder em que os grupos étnicos se encontraram e se encontram (OLIVEIRA, 1988). Neste sentido, os processos de desterritorialização e reterritorialização se referem à ação de retirada ou deslocamento forçado do território imposto por missionários, Estado ou atores do desenvolvimento em diversas épocas históricas, tornando os processos de territorialização algo sempre dinâmico, histórico e contextual, porque também fruto das relações de dominação.

7 É chamado de Salitre o Nitrato de Potássio, indispensável para a fabricação de pólvora.

8 Por características ecológicas a região do rio São Francisco garantia o abastecimento hídrico e o transporte de bens e mercadorias.

o trabalho assalariado nas fazendas de gado (PUNTONI, 2002). Isto mostra que, desde o século XVI, o confronto, entre o projeto colonial com sua penetração “sertão adentro” através da pecuária e os povos indígenas em seus territórios, deu origem a uma situação de conflitos continuados e de experiências de levante e resistência indígena mais ou menos organizados, no intuito de barrar a expansão territorial dos colonizadores e a criação extensiva de bovinos. Como observa Arruti (1995), a penetração pelas frentes de expansão não se deu de modo homogêneo, pois, não havia uma única frente, mas sim um conjunto múltiplo, complexo e irregular de experiências. A penetração colonial no rio São Francisco se torna mais sistemática e progressiva a partir do século XVII, após a expulsão dos holandeses de Pernambuco. Assim Pedro Puntoni (2002, p. 44) descreve o confronto entre as frentes de expansão colonial e os grupos Tapuia do sertão:

Neste novo contexto, o confronto peculiar ou geral que se armara no sertão fazia-se, especificamente, entre a fronteira da economia pecuária e os índios de grupos não-típicos, isto é, tapuias, historicamente irreduzíveis. A forma específica da atividade econômica que embasara a ocupação, a pecuária extensiva de bovinos, implicou um acréscimo das possibilidades de conflitos por duas razões. De um lado, a extrema avidez de espaço resultante do modo específico de criação dos rebanhos no contexto ecológico de carência, tal como o do sertão semi-árido, implicava o levantamento dos indígenas, moradores seculares, que não podiam tolerar a intrusão e a conseqüente destruição de suas fontes de subsistência.

Como este trecho ajuda-nos a entender, a expropriação territorial pela pecuária no sertão, mesmo que visto como um processo desigual e heterogêneo, está na origem dos processos de desterritorialização e de extermínio e escravização indígena na região. O mesmo autor, aponta para as várias fases da conquista do sertão destacando as estratégias específicas adotadas pelos colonizadores; neste primeiro período, as **guerras** e as expedições tinham como objetivo a matança dos indígenas, de modo a entregar territórios para a criação de gado e combater os grupos resistentes (PUNTONI, 2002). A ação dos missionários no primeiro momento era itinerante, para depois se transformar em um projeto de fixação dos indígenas de diferentes grupos em aldeamentos. Para isso, as ordens religiosas eram empenhadas nos “descimentos”, expedições com o objetivo de impulsionar os índios a se aproximarem dos povoados coloniais, passando a viver nos aldeamentos. Os aldeados, poderiam assim estimular o descimento de outros indígenas para realizar a segunda estratégia descrita por Puntoni (2002), a estratégia da **conversão**, que reconhece a função atribuída aos indígenas de povoadores do domínio colonial, que vêm a serem considerados como reserva de mão-de-obra próxima das vilas coloniais. Logo,

esta estratégia está diretamente ligada ao reconhecimento da importância do papel do índio na empresa militar da colonização, tanto portuguesa quanto holandesa, como reforço das tropas e potencial aliado conhecedor do território. Estas estratégias, mesmo caracterizando fases distintas da conquista colonial, elas não são necessariamente sucessivas. As “guerras justas” caracterizam os séculos XVII e XVIII, e, sob a justificativa de ser consideradas defensivas em relação aos ataques dos indígenas, qualquer ação militar contra os indígenas era legitimada. A estratégia das guerras de extermínio foi complementada pela estratégia de conquista pela conversão, que em alguns períodos, são parcialmente sobrepostas: por meio da guerra eram implantados os povoados que significavam na aquisição de novas terras, e, com a conversão, as terras e o gado seriam defendidas pelas populações “amansadas” que aí se instalassem, cuja força de trabalho era administrada pelos missionários (ARRUTI, 1995). Mesmo sendo inegável a cumplicidade entre os projetos da expansão da fé e da expansão do Império, já existiam enfrentamentos e disputas entre os sesmeiros⁹ e missionários, devido ao questionamento do poder dos religiosos de administrar a mão-de-obra indígena e as terras exclusivamente destinadas a estes.

Do ponto de vista etno-histórico, as fontes apontam para o fato que o Sertão do São Francisco era habitado por diversos grupos Cariri, que se diferenciavam por falar quatro línguas indígenas: camuru, sapuia, dzubucua, quipea (PUNTONI, 2002). O artigo do antropólogo José Maurício Arruti (1995) relata que os primeiros aldeamentos no rio São Francisco foram fundados pelos jesuítas, na década de 1650, e mais tarde instalaram-se os capuchinos, os oratorianos e os franciscanos com suas empresas missionárias. O século XVIII é apresentado como um período de grandes mudanças na relação entre a administração colonial, os missionários, os proprietários de terras e os indígenas. Se no começo do século há um incentivo aos aldeamentos e a implantação de novas missões para acelerar a ocupação do sertão e a expansão da economia pecuária, já na segunda metade do século, o período pombalino inaugura uma série de medidas de visão iluminista como a extinção da escravidão indígena, a retirada do poder temporal dos religiosos sobre os aldeamentos e, em seguida, a extinção dos aldeamentos para transformação destes em vilas. De fato, durante a administração pombalina incentivou-se a ocupação pelos não-indígenas das áreas dos aldeamentos, que geralmente ocupavam uma légua em quadra. Nas palavras de Arruti, “transformar em ‘nacionais’ as populações indígenas significava finalmente acabar com todas as figuras de reserva, seja de terra ou de mão-de-obra,

9 Posseiros beneficiários de sesmaria, extensão de terra doado pelo governo colonial.

que então passam a estar livres para sua mercantilização (1995, p. 65)”. Estas mudanças administrativas propiciaram o contexto para a estratégia da **mistura**, baseada na idéia da assimilação física e cultural dos indígenas à sociedade nacional, ou melhor, a transformação destes em trabalhadores rurais. Na estratégia da mistura, como destaca Arruti (1995), não há apenas uma argumentação de tipo fundiário, ou seja, tornar as terras dos aldeamentos disponíveis, mas, são ativados parâmetros comportamentais aptos a discernir se os sujeitos continuariam sendo ou não indígenas. Mesmo havendo algumas mudanças, em 1808, com a reinstauração das guerras justas e da escravização indígena sob uma justificativa pedagógica de reeducação dos sujeitos com o ensino religioso, agrícola e outros ofícios, a política de reunião dos aldeamentos e de extinção é implementada no Nordeste (ARRUTI, 1995). Com a Lei de Terra de 1850, esta política torna-se ainda mais agressiva e contundente; alguns aldeamentos foram extintos e, em outros, foi realocada a população indígena pertencente aos aldeamentos extintos. Segundo dados levantados pela Comissão de Demarcação das Terras Públicas da Capitania de Pernambuco coletados em 1857, existiam oito aldeamentos: Escada, Barreiros, Cimbres, Águas Belas, Baixa Verde, Brejo dos Padres, Assunção e Santa Maria (ARRUTI, 1995). Todos estes estavam passando por situações de expropriação territorial por parte dos proprietários de terras locais e, nos casos de arrendamento, os arrendatários se recusavam a pagar o foro ou desrespeitavam os limites arrendados, avançando sobre novas porções de territórios dos aldeamentos. Alguns territórios estavam sofrendo com o esbulho por parte das Câmaras Municipais, como no caso de Cimbres e Águas Belas ou por parte da igreja, como no caso do aldeamento da Assunção. Nos casos de Baixa Verde e Santa Maria, a expropriação foi lograda por meio de massacres e expulsão de seus moradores. Segundo Arruti (1995) os indígenas ou permaneceriam em suas terras pagando por elas como arrendatários, ou, escolheriam a opção da fuga para a Serra Negra, último símbolo de resistência na região. A década de 1870 é caracterizada pelo rápido desaparecimento dos aldeamentos, vista pela administração estatal como solução dos conflitos entre aldeados e proprietários de terras e, baseada na ideia de que os índios já estariam confundidos com a população regional.

Esta breve introdução histórica nos proporcionou alguns elementos para situar o processo de invisibilização e resistência indígena na região, apresentando, em grandes linhas, os projetos da administração colonial e das ordens missionárias impostos aos grupos locais. Esta primeira abordagem nos permite lançar olhar para as dinâmicas de desterritorialização e os processos de reterritorialização que caracterizaram a região, para contribuir com nossa

compreensão das atuais configurações territoriais no Sertão do São Francisco, a partir de sua contextualização histórica. Voltando para a análise do processo que levou a invisibilização indígena, gostaria de concluir com uma frase que coloca em primeiro plano o “silêncio da historiografia e das ciências sociais com relação ao que aconteceu com essas populações depois do ato legal e fundiário da extinção dos aldeamentos era, ao mesmo tempo, a aceitação desse ato legal como realidade social e o compartilhamento da vontade que fundava este ato, isto é, a de poder pensar o Brasil e os brasileiros, o Nordeste e os nordestinos de forma global e indistinta (ARRUTI, 1995, p. 70)”.

2.2 A invisibilização indígena no Nordeste, a ação indigenista oficial, o olhar acadêmico e a reafirmação da indianidade no Nordeste

Como é possível perceber, com a decisão de extinguir os aldeamentos no Nordeste, resolve-se quase automaticamente por parte do Estado, qualquer preocupação com os indígenas em termos de território ou de alteridade. A partir deste momento, eles começam a ser considerados trabalhadores rurais integrados, de repente invisíveis¹⁰ como indígenas, e tidos como incorporados ao sistema estatal e à sociedade nacional. De fato, a construção da invisibilidade indígena pode-se relacionar à algo complexo e mais enraizado, refiro-me à forma como, desde e no imaginário colonial, o sertão e seus habitantes foram conceitualmente associados a uma alteridade selvagem e incompreensível, em oposição à “obra civilizatória”; a extinção dos aldeamentos junto com os indígenas, explicita um movimento de aniquilamento e negação da existência do outro e de incorporação controlada ao polo da civilização, dentro do universo simbólico herdeiro do da época colonial.

No entanto, a construção da invisibilidade já vem de antes da extinção dos aldeamentos; no geral, são escassas as informações sobre os povos do sertão e raros os documentos que falam dos indígenas. Cristina Pompa (2003) argumenta que a escassa circulação dos textos e fontes sobre os Tapuias referentes ao século XVII e XVIII, contribuiu para uma menor visibilidade dos indígenas e aponta para o aparecimento da categoria de caboclo no século XVIII no Sertão do Nordeste. Categoria esta, forjada na base de uma visão do fim da autonomia da cultura indígena e de uma transição para uma cultura do contato que considera os indígenas como

10 Refiro-me ao processo de tornar invisíveis ou não-reconhecidos e não à realidade factual.

residuais ou sobreviventes, que se espelha nos registros fragmentários e na descontinuidade das fontes. Na história da representação dos indígenas, a “caboclicização” revela como as distinções de categorias são relacionadas à perda de visibilidade do mundo Tapuia (PORTO ALEGRE, 1992¹¹, 1993¹² apud POMPA, 2003, p. 339). Neste sentido, Ugo Maia Andrade (2002) reflete sobre a ambiguidade da designação caboclo, que é utilizada ora para demonstrar a ascendência indígena, ora para destacar o elemento da mistura e, sob esta alegação, deslegitimar o grupo enquanto indistinto da população local. Este mesmo argumento é facilmente utilizado pela sociedade nacional e pelos órgãos oficiais para justificar a negação dos direitos na base de uma suposta impureza indígena. Nas palavras de Andrade, “na segunda metade do século XIX a ideologia da mistura passa a ser o instrumento oficial de desterritorialização, promovendo a extinção dos aldeamentos em favor dos fazendeiros regionais (2002, p. 61)”.

Em relação ao Estado brasileiro, no final do século XIX, a visão da transitoriedade, do ser indígena como uma condição temporária dos sujeitos que, seriam gradativamente transformados em pequenos produtores rurais, se faz presente no contexto de reorganização da agricultura pós-abolição e da transição do trabalho escravo para as novas formas de trabalho livre (ARRUTI, 1995). Esta visão da transitoriedade do ser indígena, caracteriza o final do século XIX até as últimas décadas do século XX, ou seja, nesta compreensão, os indígenas “teriam sido ou exterminados fisicamente ou assimilados completamente à cultura e à sociedade regional, passando a compor um tipo humano e cultural do caboclo ou sertanejo (ARRUTI, 1995, p. 57)”. A este propósito, o antropólogo Arruti (1995) afirma que o diagnóstico da extinção dos indígenas reifica a realidade produzida pelas decisões do Estado; junto com a postura estatal com seus aspectos jurídicos, o olhar acadêmico de uma antropologia ainda evolucionista e assimilacionista, soma com a representação do indigenismo oficial sobre os indígenas, partilhando uma realidade construída na base de um fundamento ideológico comum. Já a partir da década de 1930 a antropologia começa a manifestar interesse pela realidade indígena no nordeste, mas sempre a partir da idéia da integração e do estudo da aculturação, assim, na antropologia da época,

a dificuldade geral de traçar uma continuidade entre os atuais grupos indígenas nordestinos e os antigos habitantes dos aldeamentos dos séculos XVII a XIX: vistos como “remanescentes”, “descendentes” ou “caboclos”, essa população estava no

11 PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Cultura e história. Sobre o desaparecimento dos povos indígenas, *Revista de Ciência Sociais*, UFC, v. 23-24.

12 PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII, *Ciência Sociais Hoje*, Huitec -Anpocs.

limbo da sociedade nacional para uma antropologia que insistia na assimilação cultural e na substancialização da cultura (ANDRADE, 2002, p. 48).

Então, os indígenas começam a ser considerados em termos de reminiscências culturais, na definição de “remanescentes” que o movimento indígena hoje rejeita em nome da defesa de uma identidade que reafirma um processo histórico de resistência contínua. Assim, vários etnólogos e pesquisadores como Carlos Estevão de Oliveira, Max Boudin, Mario Mello, Estevão Pinto, Hohental Júnior e Curt Niumendaju, visitaram alguns povos do Nordeste com interesse no “folclore nordestino”, a ser documentado antes de seu desaparecimento, produzindo pesquisas principalmente sobre temáticas quais mitos, cantigas, parentesco, línguas, artesanato, festas etc. (ARRUTI, 1996). Portanto, o estudo dos povos indígenas no Nordeste tem sua raiz nos estudos de matriz culturalista, os estudos de aculturação¹³, que refletem sobre a sociedade colonial e as relações de dominação entre povos indígenas e sociedade nacional (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012). Esta produção teórica, significativa a partir da década de 50, tinha como preocupação central o contato entre as sociedades indígenas e sociedade nacional e o Estado, com particular ênfase nos processos de transformação da cultura nativa e nas políticas indigenistas pleiteadas pelo Estado brasileiro. Em termos teóricos, a obra de Darcy Ribeiro trata os processos de aculturação indígena a partir do modelo integracionista em vigor na época, olhando para o processo de integração civilizatória que visava incorporar as populações indígenas à nação, no contexto do colonialismo interno e no pano de fundo do estado tutelar.

Até as décadas de 1960 e 1970, a tônica dos trabalhos produzidos sobre os povos

13 Estes estudos refletiam sobre os processos de aculturação dos povos nativos na base da leitura assimilacionista dominante na época, tanto na antropologia quanto na visão dos governos e da sociedade nacional. Contrariamente as previsões da época, que apontavam para uma gradativa assimilação dos nativos, rumo ao desaparecimento destes povos, na atualidade os povos indígenas estão em crescimento populacional e são detentores de grande sócio-diversidade que caracteriza o Brasil como país pluriétnico e multilíngue. De fato, hoje habitam o Brasil 240 povos (fonte: IBGE, censo 2010) que falam mais de 150 línguas pertencentes a dois grandes troncos linguísticos e 19 famílias linguísticas que não podem ser agrupadas em tronco (Cf. Instituto Socioambiental, disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt>>. Acesso em: jun. 2014). Em relação à região nordeste, área de antiga colonização, onde o esbulho das terras indígenas se deu de forma capilar e os indígenas se apresentam como altamente “miscigenados”, durante longo tempo se afirmou sobre a dita extinção das populações nativas da região, já defendida pelos estudos de aculturação da etnologia brasileira. Contrariamente a esta visão, os povos indígenas se afirmam como povos resistentes e, reverterem, o processo de invisibilização que levou a negação da identidade e a legitimação do esbulho dos territórios indígenas. Neste sentido, a invisibilização pode ser compreendida como processo de negação da presença indígena, na maioria das vezes atuante com finalidades políticas e interesse econômico, e, a invisibilidade as vezes foi apropriada pelos próprios povos como estratégia de resistência silenciosa, frente ao contexto tão adverso de perseguição. Assim, a partir de outro olhar lançado pela antropologia, norteado por uma outra perspectiva, consegue-se enxergar a realidade dos povos indígenas do Nordeste, que tem hoje em Pernambuco uma representatividade populacional significativa, com a quarta maior população indígena do país, correspondente a aproximadamente 40 mil indígenas (Cf. FUNASA, 2010).

indígenas no Nordeste é posta sobre o processo de descaracterização étnica e de perdas culturais, visando documentar as últimas sobrevivências culturais destes grupos. Portanto, tanto a teoria acadêmica quanto as práticas do indigenismo oficial se baseavam sobre o mesmo arcabouço ideológico, e são estas mesmas bases que concorreram para produzir a invisibilização indígena no Nordeste. De toda a forma, a produção dos folcloristas da primeira metade do século XX, mesmo que orientada por determinada visão teórica vigente na época, tem a importância de ser um primeiro reconhecimento por parte do mundo acadêmico da realidade contemporânea dos povos indígenas do Nordeste e contribui em afirmar a continuidade da identidade indígena na região, apesar das mudanças culturais e da organização social. Mesmo assim estas produções são pontuais e descontínuas, e não podem negar o contexto de cegueira acadêmica que, no geral, “acompanhava o diagnóstico da extinção destes grupos, naturalizando uma realidade produzida por decisões estatais, de fundo jurídico (ARRUTI, 1996, p. 11)”. Contudo, estas comunidades continuaram existindo, sendo ou não vistas e ouvidas, até o momento de se auto-afirmarem como indígenas.

Em referência aos aldeamentos, agrupamentos pluriétnicos para fins de catequização instalados por obra de padres missionários nas ilhas e nas margens do rio São Francisco, neles se estabeleceram “novas relações, (re)criando culturas, histórias e, conseqüentemente, identidades dos grupos aldeados (CHESF, 2008, p. 219)”. De fato, a partir do século XVII, a concentração de diversos grupos étnicos no mesmo aldeamento está na origem do parentesco cultural existente entre os grupos do submédio São Francisco e os processos históricos de retirada dos indígenas de seus territórios étnicos (descimentos) faz com que as configurações territoriais atuais sejam, muitas vezes, ligadas aos processos de reterritorialização¹⁴ dos indígenas ocorridos com a política de reunião nos aldeamentos missionários¹⁵. Mesmo assim, como mostra José Maurício Arruti (1996), os padrões de mobilidade dos grupos étnicos aldeados sempre chocaram com a imposição de fixação pelos missionários, tornando as fugas dos aldeamentos elementos de resistência e irredutibilidade à dominação, ou, instrumentos de negociação entre indígenas e administradores; ele afirma ainda que as fugas dos aldeamentos localizados nas margens do rio São Francisco podem ser reveladoras de formas culturais anteriores, ou seja, as vezes estas deviam-se à variedade da composição étnica dos aldeamentos

14 Em alguns casos não se trata de reterritorialização, porém de redução e limitação a uma fração do antigo território tradicional que era ocupado pelo grupo.

15 As terras dos aldeamentos missionários eram resultados da cessão por alvarás régios de 1700 e 1703, geralmente, uma légua em quadra para manutenção dos indígenas e missionários regularizando a situação dos aldeamentos (BATISTA, 1992).

cujos grupos eram divididos ou separados, e não se tratava fugas individuais ou de massa, pois os fugitivos eram geralmente grupos familiares inteiros. O autor ainda destaca que as rotas das fugas não levavam apenas ao “espaço selvagem” mas eram desvendadoras da existência de circuitos e **redes de relações e trocas** entre os próprios aldeamentos, provavelmente reconduzíveis as formas culturais anteriores aos aldeamentos. Tudo isso chama-nos a atenção para com a complexa rede de conexões e vínculos entre diversos grupos étnicos que caracteriza a região do submédio São Francisco, as trocas rituais, os circuitos das migrações sazonais e as relações de parentesco que configuram este espaço como um extenso território étnico de trânsito e circulação de grupos de parentes, território que não coincide com os limites geopolíticos impostos ou negociados com o Estado, tanto na época colonial quanto republicana, até os dias atuais. Assim, as margens do rio São Francisco, bem como a Serra Negra e outros altos das serras, sempre foram nichos ecológicos frequentados pelas populações étnicas da região em razão de seus recursos, sendo entretanto lugares extremamente ricos e significativos do ponto de vista das cosmologias e das práticas rituais indígenas. As inter-relações históricas entre as populações étnicas que caracterizam a região, após a extinção dos aldeamentos e a abolição da escravatura (1870), tem se complexificado envolvendo a população negra liberta e intensificando as relações entre diversos grupos sociais quais, populações indígenas e negras, dando origem ao parentesco e trocas rituais entre quilombolas e indígenas, muito comum na região (CHESF, 2008).

Como afirma Ugo Maia Andrade (2011), os aldeamentos multiétnicos no Sertão Nordeste deram origem a processos de formação de novas unidades sociais devidas às contingências e a coexistência entre populações distintas. Este processo de diferenciação dentro do que o autor chama de amalgama étnica, levou à formação de novas identidades étnicas que mantêm a referência ao contexto regional de uma história partilhada. Portanto, o fracionamento étnico entre os grupos sociais tem acarretado um processo de apropriação e revisão do passado histórico pelos grupos, uma recontextualização das relações interétnicas para a produção de identidades heterogêneas (ANDRADE, 2011). É fato que o acirramento dos conflitos fundiários na região tem impulsionado a mobilização¹⁶ de vários grupos indígenas no Nordeste, grupos indígenas estes que resultam do confinamento nos aldeamentos missionários, e levado à reivindicação dos direitos territoriais na base de uma continuidade histórica e genealógica com

16 Neste sentido, existe uma grande variedade de casos e situações, em alguns, há permanência do grupo no mesmo lugar.

os ancestrais indígenas, antigos ocupantes da região. É comum que após os antigos aldeamentos serem elevados a vilas, estes grupos tenham continuado a viver no mesmo território, até os conflitos fundiários difusos na região terem ameaçado esta permanência. Assim, a visibilização destes grupos étnicos se faz presente de modo crescente diante da acentuação das problemáticas relativas à questão territorial e de ameaças externas, e é relacionada à intervenção da política indigenista oficial pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que, de alguma forma, tentou instaurar um padrão de indianidade na região, influenciando os modelos de organização adotados pelos grupos. Desta maneira, em 1928 o SPI instala seu primeiro Posto Indígena (PIN) entre os Fulni-ô de Águas Belas e os fluxos de emergência étnica na região fazem com que diversos povos reivindiquem oficialmente sua indianidade frente ao órgão indigenista estatal, com o apoio de mediadores¹⁷. Estes fluxos conectam e inter-relacionam vários povos e suas tradições, dando vida a uma atualização das redes de trocas (ANDRADE, 2011) que sempre caracterizaram a região com seus habitantes. Velhas e novas redes de circulação, comunicação e intercâmbio são reconhecíveis na história da visibilização indígena no Nordeste, e o Toré toma um papel central neste processo. Vários autores (CARVALHO, 1994; ARRUTI, 1995, 1996), provavelmente a partir da classificação nativa¹⁸, utilizam a idéia do binómio tronco/rama ou tronco velho¹⁹/pontas de rama²⁰ para caracterizar o fenômeno de ter alguns povos, que passaram por mais antigo reconhecimento por parte do Estado e mais ancorado nos segredos da tradição xamânica indígena, que tem se constituído como irradiadores e estimuladores dos processos de reorganização e visibilização formal de outros povos. Nas palavras de Andrade (2011, p. 192), “os processos sociais de revisão do passado indígena por grupos locais e recontextualização de relações com a herança histórica tem sido recorrentes em todo o Nordeste. Tratam-se de fenômenos onde a mobilização desses grupos se faz em torno de elementos considerados principais peças de seus `estoques culturais`, notadamente práticas e interpretações xamânicas relativas ao toré”.

17 As figuras dos mediadores, como alguns padres ou antropólogos, foram intermediários na relação entre o grupo e as autoridades, dando apoio aos indígenas no processo de reconhecimento frente aos órgãos oficiais.

18 No texto de Carvalho (1984) a autora explicita ter se baseado na classificação nativa.

19 A definição de famílias do tronco ou tronco velho encontra-se usada também dentro dos próprios povos, isto é, como sinónimo de famílias tradicionais ou mais antigas; segundo Arruti (1996) é uma forma classificatória que expressa a participação em um grupo amplo e distingue as famílias segundo graus de “pureza” ou de “mistura” que as tornam mais ou menos indígenas.

20 Esta definição pode ser baseada em laços de afinidade ou de parentesco (ARRUTI; FERREIRA, 2000). Em muitos casos, como no dos Pankararu e dos povos considerados ponta de rama da família Pankararu, se consideram parentes grupos que são politicamente e territorialmente distintos, mas que fazem referência a ancestrais, reais ou imaginários, em comum (ARRUTI, 1995).

Segundo Arruti (1995), as emergências étnicas desenham uma rede de relações entre os povos que tem alcance regional; após o reconhecimento dos Fulni-ô, um total de 12 povos conseguem ser reconhecido oficialmente pelo SPI e travar processos de demarcação territorial até o final da década de 1960. Redes de auxílio e legitimação são construídas entre diversos povos, tendo a relação com um povo já reconhecido e/ou portador de uma forte tradição no âmbito ritual como algo relevante para seu reconhecimento perante o Estado, o que justifica a designação em termos de tronco e ponta de rama. A antropóloga Maria Rosário Carvalho (1994) afirma que, nos processos de recuperação da identidade indígena como forma para reestabelecer os direitos históricos, e, em primeiro lugar a retomada territorial, a intervenção de sujeitos externos e desencadeadores tem propiciado a revivificação da alteridade em muitos povos. Assim, diversos povos como Fulni-ô/PE, Kambiwá/PE, Kariri-Xocó/AL, Pankararu/PE, Xukuru-Kariri/AL, Xocó/SE, Tuxá/BA, Truká/PE, Atikum/PE, Kiriri/BA, Tingui-Botó/AL, Wassu-Cocal/AL tem estimulado processos que, algumas vezes, seguem modelos comuns como o do levantamento da aldeia, aonde se “descobre a aldeia” e o etnônimo do povo, obtido através do trabalho ritual junto aos encantados (CARVALHO, 1994).

De todas as maneiras, nos processos de emergência étnica, o âmbito da prática do ritual, retomada, apreendida ou fortalecida, está interligada à afirmação da identidade étnica não apenas como elemento de definição das lealdades étnico-políticas internas (REESINK, 1995), mas em termos de legitimação externa para o reconhecimento oficial perante o órgão indigenista estatal. De forma generalizável para certa época, as viagens dos grupos do Nordeste em busca de apoio do órgão indigenista, as visitas dos inspetores do SPI para atestar a indianidade, a peregrinação de algumas lideranças religiosas para ensinar o Toré e reaproximar o povo dos segredos da tradição e o acesso aos encantados por parte do povo, fazem parte da trajetória de afirmação destes projetos étnicos na região. Assim, o campo religioso e o plano político resultam imbricados entre eles, desde o primeiro momento do processo de reorganização sócio-político-ritual do povo. Os processos de afirmação da identidade coletiva de uma comunidade indígena têm portanto como lugar privilegiado a esfera mágico-religiosa com suas práticas rituais que condensam “os traços diacríticos dos índios nordestinos e exprime-se a trajetória comum percorrida ou a ser percorrida (ANDRADE, 2002, p. 63)”; recorre-se ao acionamento da memória social que tem um papel fundamental na firmação destes projetos coletivos que reconectam passado, presente e futuro restabelecendo os legados de ancestralidade com a tradição, a história, a genealogia. Esta memória, que por Arruti (1996) é

considerada como o repertório narrativo definido por um trabalho coletivo de uma comunidade afetiva, ela atinge a um repertório histórico e cultural que traz “em si um passado real ou imaginado, que passa a fazer parte do presente, o informa, o justifica e organiza (ARRUTI, 1995, p. 77)”. Como já dito, é a partir desta memória que os povos que deixaram de realizar suas práticas rituais devido à perseguição, as reaprenderam com outros povos ou atingiram ao repertório de lembranças dos mais velhos, abriram os terreiros, “levantaram a aldeia”, descobriram o etnônimo e recorreram a uma liderança tradicional que ratificasse essa identidade, muitas vezes tido como o herói mítico (CARVALHO, 1984, 1994); A exemplo, os Kiriri e os Atikum reaprenderam com os Tuxá que também ensinaram para os Truká que, por sua vez, fizeram o mesmo com os Tumbalalá; os Pankararu apoiaram os Pankararé e outros povos considerados ponta de rama da família Pankararu, bem como os Kambiwá; do mesmo modo pode se caracterizar a relação entre Fulni-ô e Kariri-Xocó e assim por diante. Para o autor José Maurício Arruti (2006), a rede de etnogêneses espelha a rede de trocas anteriores, rituais e de parentesco, que dava sustentação a estas dinâmicas. Em época mais recente, as emergências ou ressurgências étnicas registradas a partir de 1970 até os dias atuais não apresentam necessariamente uma continuidade histórica com grupos aldeados ou as antigas terras das missões e, muitas delas são frutos de outras realidades como a desterritorialização originada pelas grandes obras como a Usina Hidrelétrica de Itaparica, ou, o faccionalismo presente em vários povos que è causa de rupturas internas e deslocamentos.

Em grandes linhas, os processos históricos de desterritorialização e reterritorialização na região têm gerado movimentos de dispersão e fragmentação ou de reunião que estão na origem das atuais unidades étnico-sociais. Os processos de reconstrução simbólica e política desvelam a característica de fragmentariedade e de empréstimo das tradições retomadas e trazem questões ligadas à reinvenção das tradições em contextos orientados por motivações pragmáticas (ANDRADE, 2002); retornaremos à questão da recriação cultural mais adiante. A imposição de políticas territoriais e projetos integracionistas por parte do Estado, da Igreja e dos grupos de poder na região, tem sido a principal causa dos processos históricos de dispersão da população indígena e de reunião em novas configurações étnico-territoriais. A visibilização dos agregados étnicos e seu processo de reorganização interna enquanto grupos distintos em termos de afirmação identitária, é frequentemente desencadeado por movimentos de defesa do território ameaçado, que os torna sujeitos políticos coletivos, atuantes e produtores de cultura, no contexto de conflitos fundiários. Estes processos atingem à memória ancestral, oral e

coletiva, e ao movimento de apropriação da história por partes destas comunidades que “atribuem novos sentidos a ela e multiplicam-se enquanto identidades heterogêneas (ANDRADE, 2011, p. 192)”. Neste sentido, “os processos de formalização de novos vínculos com o passado histórico ou imaginado que instituem práticas rituais e simbólicas podem ser orientados por projetos coletivos (ANDRADE, 2011, p. 193)”, que visam, em primeiro lugar, a garantia do acesso aos territórios cobiçados pelos poderes locais e pelo aparato estatal. Pois, o que interessa para o estudo antropológico não é atestar uma autenticidade ou autoctonia da cultura mas sim, a consideração destas comunidades como produtoras de cultura, como elas pensam e vivem isso, e teorizar não mais do ponto de vista de uma “etnologia das perdas”, mas, pelo olhar de uma etnologia da reconstrução cultural (OLIVEIRA, 2004), conforme discutiremos posteriormente em relação aos processos de recriação sociocultural permanente, que incluem simultaneamente persistência e mudança.

2.3 Situando algumas contribuições teóricas que forjaram uma perspectiva para enxergar os “Índios do Nordeste”

Merleau-Ponty considera a visão como algo formado tanto pelo visível quanto pelo invisível, logo a cegueira está sempre presente na visão e podemos dizer que para ele a visibilidade instaura-se “enquanto estrutura dinâmica como forma visível que se põe a aparecer e aquele que vê enquanto corpo que se põe a ver (CAMINHA, 2014, p. 63)”. Sem a pretensão de querer discutir a fenomenologia da percepção, aproveito o argumento do autor tão somente para criar um paralelismo com o olhar antropológico em relação aos povos indígenas no Nordeste. A partir deste raciocínio, tanto a cegueira quanto a visibilidade dos sujeitos “povos indígenas do Nordeste”, são dois aspectos ou polos interligados e relacionados, tidos como os paradoxos do olhar antropológico; o ser visível ou invisível, não é um dado em si, pois é fruto das dinâmicas próprias da visão. Tanto as formas visíveis podem aparecer, quanto o corpo que olha se põe a ver. A visibilidade ou a invisibilidade é resultado da combinação entre estes dois polos, as formas visíveis e o corpo que olha, nas relações contingentes e recíprocas entre estes. Os dois polos, representados neste caso pelos povos indígenas e pelo olhar antropológico, ambos, são portadores de dinâmicas específicas no campo do visível, e de relações de reciprocidade que os relaciona. A visibilidade tem a ver com o polo dos sujeitos, que se mantém invisíveis ou começam a aparecer, e com o polo de quem olha, que dependendo do olhar pode

invisibilizar ou enxergar. Os movimentos de cada polo e as dinâmicas relacionais traçam panoramas e perspectivas diferentes, dependendo da época e das contingências. Por isso, a produção da invisibilidade é fruto, também, de uma possível cegueira acadêmica, mas a estrutura dinâmica dos pontos de vista, e as lutas por visibilidade travadas pelos sujeitos, tem proporcionado uma progressiva visibilização dos povos indígenas do Nordeste no mundo acadêmico e indigenista. Deste modo, é também a perspectiva do olhar, ou seja, a visão adotada dentro da disciplina antropológica, que proporciona as possibilidades do enxergar estes povos e suas realidades. Destarte, pretendo situar algumas contribuições teóricas que colaboram para forjar a perspectiva do campo de estudos sobre os povos indígenas no Nordeste. Longe de querer traçar um panorama completo dos diálogos teóricos existentes, citarei alguns pensadores e idéias que contribuíram para a constituição de uma abordagem da temática indígena no Nordeste em época mais recente. Contribuições e diálogos estes, que possibilitam afirmar que o campo da etnologia indígena no Nordeste emergiu e ganhou características peculiares tanto por seu objeto de estudo, quanto por sua abordagem, bem como, por seu histórico.

No âmbito das teorias da etnicidade e da concepção de grupos e fronteiras étnicas, as contribuições de Weber tem sido importantes por compreender os grupos étnicos em termos de comunidades políticas e portadores de ação comunitária política, baseada na crença na comunhão étnica. Max Weber (1991) tem sido de grande aporte para os estudos de etnicidade em afirmar que nas relações comunitárias étnicas, o código linguístico, o costume, a vida ritual e a partilha de uma religião intervêm na formação da comunidade étnica, bem como, a crença na consanguinidade ou a lembrança de um passado comum, podem desempenhar papel na constituição da comunidade étnica. Porém, o que resulta decisivo neste processo é o interesse comum do grupo que o configura como comunidade política. Nas palavras de Poutignat e Streiff-Fenart:

Ao definir o grupo étnico a partir da crença subjetiva na origem comum, Weber sublinha que não é na posse de traços quaisquer que sejam, que é conveniente procurar a fonte da etnicidade, mas na atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças cujo peso objetivo não pode ser avaliado independentemente da significação que lhes atribuem os indivíduos no decorrer de suas relações (...). A identidade étnica constroe-se a partir da diferença (1997, p. 39-40).

Barth (1997) desenvolve algumas questões de forma similar aos aportes de Weber, ao afirmar que os grupos étnicos não interessam por suas características primárias e conteúdos

culturais que definem o grupo, mas que estes traços são vistos como resultado de processos sociais. Barth não se distancia de Weber quando considera o processo pelo qual algumas características culturais são escolhidas como significantes pelos próprios atores, no processo de definição das diferenças. Assim, a abordagem dos autores coloca o foco nos processos de identificação e categorização, com ênfase não mais na visão objetivista dos traços culturais, mas subjetivista, que destaca e considera em primeiro plano as dinâmicas de definição das diferenças entre os grupos. A compreensão de Barth do processo de estabelecimento das fronteiras culturais que demarcam as diferenças, na constante dicotomização entre homogêneos e heterogêneos, e o tratamento dos processos de diferenciação entre os grupos étnicos em Weber, nos parecem apresentar elementos de convergência e consonância. A consideração dos traços culturais, não como definitórios em si, mas como fruto de um processo social de definição, aproximam os dois pensadores.

A contribuição de Barth é responsável por uma importante mudança na etnologia brasileira e o pensamento dele, sistematizado nas Teorias da Etnicidade, somou para a afirmação de um novo olhar na antropologia indígena. De fato, a abordagem que coloca o foco nas fronteiras étnicas e não nos conteúdos culturais, tem o ganho de ajudar na compreensão das situações de contato entre diferentes grupos e das dinâmicas de manutenção das fronteiras étnicas, mesmo em uma realidade onde as características culturais mudam e se modificam. Estas leituras, contribuem para o estudo dos processos identitários e da interação social que extrapola das teorias clássicas de aculturação, a partir de uma visão processual e dinâmica. Assim, a antropologia indígena substitui a concepção estável de grupos étnicos e coloca o foco nos processos de transformação e de interação, vistos como processos generativos e criativos, responsáveis pela manutenção da diferença entre os grupos, ao contrário da perspectiva que considera que o isolamento mantenha as diferenças culturais.

Os estudos chamados do “contato ou relações interétnicas” tem contribuído para com a constituição do campo antropologia indígenas do Nordeste, em particular, o aporte de Roberto Cardoso de Oliveira e, em tempos mais recentes, de João Pacheco de Oliveira. No começo da década 1970, registramos o início dos estudos do Programa de Estudos sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB) na da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com suas importantes contribuições para a teorização sobre os índios do Nordeste e seus trabalhos etnográficos, junto aos povos da Bahia.

Voltando para o início dos anos de 60, a obra de Roberto Cardoso de Oliveira

desenvolve as formulações de sistema interétnico, situação colonial e fricção interétnica, preciosas para a reflexão antropológica sobre etnicidade e que influenciaram significativamente os estudos de contato interétnico na América Latina. Esta produção inaugura, na antropologia brasileira, a importante preocupação com o tema das relações interétnicas, do Estado e sua política, que são definidos de estudos do contato interétnico ou, mais recentemente, de antropologia histórica. Neste sentido, citaremos algumas discussões que caracterizam a antropologia do Nordeste indígena e que se colocam como pano de fundo para o atual debate: o estudo dos processos de etnogênese no Nordeste a partir do fenômeno da emergência étnica que se intensificam nas últimas três décadas do século XX²¹ e a discussão em torno dos processos de territorialização. Estas discussões indagam a relação entre etnicidade e território, numa formulação aonde a territorialização é definida como um processo de reorganização social e reelaboração cultural a partir do estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, processo que implica o uso de mecanismos políticos especializados (OLIVEIRA, 2004). Deste modo, é possível visualizar perspectivas para os estudos indígenas no Nordeste e pensar o Nordeste como área etnográfica específica a partir de sua história, de seu processo político de “reconstrução” da indianidade (CARVALHO, 1994).

Nas décadas de 1970 e 1980, os estudos indígenas do Nordeste tiveram grande contribuição com o trabalho de investigação realizado no âmbito do PINEB pelos estudantes da UFBA e coordenado pelos professores Pedro Agostinho e Maria Rosário Carvalho (OLIVEIRA, 2004), inspirados no trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira e nos estudos de campesinato. Do mesmo modo, mas em época mais recente, pode-se citar o aporte de outro grupo de pesquisadores ligados ao Projeto de Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI) desenvolvido pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob coordenação de João Pacheco de Oliveira, projeto que, desde 1989 incentivou as pesquisas na região²². A abordagem desenvolvida por João Pacheco de Oliveira contribuiu de modo

21 De acordo com José Mauricio Arruti (2006, 2003), o processo das emergências étnicas no Nordeste sugere uma cronologia em dois ciclos: o primeiro ciclo de reivindicações iniciam nos anos de 1920 até a década de 1940; a onda de etnogênese que começa a partir de 1970 é definida de segundo ciclo. Segundo o autor, a emergência étnica Truká é contemplada no primeiro ciclo.

22 Destacaremos rapidamente o aporte de alguns pesquisadores que contribuíram significativamente para a afirmação dos estudos indígenas no Nordeste a partir da década de 1970, com as pesquisas realizadas no âmbito do PINEB, e na década de 1990 com os trabalhos do PETI: Nasser & Nasser com suas produções sobre os Tuxá/BA, Sheila Brasileiro com trabalhos sobre os Kiriri/BA e os Tuxá/BA, Edwin Reesink com a produção sobre os Kiriri/BA e Kaimbé/BA, José Augusto Laranjeira Sampaio com os estudos sobre o povo Kapinawá/PE, Maria Rosário Carvalho com seus trabalhos sobre os Pataxó/BA e suas formulações teóricas sobre o Nordeste indígena, Marcos Tromboni que escreveu sobre os Kiriri/BA, Carlos Guilherme do Valle com as pesquisas sobre os Tremembé/CE, Rodrigo Grünwald com sua produção sobre os Atikum/PE, Mercia Batista com os estudos sobre

considerável para a antropologia do Nordeste indígena, desde o começo da década de 90 podemos citar o estudo da etnogênese no Nordeste a partir do fenômeno da emergência étnica e a discussão em torno dos processos de territorialização. Os estudos sobre a etnogênese realizados sob orientação dele pelos pesquisadores do Museu Nacional, retomam a discussão sobre etnicidade e identidade no contexto da reelaboração ritual das identidades, da produção social da memória e da análise da política indígena (MONTERO; ARRUTI; POMPA; 2012). Na atualidade, os estudos indígenas continuam envolvendo os pesquisadores pioneiros e atraindo jovens estudiosos, com contribuições significativas dos antropólogos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS/MN), da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), entre outras universidades e centros de pesquisa.

2.3.1 *O conceito de etnicidade: de Max Weber a Fredrik Barth*

O termo etnicidade se apresenta com força para o cenário das ciências sociais na década de 1970. Seu aparecimento repentino é resultado da emergência das reivindicações e dos conflitos étnicos a partir do final dos anos 60, tanto no contexto da imigração e das minorias nos países industriais, quanto no contexto pós-colonial dos países ex-colônias. Segundo Poutignat, na década de 1970 a etnicidade começa a ser encarada pelos pesquisadores em perspectiva mundial e o conceito adquire um potencial heurístico que autoriza “o relacionamento de fenômenos até então encarados como categoricamente diferentes, tais como o tribalismo na Nigéria, o comunalismo na Índia, ou o conflito linguístico no Canadá (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997, p. 27)”, porém, a universalidade do objeto abrange concepções diferentes deste fenômeno. Todavia, como Poutignat e Streiff-Fenart (1997) destacam, a etnicidade não é um fenômeno novo, porque ele teve sempre presente historicamente, mas trata-se de um domínio que era anteriormente ocultado pelo olhar do pesquisador, apontando agora para novas questões nas ciências sociais, tanto de caráter teórico quanto empírico. Logo, o termo etnicidade passa a designar fenômenos universalmente

o povo Truká/PE e Tumbalalá/PE, Henyo Barreto com seu trabalho sobre os Tapeba/CE, José Mauricio Arruti com as pesquisas sobre os Pankararu/PE, Vânia Fialho com uma produção sobre o povo Xukuru/PE, Wallace Barbosa com seus trabalhos sobre os povos Kambiwá/PE e Pipipã/PE, entre tantos outros autores e contribuições.

presentes no mundo, e onipresentes, tanto no passado quanto no presente (COHEN, 1974²³ apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997).

2.3.1.1 Max Weber: O grupo étnico como comunidade política

Ao longo do século XIX, as discussões sobre a etnia deram-se conectadas com o debate sobre outras noções afins: a ideia de povo, o conceito de raça e a concepção de nação, termos que foram as vezes confundidos entre eles. O autor alemão Max Weber no seu livro “Economia e Sociedade” publicado em 1922, dedica um pequeno capítulo à análise das relações comunitárias étnicas onde distingue raça, comunidade ou coletividade étnica, tribo, povo e nacionalidade. Segundo o autor a diferenciação racial é baseada na fisiologia e no laço real de sangue, enquanto, a comunidade étnica é sustentada pela participação na ação comum ou comunitária, na maioria das vezes de caráter político. Assim, toda comunidade, seja ela política, religiosa, estamental, econômica, é embasada no sentimento de pertença, como sentir subjetivamente uma característica comum (WEBER, 1991). Deste modo, a raça “adquire uma importância sociológica quando entra na explicação do comportamento significativo dos homens uns em relação aos outros, ou seja, quando ela é sentida subjetivamente como uma característica comum e constitui por isso uma fonte da atividade comunitária (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997, p. 37)”. Então, qual que seja a base das diferenças, seja ela a tradição, o costume, a herança racial ou outra, é pouco importante do momento que esta seja sentida e tenha um efeito de diferenciação; a discussão de Weber sobre diferenciação parece antecipadora de alguns debates da antropologia sobre a temática da etnicidade: no entendimento dele, a diferença pode causar repulsão e desprezo por parte de pessoas portadoras de costumes diferentes e gerar uma consciência de comunidade entre os que apresentam costumes comuns, um tipo de efeito que ele define como comunizante, “na diferenciação em relação ao exterior, ocorre o mesmo que na homogeneização interna (WEBER, 1991, p. 269)”. Para Poutignat e Streiff-Fenart (1997), o que funda a repulsão ou atração no pensamento de Weber, não é apenas a diferença antropológica ou o parentesco, mas o fato de considerá-los condicionantes sociais no estabelecimento de relações.

Outro elemento interessante da abordagem de Weber está ao destacar o poder criador

23 COHEN, A. (Ed.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, 1974.

das comunidades no processo de diferenciação: “assim como, deste modo, toda comunidade pode atuar como geradora de costumes, atua também, de alguma forma, na seleção dos tipos antropológicos, (...), tendo, portanto função criadora (WEBER, 1991, p. 269)”. Weber vai mais além, afirmando que nem sempre a crença na homogeneidade de origem se apoia em dados reais: “semelhante crença pode existir e desenvolver uma força criadora de comunidade, quando apoiada na lembrança de uma migração real: de uma colonização ou emigração individual (WEBER, 1991, p. 270)”. Assim, ele define os grupos étnicos e a comunhão étnica :

A crença na afinidade de origem – seja esta objetivamente fundada ou não – pode ter consequências importantes particularmente para a formação de comunidades políticas. Como não se trata de clãs, chamaremos de grupos “étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças do *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de semelhanças de colonização ou migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. A “comunhão étnica” distingue-se da “comunidade de clã” pelo fato de aquela ser apenas produto de um “sentimento de comunidade” e não de uma “comunidade” verdadeira, como o clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. (WEBER, 1991, p. 270).

Portanto, o autor deixa claro que, na ausência de relações comunitárias, por mais que haja consanguinidade, não haverá o sentimento de comunhão étnica. Assim, ele detecta que a afinidade de sangue, bem como outras afinidades como a comunidade linguística ou a crença religiosa comum, constituem elementos que podem ser considerados pressupostos elementares das relações comunitárias, porém, diferenças nestes âmbitos não excluem o sentimento de comunhão étnica. Então, as diferenças nos costumes, da língua e religião, podem concorrer na formação de sentimentos de comunhão étnica e de consanguinidade entre os membros, tendo origem nas condições econômicas e políticas do grupo (WEBER, 1991). Conforme comentário de Poutignat sobre Weber, a raça, no sentido de patrimônio hereditário, é portanto apenas uma das forças possíveis para a formação da comunidade. Segundo Max Weber (1991), é a própria **ação comunitária política** que gera a idéia de comunidade de sangue, e não vice-versa: a crença na consanguinidade ou na afinidade de origem, portanto, não é necessariamente baseada em elementos comuns, mas ela exerce um papel importante na formação da comunidade étnica, favorecendo a **ação comunitária do grupo etnicamente unido**. Logo, “o conteúdo da ação comunitária possível sobre bases 'étnicas' permanece indeterminado (WEBER, 1991, p. 273)”.

A partir disso, Weber aponta para uma “falta de univocidade” em conceitos quais povo e tribo, que remetem a uma ação comunitária baseada em motivações étnicas. As idéias de tribo e povo, portanto, são baseadas na idéia de consanguinidade imaginada, mas para levar a uma ação comunitária, devem se configurar como comunidades políticas. Ele afirma que a tribo é delimitada exteriormente, na maioria das vezes artificialmente, e esta delimitação se dá a partir da comunidade política: “Estas formas artificialmente subdivididas por ocasião de uma nova fundação ou organização da comunidade política, e a 'tribo' constitui, portanto, apesar de logo atrair todo o simbolismo das comunidades de sangue e especialmente o culto tribal, em primeira instância, um produto artificial da comunidade política (WEBER, 1991, p. 274)”. Assim, Weber traz um elemento extremamente inovador que é o fato que a consciência tribal é algo político e está atrelada a destinos políticos comuns e não, como geralmente é considerado, condicionada pela procedência dos membros do grupo; por traz do conceito de tribo e povo está, na visão de Weber, a ação política do grupo, logo, tribo e povo são comunidades políticas que agem nas demais formas da ação comunitária.

Em relação à ideia de nação, este conceito é sempre relacionado com o poder político. Weber discute este conceito de forma parecida com a noção de etnia, como crença no sentimento nacional e como forma de representação coletiva (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997). Diz Weber (1991, p. 275) “Os motivos reais de crença na existência de uma comunhão nacional e da ação comunitária que nesta se baseia são muito diversos” e que a comunidade de língua pode ser considerada a base desta comunhão bem como do Estado nacional. Mas, mesmo em situações onde há diferenças de língua, estas não constituem um obstáculo para o sentimento nacional. Assim o autor mostra a heterogeneidade deste sentimento: “os sentimentos de comunidade designados com o nome coletivo de 'nacional' não são nada unívocos, mas podem ser nutridos a partir de fontes muito diversas: diferenças na estruturação social e económica e na estrutura de dominação interna, com sua influência sobre os 'costumes', podem ter algum peso (WEBER, 1991, p. 277).

2.3.1.2 Os estudos de etnicidade: Fredrik Barth

O trabalho de Fredrik Barth, no final da década de 1960, contribuiu para a afirmação da perspectiva centrada na análise das situações de interação entre os grupos étnicos e dos processos sociais de construção da diferença, propiciando uma virada no olhar antropológico

da época que dava ênfase às características e conteúdos culturais. Esta perspectiva interacionista e situacionista, propõe uma outra ótica para analisar os fenômenos étnicos no pensamento antropológico: “a questão, a partir daí, não é mais estudar a maneira pela qual os traços culturais estão distribuídos, mas a maneira como a diversidade étnica é socialmente articulada e mantida (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997, p. 62)”. Assim, Barth aponta para uma mudança nas pesquisas sobre etnicidade a partir do deslocamento de foco da concepção de cultura para a constituição dos grupos étnicos, até então pouco explorada:

Haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, tomadas separadamente de todas as outras. Já que a “cultura” é apenas um meio para descrever o comportamento humano, seguir-se-ia que há grupos humanos, isto é, unidades étnicas que correspondem a cada cultura. As diferenças entre culturas, assim como suas fronteiras e vínculos históricos, receberam muita atenção; contudo, a constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras não foram examinadas de maneira tão sistemática (1997, p. 187-88).

O pensamento de Barth, entretanto, contribui com a crítica à forma de olhar para a cultura que durante muito tempo caracterizou, em termos gerais, a antropologia; ele observa como o isolamento social e geográfico tenham sido considerados fatores para a sustentação da diversidade cultural, consolidando a idéia de que as distinções étnicas dependem da falta de interação. Para ele, são as próprias interações que geram estas diferenças. Nas palavras do autor, “a interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos (BARTH, 1997, p. 188)”. Na obra “Os sistemas políticos da Alta Birmânia” de Edmund Leach, publicada em 1954, ele trata da população Kachin e Chan do Nordeste da Birmânia. Os Chan ocupam os vales ribeirinhos e cultivam arroz em campos irrigados, enquanto os Kachin ocupam as colinas e cultivam arroz de forma itinerante, por meio da técnica de derrubada e queima. A cultura do povo Chan é tida como mais sofisticada enquanto os Kachin eram considerados, na literatura, como “primitivos selvagens” (LEACH, 1996). A etnografia por ele produzida mostra que, compreender o pertencimento aos Kachin somente é possível a partir do contraste com a sociedade Chan; deste modo, mesmo o trabalho tendo como foco a organização política, Leach rompe com a tradição etnográfica segundo a qual para estudar um povo, o trabalho etnográfico deveria focar apenas os Kachin e ignorar os Chan, porém no trabalho dele sobre os Kachin, os Chan estão presentes e fazem parte de um

mesmo sistema social (POUTIGNAT, 1997).

Voltando para Barth (1997), ele afirma que no estudo dos grupos étnicos o foco de investigação é deslocado da história da constituição de tais grupos para a geração e manutenção das fronteiras entre os grupos étnicos. Na obra “Grupos étnicos e suas fronteiras” de 1969, o autor sintetiza e elabora algumas discussões que caracterizavam o debate da época, frisando que a história das formas culturais que os antropólogos têm o hábito de traçar, produz uma visão dos povos como separados e isolados, como se fossem ilhas. Esta representação limita a possibilidade de explicação da diversidade cultural, porque o esquema interpretativo em uso é fruto de um modelo de grupos étnicos como portadores de um conteúdo e uma forma preestabelecidos que nos impede de ver os grupos étnicos na sua realidade problemática. Portanto, os conceitos deveriam se adequar à realidade empírica, e Barth defende a necessidade de uma abordagem teórica e empírica combinada. Antes de introduzir o conceito de fronteira étnica no pensamento de Barth, é importante frisar que as próprias categorias de grupos étnicos “são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre pessoas (BARTH, 1997, p. 189)”. Neste sentido, as identidades étnicas categorizam os grupos em termos de auto-atribuição e categorizam os outros e, conforme expresso acima, organizam a interação entre estes grupos; logo, as características e diferenças culturais expressas são as consideradas relevantes e significativas pelos próprios atores, no lugar de ser a soma dos conteúdos objetivos das diferenças (BARTH, 1997). Para Barth, o que interessa é “a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange (1997, p. 195)”, portanto, as características culturais que demarcam a fronteira podem mudar e se transformar, mas o processo de dicotomização cultural entre os grupos continua sendo central para esta abordagem. De todo modo, a cultura continua tendo sua importância analítica, mesmo dando relevância aos processos de diferenciação e dicotomização, conforme observaremos na etnografia que será apresentada.

2.3.2 A perspectiva do contato interétnico: de Roberto Cardoso de Oliveira a João Pacheco de Oliveira

O estudo das relações entre índios e sociedade nacional no Brasil, a partir dos anos de 1960 e 1970, ganhou impulso com a teoria da fricção interétnica elaborada por Roberto Cardoso

de Oliveira. O modelo da fricção interétnica colocava ênfase na dimensão política das relações sociais e distanciava-se dos estudos de aculturação que caracterizavam a produção norte-americana da primeira metade do século XX (RAMOS, 2010). De fato, o modelo culturalista analisava o encontro entre culturas em termos de ganhos e perdas de traços culturais, deixando de lado o tema das transformações sociais originadas pelo contato e os aspectos conflituais e de desigualdade da realidade do próprio contato interétnico (RAMOS, 2010). As influências teóricas que levaram à elaboração dos estudos das relações interétnicas originaram-se na França com as obras de Roger Bastide, Georges Balandier e Claude Lévi-Strauss, na Inglaterra com o estrutural-funcionalismo e de autores latino-americanos como Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen e Pablo Casanova. Roberto Cardoso de Oliveira inseriu na etnologia brasileira alguns conceitos-chaves para a produção nesta área, especificamente, às noções de situação colonial, colonialismo interno e fricção interétnica.

2.3.2.1 O estudo das relações interétnicas no Brasil: as noções de colonialismo interno, fricção interétnica e situação colonial em Roberto Cardoso de Oliveira

O autor Roberto Cardoso de Oliveira foi de grande contribuição para a produção teórica tanto na sociologia quanto na antropologia, dando ênfase à relação entre grupos indígenas e sociedade nacional. Neste sentido, ele aponta para a necessidade de estudar os grupos indígenas como inseridos na sociedade nacional e também estudar as modalidades de interação entre sociedade nacional e grupos tribais, observando as diferentes formas de expansão e frentes econômicas da sociedade nacional, do litoral até o interior, não sendo esta uma realidade unívoca e homogênea. Mesmo assim, ele afirma que o etnólogo deve partir para uma análise da sociedade nacional como um todo, e não apenas de suas manifestações regionais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). Para a elaboração da noção de **colonialismo interno**, conceito útil para a análise das sociedades latino-americanas e apresentado na obra “A sociologia do Brasil Indígena” (1972), o autor brasileiro é inspirado por vários pensadores como o sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen, que caracteriza as “regiões subdesenvolvidas” da América Latina em termos de colônias internas aos próprios países e da argumentação do sociólogo sueco Gunnar Myrdall, que afirma haver réplica das estruturas de poder e de dependência dentro de cada país, o que mantém as desigualdades entre regiões, definindo como “colônias internas”.

Analogamente, o sociólogo mexicano Pablo Casanova desenvolve o conceito de colonialismo interno como uma categoria sociológica, sendo que as noções de colonialismo e a estrutura colonial são ambos fenômenos não apenas internacionais, mas sim, intranacionais; na visão deste, mesmo com as mudanças históricas da época colonial para pós-colonial do século XIX na América hispanófono, as dinâmicas de dominação e de exploração dos indígenas continuam tendo as características do período anterior; portanto, as modalidades do colonialismo interno permanecem mesmo após a independência política. As colocações dos autores citados contribuem para construir o entendimento do colonialismo interno como responsável pela desigualdade nos países da América Latina (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). Roberto Cardoso defende a necessidade de um estudo do colonialismo interno no Brasil que analise o sistema de poder e o processo de expansão intranacional que atingiu o Brasil Indígena, assim, ele acredita ser propício o empréstimo desta noção da sociologia do subdesenvolvimento para a etnologia, de modo a enriquecer os estudos sobre o contato interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972).

Ainda, o autor afirma que na investigação sobre relações interétnicas é preciso dar a mesma atenção tanto para a análise das sociedades indígenas quanto para a da sociedade nacional, indo além da mera descrição da situação de contato, mas tentando explicar esta última (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). A noção de **fricção interétnica** proposta pelo autor é útil para a análise das situações de contato interétnico e, tanto ela quanto a de colonialismo interno, constituem uma superação do paradigma culturalista, inadequado à explicação das situações de contato, configurando-se como um instrumental inovador e “rejeitando ainda a análise tradicional das classes sociais, por não ser ela suficientemente sensível a apreensão dos fenômenos inerentes a sociedades plurais²⁴ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 83)”. Deste modo, a sociedade nacional em interação com sociedade indígena pode ser tomada como um amplo sistema interétnico, que se reproduz nos níveis locais e regionais, que possuem suas particularidades e peculiaridades do contato interétnico. A sociologia do Brasil indígena teria o papel de analisar criticamente os aspectos sociológicos do contato interétnico e considerar as diferentes modalidades de relacionamento entre a sociedades nacional e indígena, projeto concretizado no estudo comparativo das áreas de fricção interétnica liderado pelo autor. A partir disso, “em lugar de restringir-se ao `estudo de áreas de fricção interétnica`, `tomadas como

24 Sob inspiração de Pablo Casanova, o autor entende por sociedades plurais as caracterizadas por segmentos étnicos e apropriada ao estudo do contato entre sociedades indígena e nacional no Brasil.

totalidades sincréticas e concretas´ e `tendo nelas próprias a sua universalidade e a sua particularidade, sua necessidade e sua contingência´, o etnólogo é estimulado a se orientar para o exame da sociedade nacional vista como um todo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 81)”. Para Roberto Cardoso, isto permite “tratar as relações interétnicas em escala nacional, como um objeto dotado de alto grau de univocidade. A unidade do objeto (e por suposto da investigação) está no modo unívoco em que a sociedade (e o Estado) atua junto à população indígena (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 12)”. Aprofundando a formulação teórica da fricção interétnica, Roberto Cardoso de Oliveira considera as relações entre povos de etnias distintas em situação de contato como elementos de um sistema interétnico e afirma que o estudo do contato interétnico deve focar o processo de mudança (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). As relações deste sistema intercultural são consideradas a unidade de investigação e são vistas enquanto relações de fricção interétnica, isto é, os sistemas societários em interação podem ser analisados por meio da noção de fricção interétnica. Segundo o autor, esta noção tem o mérito de enfatizar a característica fundamental da situação de contato, a de se tratar de “relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação as outras, isto é que a existência de uma tende a negar a de outra (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 79)”, a exemplo disso ele cita o efeito de destruição dos povos indígenas causado pelas frentes de expansão nacional sobre os territórios indígenas.

Para a elaboração da teoria da fricção interétnica, Roberto Cardoso move-se a partir da crítica à orientação da aculturação, no contexto onde a produção da época sobre o contato era permeada por esta perspectiva. Na obra “O Índio e o Mundo dos Brancos” publicada em 1964, o autor expõe a existência de três tradições de investigação dos fenômenos das relações entre culturas diferentes, a britânica dos *social change studies* e a norte-americana dos *acculturation studies*, a dos “estudos de situação” realizados pelos etno-sociólogos africanistas franceses. As pesquisas de contato com foco no fenômeno aculturativo revelam esquemas teóricos que sublinham os aspectos culturais em detrimento dos sociológicos, sendo que o cerne da abordagem culturalista encontrava-se na cultura e não na sociedade. A crítica do autor é em relação à necessidade de incorporar nos sistemas interpretativos culturalistas alguns aspectos sociológicos da conjunção intercultural, nas palavras dele, nestes estudos “o processo de aculturação é desmembrado em complexos de relações entre *Traços Culturais* e não entre entidades sociais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 39)”. Portanto, o ponto de vista culturalista não permite uma compreensão profunda das estruturas do contato interétnico;

segundo Cardoso de Oliveira a influência norte-americana no Brasil foi mais relevante do que as outras tradições citadas e os sociólogos, com os estudos de relações raciais, tem contribuído significativamente para a superação das teorias de aculturação. Assim, os trabalhos de cunho sociológico sobre as relações inter-raciais entre negros e brancos concorreram para o avanço das formulações teóricas do contato interétnico no Brasil, referindo-se as obras de Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo, Luiz Aguiar Costa Pinto, Fernando Henrique Cardoso e Otávio Pinto (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964). E ainda, os etnólogos brasileiros como Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro, também críticos dos modelos aculturativos considerados insuficientes para a explicação completa dos fenômenos de aculturação, colaboraram realizando pesquisas empíricas²⁵ com este objetivo. Conforme Cardoso de Oliveira (1964), estes autores e outros como Baldus, Nimuendaju e Schaden, não estavam preocupados com a mera descrição das culturas indígenas, pois tinham interesse em compreender as dinâmicas do processo de mudança cultural. Logo, a ênfase colocada na cultura é substituída pelo interesse com o destino dos povos indígenas e com os efeitos decorrentes da interação intercultural, ou seja, além da produção das etnografias sobre os povos haveria um cuidado com a generalização sobre os fenômenos culturais. Neste sentido, os estudos da época sobre o processo de integração e assimilação, o processo de ocupação dos territórios indígenas, a urbanização indígena etc., manifestam a preocupação com a sobrevivência dos povos indígenas e seu futuro como característica peculiar da etnologia brasileira.

Como já introduzido, segundo Roberto Cardoso de Oliveira a característica fundamental da situação de contato contida na noção de fricção interétnica é que as sociedades tribal e nacional mantém uma relação de oposição, tanto histórica quanto estrutural, sendo estas entidades contraditórias por definição, ou seja, elas negam uma a existência da outra (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964). Elas são consideradas sociedades em oposição, conforme enunciado pelo autor francês Georges Balandier, isso permite “penetrar na dimensão política da situação de contato a fim de descrever e analisar a estrutura de poder subjacente (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 48)”. Deste modo, o autor acata a contribuição do sociólogo Balandier para a construção de uma teoria do contato por ele explicitada na obra “*Sociologie Actuelle de L’Afrique Noire*”²⁶. A formulação deste, não coloca o acento apenas nos atritos raciais e entre

25 O autor cita a este propósito as seguintes obras: GALVÃO, Eduardo; Estudos sobre a Aculturação dos Grupos Indígenas do Brasil, *Revista de Antropologia*, v. 1, São Paulo, jun. 1975 e RIBEIRO, Darcy; Linguas e Culturas Indígenas do Brasil, *Educação e Ciências Sociais*, n. 6, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, Rio de Janeiro, 1957.

26 BALANDIER, Georges; *Sociologie Actuelle de L’Afrique Noire: Dynamique des Changements Sociaux em*

civilização, mas nas condições específicas que os determinam, a chamada **situação de contato** ou **situação colonial**. A noção de situação de contato, preciosa para a elaboração da teoria da fricção interétnica, nos permite enxergar aspectos como as dinâmicas de sujeição-dominação, a desigualdade social e política. Esta contribuição sociológica em olhar o sistema de relações interétnicas permitia não tratar a “situação de contato como um *sistema de elementos* determinado pela conjunção intercultural, o que se propunha era estudar o sistema de relações, a sujeição e a dominância dos grupos envolvidos, sua interdependência e as instituições indígenas e nacionais (sobretudo estas últimas) em operação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 17)”. O estudo do sistema de relações interétnicas sob o olhar de uma sociologia da alteridade cultural inspirada em Balandier, permite estudar a situação colonial como uma totalidade de grupos relacionados em condição de dominação e submissão, historicamente determinada, onde conflitos sociais e contradições estruturais fazem parte destas totalidades societárias em inter-relação, que são vistas em termos de processos dinâmicos de mudança (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964). Nas áreas de fricção interétnica, a observação das dinâmicas do colonialismo interno nas situações de contato permite apreender as relações de trabalho e de poder, os conflitos e as articulações entre classes e etnias. A conceituação de Balandier permitiu penetrar na dimensão política e conflitiva da situação de contato colocando no centro da análise as estruturas de poder subjacentes (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964).

2.3.2.2 A contribuição de João Pacheco de Oliveira para os estudos do contato interétnico

A abordagem da teoria do contato interétnico, dentro da antropologia histórica, surgiu no campo das relações interétnicas, a partir da elaboração de Roberto Cardoso, sendo que, em época mais recente, a teorização de João Pacheco de Oliveira desenvolveu uma nova formulação da teoria do contato (RAMOS, 2010). De acordo com Alcida Rita Ramos (2010), a matriz da fricção interétnica gerou frutíferas pesquisas até os dias atuais sobre uma grande variedade de campos interétnicos quais: afirmação étnica, territorialização, ambientalismo, cristianização, desenvolvimento, etnicidade, indigenismo como ideologia nacional, saúde e, ainda pouco explorado, índios urbanos. Uma produção preocupada com o tema das relações interétnicas, do Estado e sua política. Como já colocado, na década de 60 o novo esquema

Afrique Central. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

analítico das relações entre populações indígenas e Estado nacional inaugura uma primeira antropologia política no Brasil, ainda muito marcada por uma noção de política sinónimo do aparato colonial, perspectiva que deu mais ênfase ao estudo do Estado e sua política indigenista do que ao estudo das sociedades indígenas; ou melhor, esta antropologia tinha interesse predominante “não nas formas nativas de organização política (...) mas nas formas e efeitos da relação colonial, ou seja, nas *transformações* das formas de organização social e política nativa e, por extensão, na *política indigenista* propriamente dita (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012, p. 15)”. A partir do final da década de 80, a crítica feita pelos autores João Pacheco de Oliveira e Antonio Carlos de Souza Lima aos estudos dos povos indígenas na relação com o Estado brasileiro e de sua política indigenista, contribuiu para uma virada nos estudos de etnicidade: as formulações dos autores tentaram recolocar o foco na política indígena e não apenas nas relações de dominação, em um contexto em que se assistia a um “deslocamento da análise dos próprios grupos indígenas para a agência colonial (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012, p. 20).” Assim, a abordagem da antropologia histórica se situa na convergência entre a antropologia política e os estudos de etnicidade na perspectiva processualista (OLIVEIRA, 2004); esta abordagem busca compreender os grupos étnicos e suas relações não pelas características culturais, visão essencialista, mas pelas dinâmicas situacionais de interação e pelos processos de geração e manutenção da diferença, com ênfase portanto na produção social da diferença (BARTH, 1997).

Ao debater a noção de fricção interétnica, João Pacheco de Oliveira (1988) detecta a influência das formulações de Barth no pensamento de Cardoso de Oliveira, o foco de análise é deslocado dos aspectos culturais, como na abordagem culturalista, para as relações sociais, transferindo “a ênfase dos grupos étnicos enquanto ‘unidades portadoras de cultura’ (‘culture-bearing units’) para a sua existência e eficácia social como ‘tipos organizacionais’ (‘organizational types’) (OLIVEIRA, 1988, p. 45)”. Logo, a concepção de grupo étnico como fruto da condição de interação que envolve dinâmicas de conflito e interdependência é partilhada pelos autores, porém Pacheco de Oliveira afirma que Barth traz uma ideia menos restritiva de integração, enquanto Cardoso de Oliveira elege um esquema analítico mais rígido no qual uma modalidade de contato particular, as frentes de expansão nacional, é escolhida para pensar todas as outras modalidades, limitando assim a aplicabilidade analítica da teoria da fricção interétnica (OLIVEIRA, 1988). Outro aspecto que João Pacheco de Oliveira destaca em relação à teoria da fricção interétnica, é o fato que esta considera o processo continuado de

interação entre a sociedade indígena e nacional, portanto ela não parte do pressuposto que a condição indígena seja transitória, desvinculando-se assim da idéia de extinção e da previsão taxativa do desaparecimento indígena. Mesmo assim, ele partilha com os estudos da aculturação a ênfase nas idéias de integração e assimilação. Além disso, Pacheco de Oliveira sugere que a idéia de fricção interétnica com seus sub-sistemas antagônicos, o indígena e o nacional, propõe uma visão do conflito que não é necessariamente negativa e disfuncional, mas é algo mais parecido com um desajuste provisório que pode ser reparado e que possa concorrer para o dinamismo do sistema interétnico, sistema caracterizado pela existência de entidades contraditórias (OLIVEIRA, 1988).

A elaboração teórica de Joao Pacheco de Oliveira propõe uma redefinição do objeto que passa da identidade étnica para a diversidade e multiplicidade das situações de contato em termos de composição, escala, interdependência e conflito, para isso, ele se apoia na teorização de Roberto Cardoso ao apropriar-se da concepção teórica de Balandier (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012). Ao fazer isso, o autor move-se para o campo da antropologia política, assim, absorve o conceito de **agência de contato** desenvolvida por Fortes para descrever e analisar a atuação da administração colonial e das missões, com seus papéis e características sociais. Fortes afirma a importância de realizar etnografias das agências de contato, tão importante quanto o estudo da cultura tribal (OLIVEIRA, 1988). Na heterogeneidade de atuação dos agentes de contato encontram-se também mediadores nativos, figuras em aproximação com o universo do colonizador, cujo absorvimento de costumes e crenças dos colonizadores variava segundo posição social, papel ritual etc., do próprio *broker* ou mediador (OLIVEIRA, 1988).

João Pacheco na obra “O nosso governo: Os Ticuna e o regime Tutelar” (1988) também filia-se teoricamente à antropologia política processualista dos anos de 1960, afirmando a necessidade de uma ruptura teórica profunda que abandone o modelo naturalizado de sociedade, avançando para a redefinição da natureza das unidades sociais. A este propósito ele cita o questionamento à naturalização da sociedade desenvolvido por Gluckman em obras da década de 40 redescobertas nos anos de 1960: a indagação é em relação ao fato de que as unidades sociais são consideradas unidades homogêneas e fechadas, nas quais os membros partilham automaticamente seus valores sociais (OLIVEIRA, 1988). A etnografia demonstra a “complexa rede de interações sociais, cuja explicação requer a referência às relações interétnicas e a pessoas e instituições cujos interesses e valores são determinados de fora da comunidade local (o aparato da administração colonial, a ação missionária, as empresas

econômicas e as determinações do mercado internacional) (OLIVEIRA, 1988. p. 38)”. Para Gluckman não se trata de fenômenos extra-locais, “os acontecimentos e atores sociais presentes em uma comunidade não constituem um universo autoexplicável, se as significações ali geradas necessariamente extravasam o nível local e requerem o apelo a outros agentes e costumes (OLIVEIRA, 1988, p. 38)”. Ele não pensa o contato como elemento desintegrador, mas como elemento ordenador, componente constitutivo da própria organização social. Logo, os agentes de contato são parte da comunidade e esta não pressupõe limites espaciais ou ser uma unidade em termos culturais, pressupõe sim a partilha de padrões de interação e de comportamento (OLIVEIRA, 1988). Portanto, eles são parte do mesmo campo social, diferentemente do pensamento culturalista que considerava por um lado as tribos tradicionais e por outro os modernos europeizados, como se vivessem em dois tempos históricos distintos; Gluckman considera todos parte de único e mesmo campo social, noção que permite apanhar melhor as relações e interconexões entre indivíduos e grupos sociais. Além disso, Gluckman ressalta o caráter histórico da investigação antropológica, do momento que o próprio objeto de pesquisa é histórico e o apreender a dimensão histórica dos processos observados aumenta nossa capacidade de compreensão e generalização possível (OLIVEIRA, 1988).

E ainda, inspirando-se em Bailey, João Pacheco trabalha a noção de **encapsulamento** para analisar as comunidades indígenas como encapsuladas em outras estruturas como os Estados nacionais ou a sociedade. Para Bailey a análise da estrutura política das comunidades indígenas deve ser feita dentro do meio ambiente social e histórico onde são contidas, consideradas uma variável dependente desta estrutura maior, cujas mudanças ao nível da estrutura maior tem repercussões na política local e nas aldeias (OLIVEIRA, 1988). Devido as dificuldades de operacionalização desta noção, Bailey propõe o uso do conceito de **arena** como sinônimo de **campo político** de disputa e de conflito, a partir de uma concepção da política vista como atividade. João Pacheco detecta a analogia com o pensamento de Leach e Barth que colocam o foco na dimensão individual das escolhas e ações realizadas pelos indivíduos como definitórias da configuração do campo. Enquanto Leach define os parâmetros culturais, ou seja, os modelos nativos dentro dos quais os sujeitos fazem suas escolhas, Barth e Bailey focam os aspectos sociológicos e não culturais, as condições sociais de realização das escolhas. Para João Pacheco esta ausência da cosmovisão e da teoria nativa na elaboração de Bailey é um ponto fraco pois delinea um indivíduo genérico que não se adapta à compreensão de povos de diferentes tradições, assim “a análise de campo se descaracteriza inteiramente, transmutando-

se de um estudo de interação e conflito em descrição monocórdica de um processo unidirecional, o que anula a realidade política e cultural dos grupos dominados (OLIVEIRA, 1988, p. 53)”. Pacheco de Oliveira, além da crítica a invisibilização dos fatores culturais na análise, critica a passividade das comunidades nativas e o determinismo do esquema de Bailey. Já outro autor, Salisbury, afirma a existência de autonomia do nível local em relação ao Estado, mesmo permanecendo com o esquema das comunidades locais incorporadas na esfera maior do Estado (OLIVEIRA, 1988). Então, o conceito de encapsulamento tem o limite de reduzir o espaço das reinterpretções nativas e das resistências, além disso, ele é pouco próximo à realidade factual na qual há várias agências de contato, e não apenas uma, e estas também interagem umas com as outras, complexificando assim o quadro e tornando insuficiente e restritiva a proposta de Bailey (OLIVEIRA, 1988). Deste modo, para João Pacheco há a necessidade de um conceito que possa,

abranger a pluralidade de atores envolvidos, resgatando as formas de organização, valores, ideologias de cada um; buscando apreender os padrões concretos de interação existentes entre eles, destacando igualmente as manipulações e estratégias de ação colocadas em prática por cada ator; captar as significações que cada ator atribui a estes padrões bem como o modo pelo qual ele os codifica e sistematiza, integrando a ambos assim no seu quadro referencial primário (OLIVEIRA; 1988, p. 54).

De acordo com Rodrigo Grunewald, se a noção de indianidade generaliza “o conjunto dos índios sob *regime tutelar* no Nordeste, pelos viés do encapsulamento, acaba por respaldar muito bem a perspectiva mais macroscópica das análises, enquanto os processos políticos localizados ligados com as histórias particulares destes povos poderiam se pronunciar como casos exemplares da riqueza do objeto índios do Nordeste (GRÜNEWALD, 2004, p. 8)”. Apesar das várias críticas feitas aos autores por João Pacheco, ele guarda a idéia de que as mudanças sociais são relacionadas a uma estrutura maior de poder, por exemplo a administração colonial ou o Estado nacional, que pode contribuir para gerar processos de mudança social (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012). João Pacheco retém de Bailey a noção de campo, concepção metodológica e instrumental para o trabalho etnográfico com foco na política concebida como atividade e não como estrutura política. O conceito de campo e a análise situacional são assim um instrumental construtivista para considerar relações e valores dos grupos a partir da observação do comportamento dos grupos sociais e indivíduos, rompendo assim o modelo de naturalização da sociedade (OLIVEIRA, 1988).

Em relação aos estudos de situação, a perspectiva processualista de Gluckman vê a

situação social como constituída por três elementos: os atores sociais; as ações e comportamentos destes; a situação social situada em um determinado momento histórico. João Pacheco se inspira em Gluckman e na noção de **situação social** vista como “repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos. (...) o levantamento desses elementos remete a contextos de interação e formas de inter-relação, o relato da situação ganha densidade, conduzindo progressivamente à indicação de padrões de interdependência entre as personagens (OLIVEIRA, 1988, p. 55)”. Dessa maneira, a etnicidade não é algo substancial e dado *a priori*, mas algo produzido pela interdependência e cooperação entre atores; a coesão de um grupo étnico não é irredutível ou absoluta, ela é uma “consequência das relações de interdependência que se atualizam em um dado contexto histórico e cultural específico (OLIVEIRA, 1988, p. 56)”, e ainda, o equilíbrio e o caráter integrado das relações sociais não seria um pressuposto “mas uma *resultante* da existência de *alguma organização de uma situação* (OLIVEIRA, 1988, p. 56)”. Deste modo, o conceito analítico de situação social na perspectiva de Gluckman abre para a análise histórica e permite captar os padrões de interdependência, sendo assim um instrumento útil para a investigação da mudança social. Gluckman também elabora a noção de **situação histórica**, onde desmonta a neutralidade da situação social, para incluir o fator da intencionalidade ligado aos interesses e ideologias dos atores sociais, esta noção não é referente a eventos isolados no espaço e no tempo, mas indica padrões de distribuição de poder entre os demais atores sociais detectados a partir da análise histórica. Esta noção seria uma abstração analítica que combina a análise situacional, na noção de situação social com sua ênfase na interdependência, junto à noção de campo, para captar fontes e canais do conflito (OLIVEIRA, 1988).

Por fim, o contato interétnico é visto por João Pacheco na mesma linha de Gluckman, como uma situação, ou seja, um conjunto de relações entre atores sociais pertencentes a grupos étnicos diversos. Mais uma vez, há convergência com o pensamento de Barth, o qual não adere ao esquema tradicional que vê as unidades culturais como internamente organizadas e, depois, em relação entre elas; pelo contrário, é o contato interétnico o elemento constitutivo que preside a organização interna dos grupos e o estabelecimento da identidade étnica (OLIVEIRA, 1988). Desta forma, a proposição da antropologia política do contato interétnico de João Pacheco de Oliveira, sustenta-se nos três conceitos interligados de Gluckman, o de situação social, campo e situação histórica; desta abordagem resulta a análise da interação entre indígenas e brancos, a análise da relação entre os grupos indígenas e o aparato colonial e órgãos governamentais e

uma sociologia da política indigenista que indaga a ação do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas e suas políticas (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012). Como Rodrigo Grünewald (2004) tem observado, Roberto Cardoso contribui para formar o pensamento objetivista que considera os índios diante das frentes de expansão nacional, em suas condições sócio-históricas²⁷, e a obra de Pacheco de Oliveira (1988), como foi aqui explanado, dá centralidade às intencionalidades dos atores sociais e mostra as clivagens existentes entre os grupos étnicos no interior dos próprios grupos, no que concerne as disputas por interesses ou acesso a recursos, a política de alianças situacionais internas aos grupos indígenas estudados. Se o grupo étnico não é dado por um conjunto de conteúdos culturais atribuídos aos membros do grupo, como queria a “antropologia culturalista”, mas também não é pensável apenas em termos contrastivos com a sociedade envolvente, como se houvesse um vazio cultural, como acontece na perspectiva da “fricção interétnica”, ela permanece como elemento analítico, sendo categoria organizacional, identificatória e interacional (ARRUTI, 2006). Esta permanece, porém, deixa de ser entendida como algo definitório e explicativo dos grupos por si mesma, isto é, não mais uma constante, mas passa a ser vista como uma variável, que é por sua vez explicada pelas próprias dinâmicas que diferenciam e demarcam os grupos étnicos (ARRUTI, 2002).

O foco da perspectiva dos estudos do contato interétnico na sociedade nacional foi objeto de críticas, ao ponto de ser considerada por alguns uma sociologia do contato interétnico, principalmente, alegando assumir a ótica do Estado nacional, sem indagar o contato do ponto de vista indígena, subordinando assim este ponto de vista à visão dominante (RAMOS, 2010). Em outras palavras, enfatizando a relação entre povos indígenas e Estado nacional, não é indagado o momento anterior, ou seja, os processos simbólicos e sociais de construção das diferenças (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012). De todo o modo, o olhar acadêmico forjado para o estudo dos povos indígenas no Nordeste na etnologia brasileira, tem o mérito de dar visibilidade, dentro da disciplina e não apenas, à etnologia dos índios do Nordeste com sua considerável produção e a estes sujeitos políticos atuantes e mobilizados em prol de seus direitos. Considerando a diversidade da produção dos estudos indígenas mais recentes no Nordeste e a grande variedade dos temas enfrentados, podemos afirmar que todos eles são movidos a partir das concepções do processo de etnogênese, das dinâmicas de territorialização

27 Refere-se à suas condições de perseguição e marginalização social, de exploração e assimetria nas relações econômicas.

e da noção de território, das discussões sobre etnicidade e processos identitários, cultura e política, etnicização da política e faccionalismo político como caracterizador dos processos sociais indígenas. Nos estudos mais recentes, podemos observar o surgimento de novos temas de pesquisa como saúde e educação escolar indígena, etnodesenvolvimento, associativismo indígena, movimento indígena, museus comunitários indígenas, entre outras temáticas.

3 TERRITÓRIO, IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE TRUKÁ



Fonte: Acervo fotográfico do Cimi/NE.

3 TERRITÓRIO, IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE TRUKÁ

“Foi a Casa da Torre dos Garcia D'Avila

que massacrrou nossos avós,

quem comprava gado deles

levava de brinde um casal de índio daqui da ilha...”

(Cacique Neguinho Truká, Encontro de Jovens Indígenas de Pernambuco, 2015)

3.1 O povo Truká e o território: uma história de resistência

A partir do século XVII, o crescimento da economia colonial proporcionou a expansão do povoamento para o sertão, ocupando prioritariamente regiões favoráveis em termos geográficos e de recursos. Por tal razão, o rio São Francisco foi um dos eixos da expansão da pecuária na região Nordeste, devido à presença desta via de conexão fluvial, de portos e à possibilidade do abastecimento hídrico em uma região semi-árida (PUNTONI, 2002). A criação de gado, unida à implantação do que foi chamada de “civilização do couro”, tem delineado historicamente o universo de violência que contextualiza a presença indígena na região e tem configurado as formas locais de exercício do poder, contexto que o cacique Neguinho Truká condensou na frase sobre a memória da violência, na epígrafe deste capítulo. Durante os séculos XVII e XVIII a invasão dos territórios étnicos torna-se capilar e contundente, sendo todavia acompanhada por uma série de conflitos, levantes e movimentos de resistência denominados pela historiografia de Guerra dos Bárbaros.

A antropóloga Mércia Batista na sua Dissertação de Mestrado (1992) e na Tese de Doutorado (2005a) buscou apresentar o processo de penetração colonial no rio São Francisco, que iniciou em 1573, a partir de fontes como escritos de viajantes, cronistas e missionários jesuítas, capuchinhos, carmelitas e franciscanos que frequentaram o submédio São Francisco²⁸.

²⁸ A bacia hidrográfica do rio São Francisco é subdividida em quatro regiões hidrográficas: o alto São Francisco – da nascente até a cidade de Pirapora/MG – o médio São Francisco – de Pirapora até a cidade de

As informações sobre os núcleos populacionais no Vale do São Francisco e no chamado Sertão da Bahia são escassas e incompletas enquanto os dados sobre a criação dos currais, a história da família dos Garcia D'Ávila ou os conflitos entre missionários e curraleiros são mais sistemáticas (BATISTA, 1992).

Na metade do século XVII, segundo momento de penetração que se caracterizou por ser mais massiva se comparado com o primeiro, após a expulsão dos holandeses, o trecho do rio que interessa estava já povoado pelas fazendas de gado em ambas as margens (BATISTA, 1992); por esta base, lugar próprio para a criação de rebanhos, as boiadas e curraleiros saídos do interior da Bahia, prosseguiram suas trilhas para as terras mais ao norte, até chegar aos atuais Piauí e Maranhão. Segundo Batista (1992, 2005a) há notícias da existência de vários aldeamentos indígenas no submédio São Francisco localizados nas Ilha de Sorobabé, Ilha do Aracapé, Ilha do Acará, Ilha do Cavalo, Ilha das Vacas, Ilha do Pambu e em Rodelas; a população dos aldeamentos neste trecho do rio é denominada genericamente Tapuia-Cariri²⁹. Os conflitos entre religiosos e curraleiros arrendatários da Casa da Torre, interessados em terras para o gado e mão de obra do contingente populacional indígena, se intensificaram e levaram até a expulsão dos padres de algumas missões, como no caso do episódio da Missão de Rodelas, cuja permanência foi regularizada com os Alvarás Régios mas sem por isso extinguir o clima de tensão e disputa (BATISTA, 1992). Já desde este primeiro momento da história dos aldeamentos, podemos perceber o nexos existente entre os ditos povos rodeleiros (BATISTA, 1992; 2005a), no caso, os atuais povos localizados no mesmo trecho do rio e ligados por laços históricos, de parentesco, rituais e políticos: Tuxá, Truká, Tumbalalá e Tuxí, estes últimos, estão atualmente em processo de reivindicação de sua identidade étnica.

Quando tentamos apreender a história do aldeamento localizado na Ilha da Assunção, território ao qual estão vinculadas as reivindicações fundiárias e étnicas dos Truká, nos deparamos com uma nota de imprecisão em relação à sua localização e fundação nas fontes

Remanso/BA – o submédio São Francisco – de Remanso até Paulo Afonso/BA e por fim, o baixo São Francisco – de Paulo Afonso até a foz do rio (Cf. Projeto Brasil das Águas, disponível em: <<http://brasildasaguas.com.br/educacional/regioes-hidrograficas/regiao-hidrografica-do-sao-francisco/>>, acesso em: nov. 2016).

²⁹ Tapuia é uma designação utilizada em oposição a Tupi, indica diversos povos pertencentes ao tronco linguístico Macro-Gê, geralmente localizados no sertão, em oposição aos povos pertencentes ao tronco Tupi, moradores da faixa litoral, embora no século XVII tem notícias de Tupi no médio São Francisco (GALINDO, 2004). Outra classificação encontrada é Cariri, nação a qual pertenciam presumivelmente as aldeias existentes no rio São Francisco. Segundo Andrade (2011) a área habitada por eles ia do recôncavo baiano até São Luís do Maranhão, excluindo a faixa litoral, mas essa categoria agrupava povos sociologicamente e linguisticamente diferentes.

históricas. A partir de registros dos Capuchinhos Franceses, parece plausível que a fundação do aldeamento aconteceu em 1677, na Ilha do Pambu que já se encontrava habitada pelos índios (BATISTA, 2005a). Batista (1992, 2005a) relata que a ordem religiosa dos Carmelitas repassou as missões para a ordem dos Capuchinhos franceses em 1701 e encontra-se referência à fundação do aldeamento na Ilha do Pambu. Os relatos seguintes apontam para a existência das aldeias de Pambu e da Assunção no século XVIII, que foram reunidas em uma única aldeia, que passou a ser referenciada nas fontes históricas como Aldeia da Assunção, do momento em que este tipo de reuniões³⁰ e remanejamentos eram comuns na gestão das missões do sertão.

Segundo Batista (1992, 2005a), até meados do século XIX a manutenção do aldeamento da Assunção pode ser explicada pela diminuição da pressão sobre as terras, condição que muda a partir da segunda metade de 1800, período no qual começam a aparecer várias queixas por parte dos moradores que denunciam a expropriação das terras do aldeamento. A partir deste momento, os registros das acusações são contínuos e indicam uma situação de violenta perseguição sofrida pelos indígenas, que recorrem às autoridades administrativas pedindo intervenção. Deste modo Batista (1992) afirma que, pelos registros encontrados, o primeiro movimento oficial para o reconhecimento empreendido pelos Truká se deu na segunda metade da década de 40, com a tentativa de acionar a Diretoria de Índios, criada em 1846 e extinta em 1872, diante das contínuas invasões de seu território. Os conflitos entre os moradores indígenas da ilha e os poderosos locais, interessados nas terras da ilha, são crônicos durante todo o século XIX, com atos de expropriação territorial de parte da ilha praticados pela Câmara Municipal de Cabrobó e arrendamento da ilha para posseiros, ficando os índios dependentes da vontade destes para manter suas atividades de subsistência, quais plantio e criação; em grandes linhas, neste mesmo período a extinção formal dos aldeamentos por parte do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas em 1872, fez com que as aldeias ainda existentes no Vale do São Francisco “desaparecessem”, é o caso dos aldeamentos localizados na Comarca da Boa Vista como o aldeamento da Assunção e o aldeamento de Santa Maria, este último localizado em três ilhas no rio São Francisco, e também, o aldeamento de Brejo dos Padres na Comarca de Tacaratu (BATISTA, 1992; ARRUTI, 1995). Mas no caso da Ilha da Assunção, a usurpação completa do território se deu na virada do século XIX para o século XX por ato de venda³¹ da

30 A política de reunião dos aldeamentos visou principalmente liberar terras para o mercado de terras e, ao mesmo tempo, promovia o processo de homogeneização social, incentivando a suposta assimilação das populações indígenas.

31 A escritura de compra e venda foi lavrada no cartório da Comarca de Belém do São Francisco baseada na alegação do Bispo de Pesqueira de que, se a ilha pertencia à santa, ela seria patrimônio da igreja, cujo

ilha pelo Bispo de Pesqueira, de acordo com a memória Truká sob alegação de doação verbal da ilha para a igreja católica, ou seja, do pertencimento da ilha à santa, Nossa Senhora Rainha dos Anjos, cultuada pelos indígenas (BATISTA, 1992; 2005a). A partir dos registros documentais, Batista (2005a) afirma que a Diocese alega ter recebido a doação da ilha pelos índios, por volta de 1911 ou 1912, e a venda para os posseiros foi efetuada pelo Bispo em 1920. Na década de 20, o SPI tenta intervir nesta situação verificando os títulos de propriedade da ilha para atestar sua legalidade e instaura uma ação judicial que pede a anulação do ato de venda e a reintegração de posse, sem por isso determinar alguma assistência aos indígenas. A partir deste momento, então, inicia uma relação dos Truká com os “proprietários”, compradores da ilha que em um primeiro momento não muda de forma considerável o tipo de ocupação mantida pelos indígenas, entretanto, implica no pagamento da dita “renda” relacionada à criação do rebanho nas áreas de cercado. Segundo Batista (1992) o pagamento do foro neste período era percebido como um valor pago para o uso do patrimônio da Santa, mais do que entendido como direito de propriedade de particulares, situação que se alterará em tempo breve. De fato, na década de 1940, após o processo de sucessão do Coronel Dom João a terra foi dividida entre diversos proprietários e a relação começou a mudar impondo-se aos indígenas pagamentos inaceitáveis e atos de destruição de suas roças pelos rebanhos dos posseiros; soma-se, a partir deste momento, a ocupação por parte das várias firmas estatais que adquiriram terras ignorando a ação impetrada pelo SPI: a Companhia de Revenda e Colonização (CRC), depois a Companhia de Mudas e Sementes Seleccionadas (Semempe), por último, o Departamento de Produção Vegetal (DPV), situações estas, que originam uma realidade de conflitos, cobranças e expulsões da Ilha.

Como já vimos no primeiro capítulo, as mobilizações políticas indígenas manifestam-se como vinculadas as questões fundiárias e impulsionadas pela defesa dos territórios, geralmente objetos de ameaças externas. Neste momento da história Truká, as disputas pelo território acirraram-se e a reação do grupo levou ao enfrentamento dos posseiros, passando, simultaneamente a assumir uma identidade coletiva enquanto grupo étnico: a reconstrução da história de uma aldeia que já existiu naquele trecho do rio, o acionamento do sentimento de descendência dos antigos índios “brabios”, levaram a uma busca por uma ação coletiva com intuito de garantir o direito do grupo sobre o território habitado por seus antepassados (BATISTA, 1992). A figura de Acilon Ciriaco da Luz, membro de uma família antiga natural

representante legal terreno seria, por consequência, o próprio bispo (PETI, 1993).

da ilha da Assunção, detém um papel importante neste processo de enfrentamento a expulsão da comunidade de seu território e de reorganização do grupo em volta, principalmente, do elemento da tradição (BATISTA, 1992). A atuação de Acilon no levantamento da aldeia o destaca por ser uma liderança que adquire capacidades ligadas ao universo religioso³², sendo ele escolhido pelos encantos dos antigos capitães da aldeia (alguns afirmam ser o encanto do Capitão Bernardino, o primeiro Mayoral³³ da aldeia, e a maioria diz ser o Capitão João Duardo, sobrinho e afiliado de Bernardino, outros ainda, afirmam que ele via ambos) (BATISTA, 1992, 2005a); nesta relação privilegiada com os encantados, ele recebeu dos antepassados revelações contadas pelo espírito do ancestral indígena que o escolheu, e enunciava a história da existência da aldeia para a comunidade. Assim, Acilon Ciriaco ativa espaços rituais de comunicação entre os encantos e o grupo, atualizando a relação com os antepassados encantados. Para Reesink (1995, p. 378), o acionamento do ritual indígena conseguiria promover a união e capacidade de se perpetuar do grupo, isto é, celebraria a história e memória grupal em sua relação dos participantes, no presente, com o passado representado pelos encantos, garantindo a reprodução do grupo para o futuro. Nos registros etnográficos recolhidos por Batista (1992, 2005a) se destaca a capacidade de Acilon de “tirar toantes” durante a realização do Toré e aglomerar pessoas em volta destes acontecimentos. Então, Acilon, guiado pelos encantos, é instruído sobre as ações a serem executadas para proporcionar o descobrimento e reconhecimento da aldeia (CARVALHO, 1994). Ao mesmo tempo, outras pessoas próximas dele como Antonio Cirilo e Antonio Bingô, começaram a recrutar pessoas dentro da ilha para participar deste movimento. De fato, na atuação de Acilon se torna explícita a relação entre a participação do grupo no trabalho ritual e no processo de reivindicação do direito a terra, por isso ele se vale de um grupo de apoiadores dispostos “a trabalhar”.

Assim sendo, a unidade étnico-social dos Truká se torna, neste momento de pressão pelos poderes locais, mais efetiva, concretada pela revelação do nome pelos antigos ancestrais, revelação obtida com o apoio dos Tuxá de Rodelas no trabalho ritual (ANDRADE, 2002). As conexões históricas existentes entre os povos rodeleiros são de alguma forma atualizadas na época mais contemporânea, no levantamento da aldeia, de fato, os Tuxá mantêm uma intensa

³² Esta relação com o reino dos encantados se manifesta também pela corporeidade de Acilon que, após a experiência de uma grave doença, as vezes relatada como enlouquecimento, recebeu um “alejão” na perna que testemunha o processo xamanístico dele, marca física herdada pelo encanto que o escolheu.

³³ Segundo Batista (2005a) o Mayoral era o equivalente do Capitão, termo em uso no período colonial. Com a instituição da FUNAI o cargo de Capitão passa a ser designado pela categoria de Cacique. Todos eles podem ser consideradas figuras que atuam com a função de intermediários entre o grupo e os representantes do Estado.

relação e comunicação com os Truká (CARVALHO, 1994) na década de 1940 e 1950, e desempenham um papel importante tanto no descobrimento dos segredos do trabalho ritual, na nomeação da aldeia e do povo, e na (re)introdução do Toré e do particular. Contudo, a recriação Truká implicou na ressignificação do aprendizado transmitido pelos Tuxá (REESINK, 1995, p. 385), gerando por sua vez uma tradição própria. Além disso, são os Tuxá que, já reconhecidos pelo SPI e, depois pela FUNAI, instruem os Truká sobre este percurso religioso e político, até então por eles desconhecido. Então a indissociabilidade histórica liga e interliga também os Truká aos atuais Tumbalalá, hoje grupos distintos mas cuja história, genealogia, mitologia, religiosidade e laços de aliança devem ser compreendidos a partir destas relações (CHESF, 2008). De fato, posto como critério pelo SPI o domínio da prática performática do Toré³⁴, são os atuais Tumbalalá que acorrem ao chamado dos Truká e os auxiliaram para garantir seu reconhecimento oficial durante a visita do inspetor do SPI Tubal Viana, enviado pelo Marechal Rondon após a visita de Acilon e Odília na década de 1940 e por consequência das numerosas queixas empreendidas pelas lideranças do grupo (ANDRADE, 2002). Nesta ocasião Acilon Ciriaco mandou chamar os “caboclos do Pambu”, cujos traços comprovariam de modo mais convincente a identidade indígena dos Truká (ANDRADE, 2011, 2002). Do mesmo modo, os Truká colaboraram no processo de revelação da aldeia Tumbalalá (ANDRADE, 2002) e os Tumbalalá relatam sobre as frequentes idas para dançar Toré nas Ilha da Assunção, Ilha da Favela, Ilha da Onça e na Ilha do Camaleão (ANDRADE, 2002; GRIMALDI, 2013).

São justamente as trocas rituais e políticas, as redes de parentesco, que justificam uma proximidade cultural e uma filiação ancestral comum à matriz Cariri que caracterizava os povos aldeados pelos missionários no submédio São Francisco (ANDRADE, 2011). Logo, é no âmbito destas reciprocidades que os povos instituem sua identidade diferenciadora (ANDRADE, 2002) e, como vimos no primeiro capítulo,

as relações de reciprocidade entre comunidades indígenas perpassam toda a história regional, assumindo formas diferentes ao longo do tempo. Com isto não está implícita uma continuidade entre etnias “emergentes” atuais e as de outrora, pois o que se conserva na história da região como variante estrutural são as redes de comunicação inter-étnica e não estoques culturais que nelas são remanejados e reproduzidos (p. 117).

³⁴ Segundo Arruti (1995) é escolhido como requisito básico, padrão e obrigatório a dança do Toré, tido como critério para atestar a permanência de elementos tradicionais e objetivos no grupo que pudessem confirmar a ancestralidade indígena, diante da “falta de sinais diacríticos mais evidentes, ou de qualquer preparação antropológica de seus funcionários (p. 82)”.

Ou seja, o que mais interessa aqui, se dá no plano das inter-relações, reciprocidades e trocas e não no que por elas é produzido em termo de conteúdos culturais. Em outras palavras, “as sociogêneses são as mudanças que, cosmologicamente orientadas, reproduzem a rede de relações regionais em sua unidade morfológica (ANDRADE, 2011, p. 213)”. Para compreender a dinâmica destes grupos, portanto, é preciso considerar que a existência de famílias de origem exógena não deslegitima as genealogias, mas, estas famílias que chegaram à ilha de Assunção estabeleceram uma relação com o universo simbólico caboclo (ANDRADE, 2002). O binómio tronco/rama, discutido no primeiro capítulo, também traduz estes aspectos das genealogias e do processo de afirmação identitária.

Para concluir, a partir do que foi apresentado, vemos como os povos em seu processo de recomposição da etnicidade e reafirmação identitária, definidos pela antropologia de “etno-gênese”, “sócio-gênese” ou “emergência étnica”, são grupos cuja vida comunitária continuou, mesmo nas condições de invisibilidade, conseguindo, de algum modo, manter as bases para sua unidade potencial. Bases estas, que se perpetuaram no vínculo com o espaço vivido, com uma territorialidade constantemente ameaçada e reduzida mas existente, e no legado de ancestralidade que os vinculou, aos antepassados com os quais pode-se manter uma relação de reciprocidade que tem seu lugar privilegiado no âmbito da vida religiosa. Analisando a produção da discontinuidade étnica no Nordeste indígena, mesmo no contexto da dissolução das unidades étnicas, as famílias, os indivíduos e os grupos domésticos continuaram sendo depositários das memórias, dos conhecimentos e das cosmovisões que, em determinados contextos e momentos históricos, formaram as novas identidades construídas a partir deste patrimônio comum (MURA; SILVA, 2011). Concordamos com Reesink (1995, p. 372) em afirmar que é no campo religioso que se mantiveram os elementos marcadamente indígenas, perpetuados principalmente por algumas pessoas ou em certos lugares, vivido como âmbito no qual se manteve maior autonomia relativa. A tradição, a memória histórica e a memória territorial alimentam o processo de articulação e reorganização interna que, em dado momento, extrapola para o plano da visibilidade externa e até do enfrentamento dos poderes que ameaçam o grupo e seu território. É este jogo de continuidades e discontinuidades, de processos de territorialização e desterritorialização que tentamos até agora apresentar, que está na origem de novas identidades³⁵ e novas configurações territoriais. Como diz Batista (2005a, p. 82) “a

35

Ao falar da nova identidade refiro-me ao passar de uma comunidade que não se reconhecia enquanto

memória e as narrativas dos mais antigos, que se fundam na percepção do passado e nos relatos instaurados pelos encantos” faz pensar como a memória e as narrativas do passado são uma construção tanto fruto da percepção e vivência dos sujeitos quanto resultado da relação instaurada com os encantos ou guias, cujas narrativas também são passadas e concorrem neste processo. A reorganização político-ritual do grupo étnico se dá no plano da reciprocidade entre humanos e encantados, que orienta a ação grupal no contexto da luta pela defesa e reconquista do território. Ademais, como veremos na experiência de Acilon, são os próprios encantos que contribuem em construir e legitimar o discurso político da necessidade de acesso ao território, a partir de identidade étnica assumida pelo grupo.

3.2 Situando o povo Truká na atualidade e as pesquisas realizadas

Os pesquisadores que realizaram trabalhos acadêmicos junto aos Truká são Mércia Batista Regiane Rangel, pertencente ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ cuja trajetória de pesquisa junto a este povo começou na década de 1990 e continua até hoje e duas pesquisadoras do PPGA/UFPE, Eliana de Barros Monteiro e Karina Leal Rodrigues, ambas realizam suas respectivas dissertações de mestrado entre os Truká.

A antropóloga Mércia Batista, em sua dissertação de mestrado (1992) se debruça sobre o processo de construção da identidade étnica Truká e a recuperação dos territórios tradicionais, temática que será aprofundada no trabalho de tese (2005a) com enfoque nas lideranças Truká e no processo sucessório do povo. Ao reconstruir a história de Acilon Ciriaco da Luz, a antropóloga se depara com a idéia construída de um indivíduo fundador do grupo, uma personagem mitificada herdeira dos antigos capitães que, fazendo uso do passado (memória histórica), consegue assegurar a continuidade da comunidade no presente e reconstruir uma fronteira étnica que definisse o pertencimento ao grupo (étnico). Na sua análise a autora se debruça sobre o esquema sucessório de Acilon, no qual temos o filho por afinidade Hermenegildo, que já antes de morrer dividia as funções com Deodato, este último passou a assumir o cargo plenamente depois da morte do cacique anterior; após Deodato, a chefia é assumida pelo cacique Quinca Birô por consequência da eleição promovida pela FUNAI, tornando a figura do cacique um cargo mais político do que ligado ao âmbito religioso, a partir

descendente indígena ao assumir a identidade de grupo étnico, assunto muito bem tematizado por Batista (1992, 2005a, 2005b).

de uma intervenção da agência indigenista nas dinâmicas de definição de etnicidade dos Truká. Assim, o trabalho de Batista (1992, 2004, 2005a) explana exhaustivamente o tema da agência individual das lideranças no processo de construção da identidade étnica do povo e nas relações com o Estado e suas agências indigenistas, explicitando as dinâmicas relacionais entre grupos e famílias, as disputas e conflitos, abordando assim a temática do faccionalismo interno à organização da sociedade Truká.

Situar o processo histórico de esbulho e retomada de suas terras, como apresentado ao longo dos capítulos I e II, é de fundamental importância para compreender os processos de organização interna ao grupo étnico, as dinâmicas identitárias, o tipo de ocupação territorial dos espaços de vivência da comunidade Truká e as relações existentes no campo político. Mesmo não sendo o objetivo deste trabalho se debruçar sobre todos estes temas, este apanhado histórico nos ajuda no entendimento da construção das atuais configurações territoriais e da relação com a ação de segmentos, famílias e facções dentro do grupo étnico. Os relatos recolhidos por Batista (1992, 2004, 2005a), salientam episódios da história territorial que devem aqui serem lembrados. Como já esboçado, o primeiro acionamento do SPI é da década de 20, entretanto, não teve atuação contínua e sistemática dos órgãos indigenistas entre os Truká até recentemente. A disputa jurídica pelo território é promovida em primeiro momento pelo SPI e depois pela FUNAI, e é no período entre os anos 50 e os anos 80 que as companhias estaduais, CRC, Semempe e DPV instalam-se na ilha. Algumas lideranças do grupo ainda realizam duas viagens ao Rio de Janeiro: na primeira participam Acilon Ciriaco e Odila Tumbalalá, com o objetivo de encontrar o Marechal Rondon; a segunda viagem é realizada por uma delegação constituída por Antonio Cirilo e outros membros da família Cirilo; e, por último, a tentativa de uma terceira viagem que não pode ser concluída por razões de saúde de Acilon, que se agravarão levando-o à morte. Os vários documentos e registros, entre estes, cartas e telegramas trocadas com o Marechal Rondon e outros representantes do poder público, produzidos no primeiro momento de reivindicação dos territórios usurpados, são amplamente documentados e pesquisados pela antropóloga Mércia Batista (1992, 2004, 2005a); estas fontes documentais nos fornecem dados sobre a constante mobilização do grupo e suas lideranças visando denunciar os abusos sofridos. Como já afirmamos, a atuação do SPI e, em época mais recente da FUNAI, foi esporádica até 1987, ano de instalação do Posto Indígena na Terra Truká, a confirmação disso, o fato de que o povo foi reconhecido oficialmente pela FUNAI apenas em 1979, apesar de estarem mobilizados já desde o começo do século, as lideranças terem realizado diversas viagens ao Rio de Janeiro,

a FUNAI possuir copiosa documentação sobre as denúncias encaminhadas pelo grupo e existirem fartos relatórios do próprio órgão documentando o caso.

Parece-nos possível afirmar que a reconquista do território se deu, grosso modo, em três momentos, um primeiro a partir da década de 40 que já foi descrito acima, um segundo momento na década de 70, caracterizado pela ação da FUNAI com objetivo de liberar porções das áreas ocupadas pelas companhias do Estado de Pernambuco em prol do uso pelos Truká para moradia e plantio e, o terceiro momento, ao longo da década de 90, em que os indígenas retomam a parte da ilha que não tinha sido demarcada no primeiro momento, garantindo assim a demarcação dos cerca de 6.000 hectares da extensão da ilha e suas mais de oitenta ilhotas.

Voltando para o segundo momento, esta época é lembrada como do “corte dos arames” ou “greves”, na qual os Truká capitanearam diversas ações diretas de reocupação de seu território como o corte dos arames das cercas e o plantio de roças coletivas, inspirados nas práticas dos sindicatos³⁶ quais estavam ligados, e também, apoiados pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi/NE), junto à intervenção da FUNAI que procedeu à liberação de terras que tinham sido apossadas pela empresa Semempe³⁷. A partir de 1981 foram cedidos pela empresa estatal 2 lotes, com extensão total de 14 hectares, utilizados pelos Truká para o plantio de uma roça comunitária de feijão que foi destruída pelos tratores da firma com o apoio da polícia local; a intervenção da FUNAI obrigou a devolver a coleta para os indígenas (BATISTA, 1992; 2004; 2005a). Posteriormente, foram entregues mais 150 hectares e, em seguida ao movimento de ocupação dos indígenas de novos lotes da Semempe, os 350 hectares prometidos pela FUNAI foram conseguidos, área esta, onde estão localizados o cemitério indígena e a ruína da antiga igreja, locais muito significativos para algumas famílias que ocupam a seção oeste da ilha. Logo, a primeira distribuição de terra foi dos 350 hectares que, conforme Batista (1992, 2004, 2005a), criou muitas insatisfações e favoritismos; este processo de desintrusão se concentrou nas terras localizadas na parte oeste da ilha e, de algum modo, beneficiou os moradores desta parte da ilha, os ditos ligados à família dos Ciriaco, enquanto os do lado leste, geralmente pertencentes à família Cirilo, tinham sido expulsos pelo fazendeiro Cicero Caló. A família Cirilo, expulsa em 1957 de suas terras, passou a viver na ilha da Onça, até o episódio da enchente gerada pela

³⁶ Trata-se do polo sindical do submédio São Francisco (BATISTA, 2005a).

³⁷ Conforme informações obtidas por Batista (1992, 2005a, 2005b), na virada da década de 50 e a de 60, a Companhia de Revenda e Colonização (CRC) adquiriu uma área de mais de 1.000 ha na Ilha da Assunção; o projeto de colonização agrícola da companhia dividiu a terra em formato de lotes irrigados e foi responsável por ter trazido várias famílias de não-índios para dentro da ilha, bem como a Semempe e o DPV, companhias também estatais surgidas do espólio da CRC após sua falência.

abertura das comportas da barragem de Sobradinho que ocasionou a inunda o da ilha e obrigou a família Cirilo a se mudar para a periferia da cidade de Cabrob ³⁸.

Assim, em 1984 o relatório de identifica o e delimita o reconhece como Terra Indígena Truká uma extensão de 1.650 hectares da área que foi adquirida pelo Estado de Pernambuco em 1960 e reconquistada pelos Truká (BATISTA, 2005a, 2005b; PETI, 1993) e, poucos anos depois   instalado o Posto Indígena dentro da  rea. Mesmo após a identifica o da área em 1984, apenas 600 hectares encontra-se na posse dos indígenas, sendo o restante do território ocupado por posseiros; em julho de 1993 a portaria de delimita o do Presidente da FUNAI   enviada para aprova o do Ministro da Justiça que, em agosto do mesmo ano, emite a portaria declaratória que delimita a Terra Indígena Truká para fins de demarca o (PETI, 1993). De fato, até 1993 a área identificada e delimitada correspondia a menos da metade da ilha, tendo apenas 1.650 ha de extensão, localizados na extremidade oeste do território. Então, até meados da década de 1980, os Truká tinham conseguido a interlocu o com o SPI liderada por Acilon, e depois com a FUNAI, o reconhecimento do povo como sendo indígena pela FUNAI e a regulariza o de parte do território tradicional, contudo, muitas famílias encontravam-se ainda sem terra ou com terra insuficiente para viver, ou ainda, morando fora do território. Em um terceiro momento, na década de 1990, uma série de “retomadas”, acompanhadas por várias situa o de enfrentamento com os posseiros, proporcionaram a recupera o do que era considerado o território tradicional, da ilha da Assun o e das ilhotas na sua integralidade. A primeira destas a o visou desocupar a área identificada que ainda estava ocupada por posseiros, para em seguida, partir para a reivindica o do que tinha sido excluído da delimita o. Este movimento de desintrusão, foi protagonizado pelas famílias que não tinham sido contempladas com a divisão de terra da época da distribui o dos lotes; a “retomada de Xinx ”, de 1994, durante a qual se retoma a Fazenda Cajueiro, foi liderada por Lurdes Cirilo, com o apoio de Quinca Bir , que oportunizou a volta da família Cirilo e seus aliados para a Ilha da Assun o e conseguiu articular os que não tinham sido contemplados com a divisão de terras anteriores. Nesta ocasião a distribui o das terras   realizada pelo cacique Quinca (BATISTA, 2005a). Segue a “retomada da Caatinga Grande” que aconteceu em 1995 e proporcionou a expulsão de vários posseiros invasores, entre estes Cícero Cal  e também o Instituto Pernambucano de Pesquisa Agropecuária (IPA) (OPIT, 2007, p. 39). Em 1996 o

³⁸ A enchente ocorrida em 1979 causou a s fida forçada de diversas famílias indígenas moradoras das ilhas menores, parte delas estabeleceram-se na área ocupada pelo DPV e outras na cidade de Cabrobó (BATISTA, 2005a).

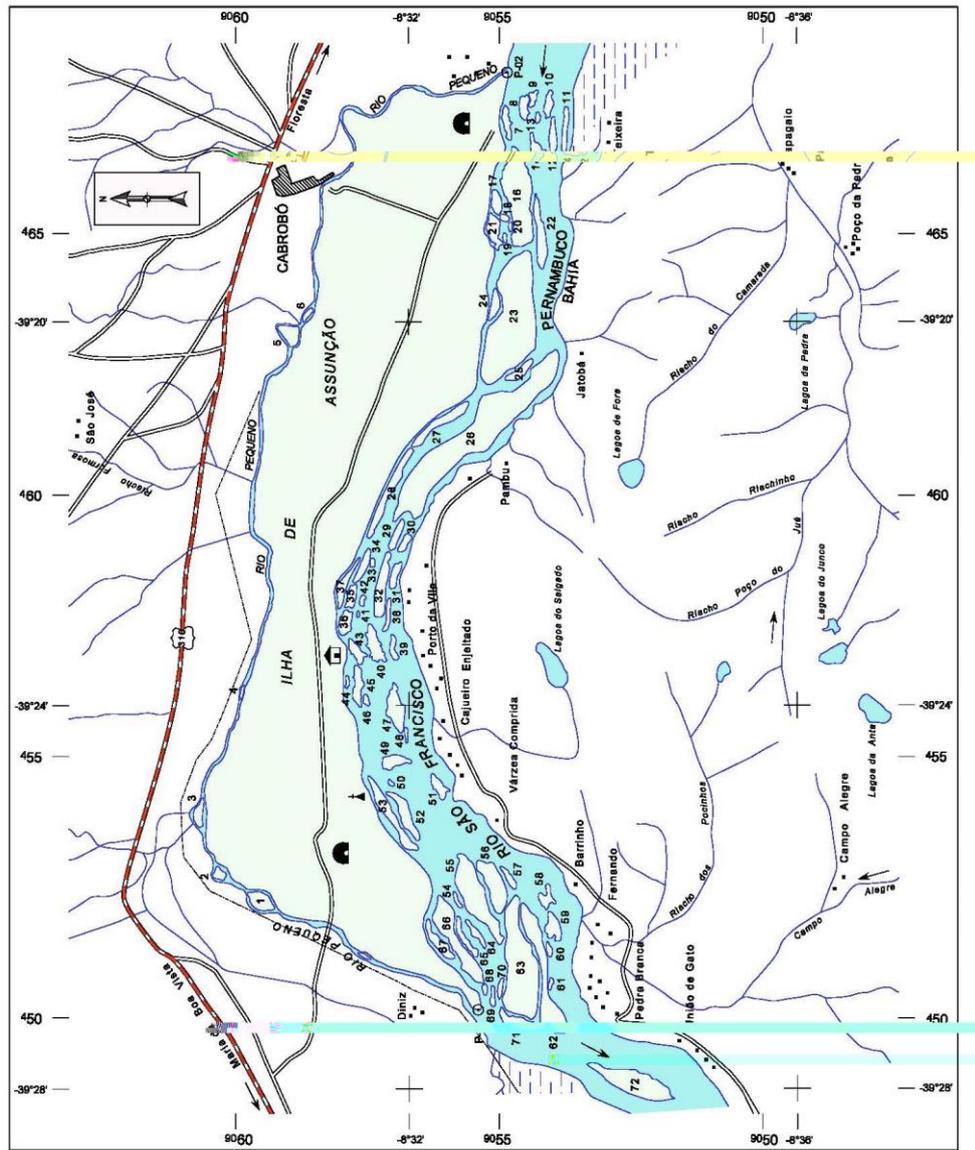
Decreto de Homologação da Terra Indígena Truká³⁹ é publicado no Diário Oficial da União e em 1999, o processo de retomada gradativa de seus territórios tradicionais e de desintração dos posseiros motiva o encaminhamento para o reestudo por um novo grupo de trabalho. Por fim, a última retomada denominada “retomada da cabeça da ponte”, ocorreu em 1999 (BATISTA, 2005a; OPIT, 2007).

Vimos aqui a longa trajetória de mobilização comunitária que levou os Truká a ter hoje parte considerável do território por eles reivindicado, já regularizado e desintrusado⁴⁰. Mesmo assim, as novas demandas territoriais ainda não foram atendidas pelas instituições competentes e a área de retomada está em fase de identificação desde 2007. A persistência e tenacidade das reivindicações são mostradas pela história passada e presente deste povo, que o destaca dentro do movimento indígena e perante a sociedade envolvente por estas características. Em particular, o processo de resistência e enfrentamento mais recentes para garantir seus direitos territoriais, foi causa de perseguição e do assassinato de diversas lideranças. Na experiência territorial da comunidade Truká, palavra “luta”, emergida no contexto da reivindicação e retomada dos direitos territoriais, e a atribuição identitária “guerreiro”, surgem enquanto valores positivos, caros ao grupo e orgulhosamente reivindicado desde criança.

O mapa abaixo mostra a Terra Indígena Truká:

³⁹ O Decreto de 5 de janeiro de 1996 homologa a demarcação administrativa promovida pela Funai da Terra Indígena Truká com uma superfície de 1.593 hectares.

⁴⁰ Desintração é um vocábulo que refere-se à expulsão dos invasores das terras indígenas. Na Terra Indígena desintrusada não há portanto presença de invasores.



- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - POSTO INDÍGENA. PREFIXO DE ROD. FEDERAL
 - ALDEIA INDÍGENA. CASA
 - MARCO DE DIVISA. PONTO DE SATÉLITE
 - PONTO DIGITALIZADO. DIREÇÃO DE CORRENTE
 - PLACA INDICATIVA. CERCA DE ARAME
 - RODOVIA DE REVESTIMENTO SÓLIDO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL O ANO TODO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL EM TEMPO BOM. CAMINHO
 - RIO PERMANENTE. RIO INTERMITENTE
 - LAGO OU LAGOA. TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
 - LIMITE ESTADUAL. LIMITE MUNICIPAL

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF			
DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA TRUKÁ		PLANTA: DELIMITAÇÃO	
MUNICÍPIO: CABROBÓ	SUPERFÍCIE: 5.769 ha	PERÍMETRO: 173 km	DATA: 12/12/2000
ESTADO: PERNAMBUCO	ESCALA: 1:100.000	PROCESSO: MI-1363/1304 1443/1342	BASE CARTOGRÁFICA: MI-1363/1304 1443/1342
RESP. TÉC. DEFINIÇÃO LIMITE: MÉRCIA R. RANGEL BATISTA ANTROPOLOGA - UFPE	RESP. TÉC. IDENTIFICAÇÃO LIMITE: MARCELO ROBERTO ABEVATHYR TÉCNICO AGRICULTOR DAF/AC/PERNAMBUCO	VISTO CHEFE DO DEB: MANOEL FRANCISCO DO LEMO ENGENHEIRO AGRÔNOMO DAF/AC/PERNAMBUCO	PORTARIA: 055/PRES/00

Fonte: Ministério da Justiça/Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF)/Funai.

O povo Truká tem uma população total de 5.899 pessoas⁴¹ distribuídos em vários territórios localizados no Município de Cabrobó e Orocó, ambos em Pernambuco. Atualmente, a situação jurídico-administrativa do território Truká apresenta a Terra Indígena Truká localizada no Município de Cabrobó/PE, com extensão de 5.769 hectares declarada em 2002. Este território compreende a ilha grande e o arquipélago de cerca de oitenta ilhotas, neste território e existem 25 aldeias Truká⁴². Parte do continente é reivindicado como território tradicional e está também localizado no Município de Cabrobó/PE e foi retomado em 2007, encontrando-se no momento em fase de identificação. As ilhas Tapera e São Felix e Porto Apolônio Sales, situados no Município de Orocó/PE estão em fase de identificação desde 2008 e abrigam o grupo liderado por Lourdes Cirilo e seu companheiro Ulisses. Como podemos ver no mapa abaixo, os Municípios de Cabrobó e Orocó são contíguos e encontram-se localizados no Sertão Pernambucano, região que compreende 56 municípios, no trecho também denominado Sertão do São Francisco, cujo bioma característico é a caatinga e situa-se na região semi-árida, caracterizada pelas estiagens prolongadas e períodos de chuvas concentrados em poucos meses durante o ano. O Município de Cabrobó, local de realização da pesquisa, tem seu limite norte na divisa com as municipalidades de Terra Nova, Salgueiro e Parnamirim, ao leste faz divisa com os territórios dos Municípios de Salgueiro e Belém do São Francisco, ao oeste com o Município de Orocó e no sentido sul o rio faz uma divisão natural com o Estado da Bahia. O Índice de Desenvolvimento Humano Municipal tem aumentado significativamente nas últimas décadas, passando de 0,381 em 1991 para 0.466 no ano de 2000, apresentando um IDHM de 0,623 em 2010⁴³.

⁴¹ Cf. dados FUNASA, 2010.

⁴² Estas são: Caatinga Grande, Lama, Portões, Caatinguinha, Panela, Redenção, Formosa, Jibóia, Caititu, Urubu, Sabonete, Pambuzinho, Pinta da Ilha, Lagoa Branca, Cajueiro, Canudinho, Coronheira, Jatobazeiro, Acauã, Umbuzeiro, Riacho Fundo, Lameirão CRC, Sanção Velha, Canudo e Camaleão (OPIT, 2007, p. 48).

⁴³ Cf. dados do Atlas Brasil 2013 Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?codmun=260300&idtema=118>>, acesso em: nov. 2016.



Fonte: disponível em: <<http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=1617791>>, acesso em: nov. 2016.



Fonte: disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Cabrobó>>, acesso em: nov. 2016.

O território tradicional do povo Truká encontra-se ameaçado pela implementação de diversas grandes obras desenvolvimentistas, isso tem gerado ampla mobilização no povo e junto aos demais movimentos sociais que se colocam em defesa dos territórios tradicionais e criticam os projetos de transposição e de construção de novas barragens no São Francisco. Este cenário tem estimulado a realização de novas pesquisas acadêmicas na área da antropologia, como é o caso do trabalho acadêmico que vale aqui citar: a pesquisa desenvolvida por Eliane de Barros Monteiro na Dissertação de Mestrado (2008) trabalha a temática da ação política Truká no

cenário dos grandes empreendimentos desenvolvimentistas; ela busca tematizar o acionamento da identidade étnica e das relações de territorialidade Truká nas ações coletivas empreendidas em contextos de conflitos sócioambientais, como no caso da transposição e das barragens no rio São Francisco. Na argumentação da autora, compreender o sentido da ação coletiva somente é possível observando as dinâmicas da territorialidade, percebidas na vivência do dia-a-dia com o meio ambiente; deste modo, as trajetórias da etnicidade moldam e informam a pluralidade dos modos de exercício da cidadania. A autora reflete sobre a concepção deste exercício político da cidadania pela coletividade Truká, buscando mostrar como a etnicidade os define. Ao apresentar como foram historicamente consideradas as concepções da relação entre a sociedade e a natureza, ela chama a atenção para as dinâmicas culturais que informam a relação com o espaço próprio a cada grupo étnico, para compreender as significações atribuídas aos espaços pelos povos, nos percursos de acionamento identitário. Outra referência bibliográfica produzida no mundo acadêmico é a Dissertação de Mestrado intitulada “Assunção do associativismo Truká”, realizada por Karina Leão Rodrigues. Esta pesquisa aborda a temática do etno-desenvolvimento indígena, pesquisando a respeito das associações comunitárias existentes no povo Truká de Cabrobó e Orocó. Ela busca compreender as formas de inserção do grupo étnico em cenários políticos, local e regional, que proporcionem o acesso a projetos de desenvolvimento para a área indígena e as relações com o Estado e suas instituições neste contexto. A pesquisadora realiza um apanhado do histórico do conceito de desenvolvimento, desde sua matriz econômico-cêntrica, até chegar ao conceito de etno-desenvolvimento e utiliza a idéia de “eticidade dos resultados”⁴⁴ para analisar as informações de campo; também se debruça sobre o campo do associativismo indígena no Brasil e efetua um levantamento e análise dos dados etnográficos junto às associações indígenas atualmente em funcionamento, bem como sobre diversos programas e projetos em execução dentro do território. É importante ressaltar a existência de outra bibliografia sobre o povo Truká, inclusive obras produzidas pelos próprios pesquisadores indígenas que utilizei como fontes neste trabalho, além dos trabalhos acadêmicos acima comentados, e destacados por serem as principais referências em termos de produção acadêmica.

⁴⁴ A autora afirma que a etnicidade dos resultados se caracteriza “pela busca de parceiros e pela exposição de demandas e potenciais para a entrada dos Povos no contexto onde é possível encontrarmos um mercado de projetos. Pode-se afirmar que esta forma de associativismo preenche espaço capaz de inserir os indígenas em um mercado onde estavam excluídos, buscando atendimento de demandas enquanto produtores/consumidores dos mais variados produtos (RODRIGUES, 2010, p. 45)”.

3. 3 Território, identidade e religiosidade Truká

O povo Indígena Truká ocupa um território tradicional constituído por águas e terra, as águas são as do rio São Francisco, no trecho denominado submédio São Francisco e localizado entre as cidades de Remanso e Paulo Afonso, ambas na Bahia, e vários territórios situados nas margens deste rio. Refiro-me a uma grande ilha com extensão de quase 6.000 Km² denominada “ilha grande” ou ilha da Assunção, um conjunto de cerca de 80 ilhotas de diversas dimensões que constituem o arquipélago da Assunção. Batista (2004) afirma que muitos truká consideram a ilha como a “mãe” e chamam as ilhotas de “filhas da mãe”.

Dentro da ilha existem dois núcleos, que se constituem como núcleos políticos e rituais mas que fazem parte de um único povo. Estes dois núcleos possuem lideranças, pajés e caciques próprios que, nas relações com o exterior podem figurar como representantes do povo como um todo, especialmente nas questões que dizem a respeito do povo e do território de modo geral e atuar de forma conjunta, articulada e coesa; a exemplo, a implementação de políticas públicas no âmbito da saúde ou da educação escolar indígena ou os espaços do movimento indígena, no controle social das políticas públicas. Estes dois núcleos têm uma origem histórica e genealógica que já foi esboçada anteriormente e aprofundadamente tematizada por Batista (1992, 2005a, 2004); um segmento pode ser identificado como dos ligados à família Ciriaco e outras famílias a esta aliada, e, o outro segmento ligado à família Cirilo e seus aliados, definições que parecem fazer referência à configuração das relações dos tempos do levantamento da aldeia e ainda centradas no protagonismo de duas importantes figuras: Acilon Ciriaco e Antonio Cirilo. Os dois núcleos mantêm uma relação com os espaços territoriais bem peculiar, marcando pelo pertencimento a trechos específicos da ilha grande e pela utilização de determinadas ilhotas percebidas como sob a influência de cada núcleo ou de determinadas famílias pertencentes a um destes núcleos definidos por relações de alianças e lealdades. Deste modo, o núcleo dos Ciriaco ocupa uma parte da ilha chamada de “ponta da Ilha” e são identificados como “os de cima”, isto é, “o povo de cima”, enquanto o núcleo dos Cirilo ocupa a parte do território denominada “cabeça da ilha” ou “retomada” e são considerados “os de baixo”, ou melhor “o povo debaixo”. Segundo registros de campo de Batista (2005a, p. 216), até a retomada de Xinxá os Truká não se subdividiam nestes dois grupos, sendo que havia apenas alguns morando na ilha e outros residindo fora do território, em decorrência da expulsão pelos fazendeiros. Assim, as lideranças atuam de forma autônoma nas comunidades sob sua

liderança, entretanto, em outros espaços como das políticas públicas ou de controle social destas, que dizem a respeito do povo como um todo, é viabilizado um sentido de junção de todos os que moram na ilha, representando uma totalidade Truká.

Outras referências espaciais muito citadas entre os Truká são o “Rio Grande”, referindo-se ao curso principal do rio que separa a ilha grande da margem baiana, e, o “Rio Pequeno”, braço do rio São Francisco que circunscreve a ilha na sua margem norte e faz divisa com a margem pernambucana do rio na altura da cidade de Cabrobó, o que é designado de “continente”. Além dessas categorias de uso comum entre os Truká, creio que o espaço aquático seja dividido entre “as margens do rio”, que são as áreas limítrofes entre as ilhas e as águas, indicando partes do rio que beiram a terra firme. Outra categoria que foi frequentemente citada pelos Truká é a de “rio afora”, ou “rio de fora”, que indica as profundezas do rio, as partes do rio mais longínquas da terra firme e abertas. Atualmente, algumas famílias Truká ligadas à liderança de Lourdes Cirilo, residem no Município de Orocó/PE na ilha da Tapera, na ilha de São Felix e em Porto Apolônio Sales, alguns Truká habitam de forma intermitente e outros de modo permanente, uma área reivindicada como território tradicional desde 2007 e localizada “no continente” e em fase de identificação, a área de retomada situada na Fazenda Toco Preto, Município de Cabrobó/PE. É preciso lembrar que muitos Truká são residentes no espaço urbano da cidade de Cabrobó e mantém relações com a ilha participando da vida comunitária desta, a exemplo trabalhando dentro da ilha ou frequentando parentes e participando dos rituais. O espaço da cidade é indicado como “a rua” e os que moram em Cabrobó designados como os que “moram na rua”. Os Truká moram também em outras cidades da região e do país como Petrolina/PE, Salgueiro/PE, Juazeiro/BA, Paulo Afonso/BA, Belém do São Francisco/PE, Santa Maria da Boa Vista/PE, Rio de Janeiro/RJ e São Paulo/SP. As razões principais de deslocamento para estes destinos são as oportunidades de emprego e estudo. Mesmo existindo dois núcleos rituais e políticos dentro da ilha, em muitos contextos os Truká manifestam uma forte identidade coletiva englobante e unitária, sem distinção faccional. Estas identidades múltiplas, ligadas à política de aliança e lealdades internas, tem ao mesmo tempo, um sentido unitário, dependendo do contexto de acionamento e de interlocução. No momento detém o cargo de cacique Neguinho e o de pajé Adailson ambos netos de Antonio Cirilo e filhos de Dona Lurdes. Por outro lado, o cacique Bertinho, sucessor de Dão, que por sua vez sucedeu ao seu pai Quinca Birô e o pajé Dão de Verbino mantêm o cargo. Desde 2015 um novo processo de faccionalismo interno está sendo vivenciado pelo grupo, com a emergência de um terceiro

grupo representado por Ana Cleide, professora e atualmente cacique do novo grupo faccional.

O povo Truká é um “povo de canoa”, ribeirinho e pescador, cuja subsistência provém da roça, da criação de animais e do rio. “Antes da barragem”, é uma expressão muito comum entre os Truká e outros povos ribeirinhos, que serve para fazer referência ao tempo anterior à construção da barragem de Sobradinho, que se deu na década de 70. Neste tempo, a vida dos Truká era imbricada ao regime natural do rio, das cheias e das vazantes que, após a retirada das águas das enchentes fluviais, fertilizavam as margens do rio tornando-as aptas ao plantio de melancias, batatas-doces, cana-de-açúcar, feijão, abóbora, macaxeira e mandioca, adequando-se à alternância ecológica sazonal do rio e das chuvas. Então, o lugar privilegiado para o plantio eram as margens do rio e as ilhotas, enquanto a criação de animais soltos se dava no interior da ilha (BATISTA, 2004).

No passado, a estrutura das aldeias era diferente porque não existia a pista, chamada de “rodagem”, e as casas eram dispostas na beira do rio, próximas ao porto familiar (BATISTA, 2004). Uma atividade de grande importância sempre foi a pesca no rio e, nos dias atuais com a escassez de peixe gerada pela barragem, também se criam peixes nas lagoas e nos barreiros. Os Truká relatam sobre a fartura de peixe do tempo de “antes da barragem” e a facilidade na pescaria, isto se condensa no exemplo sempre citado sobre a facilidade da pescaria no rio: antigamente colocava a panela no fogo e saía para pescar, na volta já tinha a água fervendo e o que colocar na panela!. No rio São Francisco se pescava traíra, surubim, mandim, piaba, pirá, pacamã, matrinxã, piranha do papo amarelo, dourado, etc., muitos destes peixes tem desaparecido com a construção da barragem e a dificuldade de encontrar peixe no rio é fato. Nos dias atuais os peixes encontrados são: carí, xotó, piau, pacu, piranha branca, tucunaré (OPIT, 2007). Assim se expressa Dão de Verbino em relação ao peixe: “O índio se alimentava do peixe e da batata e hoje está quase acabando. Tem um bocado de peixe que aqui não acha mais não, tem o dourado que está se acabando, surubim ninguém vê mais não, matrinxã também não, só tem esse cariri velho e pronto (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. E também, antigamente na ilha havia várias casas de farinha e engenhos (BATISTA, 2004) para a produção de rapadura. A vida dos Truká rodeava em volta do rio e dependia de seus ciclos naturais; as estações e as marés fluviais definiam as atividades e o cotidiano do grupo. Assim era a vida “antes da barragem”:

plantava na vazante do São Francisco. Quando o rio enchia que vazava, plantava batata, feijão de arrancar, plantava mandioca e fazia farinha. Tinha muitas casas de farinha. Fazia farinha na casa de Zé de Arfo que morava na Bahia. Saía daqui de Pernambuco, de canoa, para fazer farinhada e pagava uma porcentagem a ele. Se plantava mais na vazante porque o posseiro não usava esta área, o que sobrava para os índios era a terra da vazante do rio (Dona Marina, abril de 2015).

Entre os Truká é frequente ouvir depoimentos sobre a ligação entre os ciclos sazonais e produtivos e os deslocamentos das famílias para desempenhar suas atividades de subsistência. A vida era baseada na ampla e profunda relação com o rio, porque todas as práticas do cotidiano eram ligadas a suas águas, relação que definia um conjunto de conhecimentos tradicionais locais sobre o ambiente, transmitidos de geração em geração por meio de sua prática no dia-a-dia. O saber fazer sobre a pesca com seus ciclos de migração e reprodução dos peixes; as técnicas de construção de canoas e de navegação no rio, com seus caminhos, correntezas e marcas; o cultivo, com suas estações e marés fluviais; a coleta de materiais para a confecção de artefatos, de ervas e plantas medicinais dentro do território; os afazeres domésticos como lavar roupa ou buscar água para beber e para as tarefas do lar, entre outros. Acredito que os Truká tinham uma vida voltada para o rio, como suas casas eram antigamente voltadas para os portos familiares no rio e não para a pista, como hoje é, após a introdução de um novo padrão de moradia por ação das firmas invasoras do território⁴⁵. Citando Monteiro (2008, p. 104), “o rio parece ser o motivo pelo qual aquela comunidade se encontra ali”. A lembrança sobre a forma de viver acima descrita, é muito presente no povo que sempre comenta e conversa sobre as mudanças no rio como mudanças na própria existência e na vida da comunidade. A própria temporalidade⁴⁶ da existência e a relação com os espaços de vivência eram ligadas ao rio, tendo o calendário de pesca e de plantio por este definido. Pelo que estamos apresentando, apreendemos como no caso dos Truká, as

habilidades assentadas na composição de um *savoir-faire* que se faz através do engajamento perceptivo direto com seu ambiente, constituindo uma temporalidade própria dada pela inter-relação e o contínuo ajustamento entre o fluxo das águas e a dinâmica de trabalho e produção. Nesse sentido são as alternâncias e regularidades do

⁴⁵ Segundo Mércia Batista (2005a), o novo padrão foi introduzido pela CRC que impôs: a subdivisão em lotes de 7 hectares de extensão cada um; as habitações que eram na beira do rio e próximas ao porto familiar foram localizadas no interior da ilha, dentro de cada lote havia uma casa que era também próxima da pista. A pista corta a ilha no sentido longitudinal e foi criada para escoar mercadoria; ainda, a instalação das bombas que passaram a denominar os trechos da ilha e os lotes com relação à localização das bombas numeradas: bomba 1, bomba 2 e assim por diante.

⁴⁶ A temporalidade é fruto da vivência da pessoa no seu ambiente, de fato, a forma de perceber o tempo é relacionada com diversos aspectos quais as tarefas do trabalho com suas diferenciações de gênero e idade, os ciclos climáticos e sazonais, entre outros (PRADO, 2012).

ciclo hidrológico que ordenam o trabalho familiar, instituindo marcos temporais para a organização das atividades produtivas (ZHOURI; OLIVEIRA, 2012, p. 200).

Adailson, pajé Truká, afirma que antes das barragens havia famílias que passavam seis meses na mata e seis meses na beira do rio. Na mata, a subsistência era garantida pela caça e coleta, na beira do rio pela agricultura de vazante e pela pesca. Adailson, pertencente à família Cirilo e tem habitado na Ilha da Onça, após a expulsão da ilha grande pelo fazendeiro Cicero Caló. No trecho abaixo ele descreve o profundo conhecimento sobre os ciclos do rio e a possibilidade de “saber” sobre a natureza; e é esta relação com as águas, das chuvas e do rio, que regulavam o cotidiano das atividades e dos trabalhos Truká, relação que hoje está profundamente alterada pela construção das hidrelétricas com seus impactos ambientais que prejudica a eficácia do conhecimento indígena sobre o ambiente:

Antes as ilhas eram habitadas. Depois não quiseram mais habitar com medo de ser surpreendidos pelas águas. Porque antes a gente sabia quando era tempo de chuva e quando era tempo de seca, quando o rio enchia e quando o rio vazava, tudo a gente sabia. Mas depois, quando teve as barragens de ferro e de cimento a gente perdeu a noção (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Então, a modificação do regime natural do rio, não traz apenas uma desestruturação do espaço produtivo, significa também “na supressão de boa parte das referências que lhe forneciam orientação espacial e temporal para condução das atividades produtivas (ZHOURI; OLIVEIRA, 2012, p. 205)”. Como vimos, o sistema tradicional de plantio previa a utilização dos solos próximos ao rio, fertilizados pela matéria orgânica depositada com a enchente e cultiváveis depois que as águas do rio baixavam. Com a perda dos ciclos naturais do rio e suas enchentes sazonais, devido ao controle artificial do regime das águas pelas barragens que tem inviabilizado as marés fluviais, os Truká tem utilizado para o cultivo as terras no interior da ilha, para o qual se faz necessário o emprego de bombas para irrigar os cultivos nos quais é geralmente empregado o agrotóxico; a partir do fim da década de 1970 com esta nova situação, os indígenas da região tiveram que adaptar-se ao novo quadro de desequilíbrio dos ciclos naturais. Na ilha há dois tipos principais de solos, adaptados a determinado tipo de plantio: o “barro” é o tipo argiloso-arenoso, ideal para plantio de cebola e arroz porque retém a água; o “areiusca” é de areia, com maior impermeabilidade e nele se planta feijão, macaxeira, batata, milho e abóbora; o tipo conhecido como “pedregoso”, rico em pedras e seixos, que se encontra na caatinga e na beira do rio; o solo “aluvial”, das áreas de alagados que é ideal para a agricultura

(OPIT, 2007, p. 64). O plantio, além da finalidade de subsistência, tem o objetivo de venda nos mercados regionais como Belém do São Francisco, Cabrobó, Salgueiro, Petrolina. Atualmente os cultivos principais são frutas, raízes, verduras, cereais, legumes e hortaliças, principalmente, cebola, arroz, feijão, milho, tomate, abóboras, pimentão, melancia, banana, melão, manga, coco, maracujá, acerola, batata doce e macaxeira. Como Adailson explica, as transformações no meio ambiente originaram profundas modificações no trabalho agrícola, porque as lavouras que ainda são plantadas na beira do rio são constantemente ameaçadas pelas barragens e a agricultura irrigada impõe custos mais altos; a abertura das comportas de Sobradinho causam a cheia do rio, imprevisível para os Truká, que é equivalente à destruição da lavoura.

A pesca e o artesanato são tradicionalmente importantes fontes de subsistência, hoje principalmente a pesca se encontra sensivelmente prejudicada; esta continua sendo praticada, mas sua realidade empírica é muito diferente do passado e não desempenha mais o papel central na alimentação das famílias, como antigamente: nas conversas e recordações a fartura da pescaria é responsável por ter alimentado gerações de Truká, cuja dieta era fundamentalmente constituída por raízes (batata) e peixe, combinados as vezes com outros alimentos, principalmente feijão. A atividade da pesca é praticada do mês de fevereiro a outubro, somente não é exercida durante o período de chuva e das trovoadas, que são de dezembro até fevereiro (OPIT, 2007, p. 98). A caça também é tradicionalmente praticada, principalmente de animais como preá, teiú, peba, capivara, jacaré, veado, tatu e camaleão; há criação de animais entre os quais boi, ovelha, bode, porco, guiné, peru e galinha; e existem diversas frutas nativas que são coletadas para o consumo, a exemplo umbu, carapu, mari, melão de São Caetano, fruto do xique-xique, fruto do mandacarú e jatobá (OPIT, 2007). Nos dias atuais, os empregos públicos na área de educação, saúde e as aposentadorias rurais constituem significativas fontes de renda para as famílias Truká. O “tempo da fartura” de “antes da barragem” marca, de modo indelével, a percepção da temporalidade Truká como um divisor de águas após o qual o rio nunca mais foi o mesmo. Um sentimento saudoso é acompanhado pela tristeza de uma degradação ambiental que avança e transforma seu território, e junto, a organização da vida social no cotidiano.

“Ser Truká passa pela existência dentro de um determinado espaço, que é o lugar para trabalhar na roça e trabalhar na aldeia. O lugar para buscar a Jurema, de onde sai tudo o que podem precisar em termos de esclarecimento (BATISTA, 2004, p. 228)”. A partir destas considerações sobre o trabalho na roça e o trabalho de índios, percebemos como o pleno sentido

do ser Truká está vinculado ao exercício destas atividades: ter terra para trabalhar, plantar e criar os animais, e realizar o trabalho da ciência do índio. Em outras palavras, instaurando uma similitude entre o trabalho ritual e o trabalho da terra, em ambos se obtém algo que é basilar para a manutenção da vida Truká (BATISTA, 2005a). Podemos definir os trabalhos da ciência do índio como um conjunto de práticas rituais, que podem ter finalidade de devoção aos seres que povoam a cosmologia ou finalidades de cura, baseadas em um corpo de conhecimentos tradicionais ocultos (ciência) fundamentados no que foi definido de complexo da jurema (TROMBONI, 1994; GRÜNEWALD, 2002) que prevê o uso ritual de bebidas obtida da planta jurema, cultuada pelos povos indígenas do Nordeste, geralmente associada ao uso ritual de tabaco.

A religiosidade Truká articula elementos de diversas tradições de conhecimentos como o catolicismo⁴⁷, a devoção aos encantados e o uso ritual da jurema, e as influências dos fluxos culturais de matriz afro-brasileira. Pela literatura consultada (TROMBONI, 2011; ANDRADE, 2011), me parece mais consensual o uso da noção de hibridismo para falar da religiosidade Truká, do momento que o conceito de sincretismo já tem sido banido desde a década de 80 em razão de sua herança culturalista e da crítica ao seu poder explicativo (TROMBONI, 2011, p. 218), entretanto, mesmo diante da mudança dos paradigmas e conceitos antropológicos, os mesmos fenômenos continuam existindo e precisando serem tratados e classificados de modo diferente, segundo as perspectivas mais apropriadas e vigentes no mundo acadêmico. Contudo, o que interessa é a forma pela qual estes fenômenos são vividos e tem papel demarcador da identidade, nas palavras de João Pacheco de Oliveira, “não importa quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos (1993, p. VIII)”.

No estudo da religiosidade dos índios do Nordeste podemos perceber como os mecanismos religiosos atuam em alguns casos para atender as necessidades internas à comunidade e, em outros, para o exterior da comunidade (NASSER & NASSER, 1988a). As manifestações religiosas como o Toré, tem um caracter performático e político, porque são acionadas em alguns contextos como marcadores públicos de diferença, no sentido da afirmação “para fora” de uma diferença definidora do grupo étnico em quanto tal e, ao mesmo tempo, de uma identidade étnica partilhada entre os que pertencem ao grupo. O antropólogo

⁴⁷ Talvez seria mais correto falar de uma composição cristã, sendo o catolicismo fortemente presente e há também alguns Truká convertidos ao evangelismo protestante, que por tal razão afasta-se das práticas rituais da religiosidade étnica.

Edwin Reesink (1995), faz uma análise dos principais rituais praticados pelos indígenas do Nordeste considerando o Toré, o Ouricuri e o Praiá como núcleo da “tradição indígena” e argumenta sobre como estas manifestações funcionam em termos de sinais diacríticos, definidores e legitimadores da indianidade, até o ponto de serem historicamente considerados, em algumas épocas em especial, como elementos indispensáveis para seu reconhecimento oficial pelas agências governamentais. Ele argumenta assim que o rito tem um papel multidimensional e ultrapassa a formalidade legal exigida pelo Estado, para se constituir como prática engendradora do regime de índio⁴⁸ (REESINK, 1995; CARVALHO, 1994). Ainda Reesink, considera estes rituais em termos de continuidade e descontinuidade com as práticas religiosas nativas na trajetória histórica de cada grupo. Concordo em pensar que rituais como o Toré não deixam de ter múltiplas dimensões em ação, sendo sim sinal exterior, mas tendo ao mesmo tempo profundos e complexos significados religiosos internos à própria organização sócio-político-religiosa do grupo. A meu ver, é esta dimensão mais “internalista” do olhar sobre a religiosidade que gostaria de explorar nesta pesquisa, dado o fato da literatura existente ter tomado “como eixo principal a dimensão étnica (REESINK, 1995, p. 360)” na tradição de estudos dos povos indígenas do Nordeste, ou, em outras palavras, ter priorizado pesquisas voltadas para a politização da cultura.

Pretendo aqui sustentar que a cosmologia pode ser objeto de análise por si, mesmo que as leituras originadas pela análise detectem a existência de dimensões imbricadas como a política e a religiosa; olhando assim, para os rituais na perspectiva “para dentro” no esforço de se debruçar sobre sua rica linguagem étnico-religiosa (TROMBONI, 2005). Analisando, a partir da bibliografia consultada, o papel dos rituais e principalmente do Toré, este, se destaca por sua função mobilizadora na organização e articulação interna do grupo; por sua força de afirmação de uma identidade diferenciadora; e por sua capacidade de acionamento do sentimento de pertencimento comunitário. Logo, acho que as afirmações de Grünewald (2005), nos ajudam a compreendê-lo na sua complexidade e multisssemântica: um rito “de natureza sagrada (p. 13)” que proporciona esta experiência com o sagrado, no horizonte do sistema cosmológico indígena fortemente baseado na devoção aos ancestrais, no qual, o elemento místico é fortemente

⁴⁸ O regime de índio se instaura com o processo de emergência étnica que compreende o levantamento da aldeia e a nomeação, isto é, afirmar uma identidade e tradição próprias. O regime de índio surge como condição para indicar os índios “regimados” em contraposição aos índios “misturados”, ou caboclos (CARVALHO, 1994). Do mesmo modo, o “regime ritual” ou “regime de trabalho”, está a indicar a disciplina e respeito no trabalho ritual, isto é, manter uma boa conduta no âmbito religioso, o que proporciona a proximidade e a guia dos encantos. O “regime de índio” também pode fazer referência ao realizar trabalhos rituais propriamente caracterizados como indígenas, o que os diferencia das outras tradições.

presente. Portanto, o Toré especificamente, foi na história dos índios do Nordeste, uma manifestação que pode ser definida emblema da visibilidade indígena na região, tido como requisito de indianidade pelo indigenismo governamental e sendo todavia, espaço ritual de execução das práticas religiosas. Como afirma Grunewald (2002) discorrendo sobre o Toré Atikum/PE, quando o Toré presta-se para exposições públicas, não tem o mesmo significado de quando este ocorre como trabalho oculto. O Toré e outras práticas rituais, mesmo que (re)apreendidas, constituem um conjunto de conhecimentos religiosos que os diferenciam em quanto grupo étnico e determina a especificidade da tradição de um grupo, os conectando como portadores de uma identidade comum, isto é, engendrando o regime de índio.

Esta afirmação de identidade específica por meio de recursos religiosos, faz-nos refletir sobre a impossibilidade de reduzir a passagem de uma identidade cabocla geral para uma identidade étnica de um grupo indígena, a algo caracterizado apenas como um movimento político com finalidade utilitarista (GRÜNEWALD, 2002); a identidade assim concebida é uma pré-condição para a ação grupal (GRÜNEWALD, 2002), a dimensão afetiva ela é anterior, e é o sentimento de pertencimento étnico, acionado peculiarmente nas práticas rituais, que move para a inclusão na dimensão do projeto étnico-político (REESINK, 1995). É este pertencimento identitário, afirmado a partir da vivência religiosa do legado dos antepassados, através do auxílio da jurema como instrumento para comunicação com os encantos, que requer a definição das lealdades étnico-políticas (REESINK, 1995), isto é, fazer opção pelo engajamento na ação política coletiva em um contexto de subalternidade econômica e de dominação histórica. Precisa-se salientar, mais uma vez, que o campo político e religioso não são apenas paralelos, mas principalmente no processo de etnogênese, é o campo religioso que constrói e aciona o político.

Tentei aqui investigar, a partir da bibliografia consultada, a ligação existente entre a religiosidade e suas práticas rituais - campo político - identidade étnica - memória. Como vimos, a etnicidade é embasada na tradição ritual, expressa no complexo da jurema, que constrói uma continuidade histórica (GRÜNEWALD, 2002) entre o passado, representado pelos ancestrais cultuados e o presente, representado pelos membros da comunidade ritual. Grunewald (2005) sublinha a força criativa dos Toré, vendo-os como performances políticas e formas de auto-afirmação identitária que garantem o ser comunidade de seus participantes e o resgate da memória para afirmar a possibilidade de futuro dos povos indígenas. E ainda, entendendo as práticas religiosas como elementos de manutenção da identidade étnica, são exemplificativas

disso as palavras de Nasser & Nasser referindo-se aos Tuxá “apegam-se aos ritos dos antepassados, fazendo-os símbolos da identidade étnica e essência da resistência (1988a, p. 133)”. Mesmo não partilhando da perspectiva da sobrevivência versus extinção apresentada pelos autores, compartilho a idéia de que as práticas rituais são espaços preferenciais de manutenção das identidades étnicas dos grupos e de resistência permanente.

Para resumir, utilizando as palavras de Carvalho (1984, p. 183) referidas aos indígenas do Nordeste que, “mediante os rituais, expressam o sentido pleno da ‘comunidade indígena’ que produz e se reproduz na mesma terra dos antepassados e reafirmam a sua disposição de lutar pela sua preservação ou retomada”, isto é, lutar para garantir a existência do grupo para o futuro. Os rituais, como espaço de reafirmação do sentido pleno da comunidade étnica, que se reconhece portadora de uma identidade comum em contraposição à diferenciação “do outro”, renovam o laço de ancestralidade com os antigos. Atualizando a memória do tempo dos antigos, o lugar, assume um papel central nos processos identitários da comunidade étnica; destarte, o lugar de moradia dos antepassados, o território ancestral e sagrado, assegura a continuidade identitária do povo. Podemos sintetizar dizendo que, no contexto de conflito fundiário, os encantos atuam para revelar “o ser indígena”, ecológico – o local onde moravam os antepassados, a aldeia –, e social – o grupo étnico que constroem sua identidade indígena como herdeiro de uma história. Indagando a tríade religiosidade/território/identidade étnica, sugiro que na religiosidade Truká é fulcral a crença nos encantados que habitam e compartilham o ambiente. O sentido desta religiosidade é motivadora da reivindicação identitária e do acionamento político para garantir o território étnico, e é este território que aponta para a história compartilhada do processo de territorialização, para uma memória e identidade coletiva.

Monteiro (2008) reflete de que forma é atribuído significado culturalmente determinado aos espaços de vivência no meio ambiente, e, de que modo se caracteriza a dimensão simbólica da relação dos Truká com seu ambiente natural. A autora nos mostra que, entre os Truká, a etnicidade informa e molda a relação entre os grupos sociais e o meio ambiente, que se traduzem em práticas sociais. Como Monteiro (2008) nos ajuda a pensar, a relação cotidiana com o ambiente vivido, os saberes em torno do meio ambiente, são elementos constitutivos da identidade étnica Truká ao longo da história e obedecem às dinâmicas culturais próprias. Logo, é na realidade ecológica, ou seja, no território, que residem os elementos de sustentação da memória que compõe o discurso político pela posse e manutenção do território. A este propósito, gostaria de citar também algumas reflexões da antropóloga Rosário Carvalho, que considera a

dimensão territorial como engendradora da identidade étnica: “A figura do território perpassa, assim, todo o quadro das relações interétnicas, parecendo se constituir no elemento crucial do engendramento da identidade dos povos considerados. A aldeia é o ponto maior de referência, o centro, a partir do qual o mundo que se tem notícia é referido (CARVALHO, 1984, p. 177)”. A contribuição de Eliana Monteiro frisa o papel da realidade ecológica na composição identitária e na ação etnicamente orientada do grupo, enquanto Batista (1992, 2005a) destaca com sua etnografia, como a religiosidade compõe a construção da identidade étnica Truká. A partir destas considerações e de outras contribuições citadas, a relação entre religiosidade, identidade étnica e território torna-se mais explícita apontando para o ser imbricado destas dimensões, marcadas pelo caráter dinâmico que analisarei adiante, no contexto das grandes obras desenvolvimentistas.

Voltando agora para o caso Truká, tentarei observar de que modo se conectam os elementos da religiosidade/identidade étnica/campo político/território. A partir da experiência religiosa individual de Acilon, que se irradia para a experiência religiosa do coletivo, a ação política do grupo visa legitimar o acesso ao território com o qual os Truká mantêm uma profunda e complexa relação. Batista (2004) observa de que modo a religiosidade fundada nos encantos legitima o discurso político de necessidade de acesso à terra, isto é, a ação política tem sua motivação e legitimação no plano dos encantos e não no plano político. Logo, é inegável a centralidade do campo religioso nos processos que foram definidos de emergência étnica, com o levantamento da aldeia, a nomeação, e a ascensão de figuras cerne nestes processos que se tornam lideranças políticas carismáticas por terem prestígio ritual e particulares dons espirituais. Então, a religião foi-se configurando como prerrogativa da organização e atuação política coletiva. No caso dos Truká este processo é muito bem relatado por Batista (2005a), cujo trabalho apresenta o surgimento da figura de Acilon Ciriaco da Luz como personagem capaz de articular os campos religioso, no qual começa o processo de revelação, com o campo político, no qual aglomera e articula a ação da coletividade truká. Assim, é a partir da experiência mística no campo religioso que Acilon constrói o campo político da ação, que depois, parecem continuar funcionando como âmbitos osmóticos.

De fato, como Batista (2005a) explicita na sua análise, a ligação entre os campos político e ritual não se dá apenas no primeiro momento da história, mas permeia toda a trajetória do grupo, deixando entender a concepção de que a legitimação das lideranças no âmbito político depende dos encantos e não de ações que possam dizer apenas a respeito do âmbito político por

si. Aprofundando a análise da experiência mística de Acilon, a partir dos relatos de campo e da bibliografia consultada), resulta explícito o nexa entre crise (loucura e adoecimento físico) e depois a revelação mística, junto ao papel do sonho no processo revelatório e a recuperação (e também produção) de conhecimentos ligados ao passado indígena, reconectados ao presente por ação dos encantos. Neste formato, a revelação pelos encantos, junto às práticas rituais, são os momentos que agrupam e articulam, mobilizando em volta de uma identidade coletiva motivada por um sentido de conexão com a localidade, ameaçada e usurpada (BATISTA, 2005a). A atualização da conexão com os encantos, portanto, reviva e reativa a memória do direito ao território usurpado. Conforme Batista (2005a) apresenta, a resolução da crise deu-se compreendendo a atuação dos encantos que tinham o escolhido, e, com a aceitação e obediência ao querer dos encantos. Inclusive, quando ele manifesta desobediência, referindo-se à orientação pelos encantos de agir junto a Antonio Cirilo, depois do levantamento da aldeia, a aldeia desune-se (BATISTA, 2005a), sendo até hoje dividida em dois núcleos político-rituais⁴⁹.

Outros episódios narram sobre a manifestação mediúnica e as dificuldades de compreensão do processo como ação dos encantados, no primeiro momento da reorganização ritual do povo. Maria, filha de Dona Marina que era sobrinha de Acilon e médium do ritual, relata em relação à mãe dela:

Amarravam ela, passavam uma corda, quebraram os dedos dela, é por isso que hoje ela não tem força nos dedos dela. Tratavam ela de espírito ruim, achavam que era outras coisas porque ninguém sabia disso, nunca tinha visto. Aí a primeira foi ela e ninguém sabia. Aí foi que veio uma cabocla de outras aldeias que já conhecia o trabalho de índio e foi que puxou o trabalho de índio e foi quem tratou dela. Depois foi Prosperina, Antonia, Adalgisa e foi pegando de uma em uma, mas primeiramente foi ela. E o finado Acilon foi, e teve reconhecimento este trabalho dela. Acilon trabalhava, mas para baixar encanto ele não sabia porque se ele soubesse ele tinha tratado. Era João Amaro, a finada Maria Ciriaca. Agora, da primeira vez foi ela, puxavam os cabelos dela, quebravam os dedos dela para traz para tirar este espírito ruim, aí ninguém sabia (Dona Maria, filha de Dona Marina, abril de 2015).

Podemos perceber que o processo de revelação atinge primeiro Acilon e, em seguida, diversos membros da comunidade, entre estas Dona Marina, e depois os encantos foram “pegando” outras mulheres, as principais médiuns que passam a trabalhar no ritual junto com Acilon. Para esta compreensão são auxiliados por “caboclos de outras aldeias”, no caso os Tuxá, que

⁴⁹ Certamente a expulsão da família Círiolo do território pelo fazendeiro Cícero Caló e a pequena quantidade de terras a disposição dos Truká até as retomadas dos anos 90, tem acirrado o processo faccional, fazendo com que cada grupo constituísse suas próprias interlocuções com os órgãos e seus representantes (BATISTA, 2005a, p. 168).

apoiaram no processo de aprendizagem e de domínio dos conhecimentos religiosos sobre os encantos.

Como afirma o antropólogo Rodrigo Grünwald (2004), desde o final dos anos de 1960 a etnologia indígena brasileira se preocupa principalmente com questões de ordem social, históricas e econômicas e, na produção mais recentemente, a perspectiva política da abordagem para estes grupos indígenas leva a tematizar a cultura dentro de uma perspectiva essencialmente política. Assim, o foco “na reatualização cultural em termos dos projetos étnicos do grupo (GRÜNEWALD, 2004, p. 9)” tem sido central, enquanto pesquisas com interesse em cosmologias, mitologias ou sistemas de parentesco são ainda tímidas. Neste sentido, creio necessário avançar com as pesquisas que enfoquem o âmbito da religiosidade dos povos indígenas no Nordeste, por isso proponho olhar para um tema ainda pouco explorado e de grande riqueza como a cosmologia indígena, a ser não necessariamente “tematizada dentro de uma perspectiva essencialmente política (GRÜNEWALD, 2004, p. 9)”. A partir deste olhar sobre os temas da cosmologia e do território, propomos uma reflexão sobre a violência simbólica exercida pelas grandes obras no rio São Francisco.

3.4 As barragens e a transposição do rio São Francisco: abordando o estudo da violência simbólica

O rio São Francisco compõe a base territorial da vida dos Truká. Este é o maior rio inteiramente brasileiro, com seus mais de 2.800 km de extensão e atravessa cinco estados do país, tendo sua nascente em Minas Gerais na Serra da Canastra, passando pelos estados de Bahia e Pernambuco e desaguando entre Sergipe e Alagoas. O histórico do aproveitamento dos recursos deste começa na época colonial e tem sua mais recente e nova fase de exploração que tem como alvo o potencial hídrico. O processo de intensa exploração das águas principalmente para geração de hidrelétricidade a partir da década de 1970⁵⁰ com a política de produção energética capitaneada pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf), originou um grave passivo socioambiental na região e o deslocamento forçado de grande contingente populacional, entre estes povos indígenas. A política de geração energética planejada para a

⁵⁰ A primeira barragem foi construída no Estado de Minas Gerais na década de 50, denominada usina hidrelétrica Três Marias e entrou em funcionamento em 1962. A partir deste marco, se inaugura uma intensa exploração do recurso hídrico no rio São Francisco, que tem se intensificado e sido uma constante até os dias atuais.

região se concretizou com a instalação de nove usinas hidrelétricas e trinta barramentos ao longo do São Francisco, e foi contabilizado que a implementação das barragens de Itaparica, Sobradinho, Xingó e Moxotó foi causa do deslocamento forçado de cerca de 150.000 pessoas (MARQUES, 2006). Um exemplo disso é a história do povo Tuxá cujo território tradicional compreendia a Ilha da Viúva e outras ilhas menores localizadas no submédio São Francisco que foram inundadas com a construção da barragem de Itaparica iniciada pela Chesf em 1979, causando a inundação do território tradicional na década de 80 e a retirada forçada dos Tuxá. Atualmente, parte dos Tuxá moram na cidade de Nova Rodelas, cidade construída na beira do Rio São Francisco após a inundação da antiga Rodelas, outra parte foi reassentada pela Chesf na Fazenda Funil em Inajá/PE e um terceiro grupo mora em Ibotirama/BA.

Na atualidade, o Governo Brasileiro está implementando o mega-projeto de transposição das águas do rio São Francisco que prevê a construção de duas barragens anexas. Tanto as barragens de Riacho Seco e Pedra Branca quanto os canais de transposição das águas do São Francisco, têm e terão impacto sobre os territórios Truká e dos demais povos da região, conforme explicitado pela imagem abaixo:



Fonte: equipe do Cimi/NE, adaptação de mapa por Manuela Schillaci e Martina Feliciotti.

Como pudemos observar nesta imagem, a transposição é uma complexa obra de engenharia hidráulica que abrange cinco estados do Nordeste brasileiro (BA, PB, PE, CE e RN), atingindo diversos territórios étnicos. A obra prevê o desvio das águas do rio São Francisco com a construção de dois canais de concreto que juntos somam cerca de 700 km de extensão. O eixo norte da transposição parte dos territórios indígenas Truká e Tumbalalá e levará a água a uma distância de 1.200 km até o porto industrial de Pecém no Ceará, construído, por sua vez, em território tradicional do povo Anacé. Enquanto o eixo leste levará a água a uma distância de cerca de 500 km atravessando/cortando os territórios indígenas do povo Kambiwá e o do povo Pipipã. Para as águas ultrapassarem os relevos naturais é necessária a construção de 8 túneis e 9 estações de bombeamento cujo funcionamento demandará grande quantidade de energia. Está prevista a instalação de mais duas barragens hidrelétricas no rio São Francisco, a de Pedra Branca e Riacho Seco, obras anexas à transposição. Ademais, as obras atravessam cinco estados do Nordeste, porém tem impacto em um número de estados ainda maior, contando com as situações originadas a jusante das obras que envolvem os estados de Alagoas e Sergipe. Olhando para a realidade do povo Truká, a construção do eixo norte que teve início em 2008 e atinge diretamente parte da Terra Indígena Truká que encontra-se em fase de identificação, passando o próprio canal na área de retomada reivindicada e em fase de identificação.

Os Aproveitamentos Hidrelétricos (AHE) de Pedra Branca e Riacho Seco, obras associadas ao projeto de transposição, são localizadas entre os territórios Truká e Tumbalalá e atingirão os municípios de Orocó, Santa Maria da Boa Vista, Curaçá e Lagoa Grande na divisa entre os estados de Pernambuco e Bahia (CHESF, 2004⁵¹ apud MONTEIRO, 2008). Além das discordâncias sobre aspectos e dados técnicos que questionam a viabilidade dos empreendimentos, as obras são questionadas por ser orientadas a partir de uma ideologia desenvolvimentista movida por interesses político-econômicos que negam as experiências alternativas de convivência com o semi-árido e repropõem mais uma forma de atuação da indústria da seca na região. O mapa abaixo mostra a localização das barragens de Pedra e Riacho Seco no submédio São Francisco:

⁵¹ CHESF. Elaboração de Serviços de Sócio-economia nas áreas de influência dos aproveitamentos hidrelétricos AHE's de Riacho Seco e Pedra Branca. DE; SPE; DMA; DEMG-01-R00-2004, 2004.



Fonte: <http://saofranciscovivo.org.br/site/degradacao/barragens/>

Segundo as previsões, estes dois projetos de aproveitamentos hidrelétricos serão localizados a cerca de 130 km a jusante da barragem de Sobradinho, no submédio São Francisco. A AHE de Pedra Branca teria uma potência de 320 MW e inundará 84,2 Km² com um reservatório de 121,8 Km², conforme representado na imagem abaixo (CHESF, 2004⁵² apud MONTEIRO, 2008).



Fonte: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=1435630>, acesso em: dez. 2016.

Para a AHE de Riacho Seco é prevista uma potência instalada de 240 MW com a inundação de uma área de 86,6 Km², como ilustrado no mapa abaixo. O reservatório de Riacho Seco atingirá aproximadamente 5.800 pessoas e o reservatório de Pedra Branca cerca de 5.400 habitantes, por um total de 11.200 pessoas impactadas (CHESF, 2004⁵³ apud MONTEIRO, 2008).



Fonte: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=1435630>, acesso em: dez. 2016.

As águas do rio São Francisco, já aprisionadas pelas usinas e barragens, encançadas pelos dois longos canais da transposição, também são cobiçadas pela agroindústria da fruticultura irrigada do Vale do São Francisco, voltada para a exportação internacional de seus produtos, sendo objeto de intensa exploração para fins de irrigação. Além da intensa exploração dos recursos e seus impactos ambientais, os projetos desenvolvimentistas têm significativo impacto nas populações locais, entre estas, vários grupos étnicos.

Desde a década de 1960 até os dias atuais, um grande contingente populacional é atingido pelos impactos das grandes obras e é vítima do descaso governamental que sempre caracterizou a região. A sistemática violação dos direitos étnicos e territoriais dos povos indígenas vivencia um mais atual capítulo com as obras de transposição e as barragens. Porém, a situação da bacia hidrográfica do São Francisco não é um caso isolado, pelo contrário, “para o país como um todo, estima-se que as barragens já tenham alagado cerca de 3,4 milhões de hectares de terras produtivas e desalojado aproximadamente um milhão de pessoas (ZHOURI; OLIVEIRA, 2012, p. 193)”.

Ainda, este processo é acompanhado pela promoção da política de desregulação e fragilização dos instrumentos do planejamento e controle ambiental, com o objetivo de viabilizar a implementação dos grandes projetos desenvolvimentistas. Nesta visão, os conceitos de impactos/impactados diretos e indiretos que traduzem-se na nomenclatura técnica em uso, a qual diferencia entre Áreas de Influência Direta e Indireta, encobre uma racionalidade cartesiana que muito distancia-se das vivências e percepções dos locais, principalmente dos indígenas, tendendo a minimizar e invisibilizar as realidades que rodeiam as grandes obras. Um típico exemplo disso tem a ver com a desconsideração das consequências das obras para os atingidos localizados a jusante das mesmas. Do mesmo modo, certos tipos de impactos são geralmente pouco debatidos ou até silenciados e omissos, é o caso dos impactos sobre o patrimônio imaterial dos povos indígenas, do que chamarei neste trabalho de violência simbólica das grandes obras. De fato, a violência exercida pelas grandes obras atinge, entre outros, os aspectos religiosos e simbólicos, o que caracterizei neste trabalho em termos de violência simbólica.

Sobre o tema da violência simbólica é importante citar que, buscando na gênese deste conceito, o encontramos formulado pela primeira vez por Pierre Bourdieu na obra “O poder simbólico” (2007); a partir da contribuição de Max Weber por ele citada, o autor entende os sistemas simbólicos como instrumentos para o exercício da dominação pela classe privilegiada, em termos do poder simbólico. A violência simbólica, portanto, é o exercício do poder de impor a dominação de uma classe ou fracção desta nas relações sociais. Ademais, o campo da produção simbólica é onde acontece a luta simbólica entre as classes sociais e por meio deste campo impõe-se a legitimidade da dominação da classe. Assim, a violência simbólica manifesta-se pela produção simbólica em vários sistemas simbólicos, a exemplo das relações de gênero, pelo autor amplamente exploradas na obra sobre a temática da dominação masculina (BOURDIEU, 2002). Entretanto, na presente pesquisa utilizarei o conceito de violência simbólica apresentado pela autora colombiana Monica Espinosa (2007), conforme no capítulo IV. Considero interessante ressaltar algumas caracterizações da ação da violência simbólica apresentada por Bourdieu (2002) nas relações de gênero que pode constituir aporte para a apreensão do fenômeno da violência simbólica no contexto examinado nesta pesquisa. Bourdieu (2002) chama a nossa atenção sobre a visão simplista que assimila a violência simbólica a algo meramente espiritual e portanto sem efeitos que possam ser considerados reais, em oposição a um tipo de violência física. Ele critica esta concepção como fruto das relações

de dominação (2002, p. 46), que tendem a ser naturalizadas. Ainda, o autor salienta a forma pela qual este tipo de violência se exerce: a violência simbólica é quase sempre invisível, e é disso que trataremos mais adiante.

3.5 Algumas considerações metodológicas sobre o campo e a realização da pesquisa

A pesquisa começou no âmbito teórico com a revisão bibliográfica dos escritos sobre Povos Indígenas do Nordeste, com particular foco nos povos do submédio São Francisco. Para melhor situar o referencial teórico desta produção aprofundei alguns diálogos teóricos que constroem o olhar já consolidado sobre a temática indígena no Nordeste no âmbito dos estudos de etnicidade. O trabalho demandou uma reflexão sobre categorias teóricas e empíricas como povos indígenas, território, territorialidade, identidade étnica, grandes obras, ritual, cosmologia, agência dos não-humanos, violência simbólica e resistência simbólica. Para isso tive que abordar bibliografias de diversos âmbitos, principalmente no campo dos estudos de etnicidade, da antropologia da territorialidade e da ecologia da vida proposta por Tim Ingold. Parte destes conceitos já foram introduzidos, a partir das leituras que me permitiram abordar estas temáticas esclarecendo a filiação teórica que embasa o uso das noções. Alguns conceitos, são vistos neste contexto como temas imbricados, como a construção da identidade étnica e território, do momento que se busca, no quarto capítulo, perceber como os impactos das grandes obras afetam o cotidiano dos Truká, lançando um olhar específico para a cosmologia, procurando indagar como isso reflete em termos de processos de desterritorialização, de reelaboração da identidade étnica, de ação da violência simbólica.

Para compreender alguns destes conceitos, como ritual e cosmologia, a perspectiva processualista de Fredrik Barth e Victor Turner no estudo de cosmologia, rituais e símbolos, destacando estes como lugares privilegiados da transformação e da mudança, parece inspiradora na construção da abordagem desta pesquisa. As categorias acionadas neste estudo sugerem o apoio nas obras de autores como Bourdieu (1989) em sua discussão sobre poder simbólico e violência simbólica. Outros autores, como Hobsbawm (1997) na temática dos processos de invenção de tradições, destacando a capacidade de se recriar própria das culturas. Para a elaboração deste trabalho foram de suma importância as pesquisas realizadas por Batista (1992, 2004, 2005a, 2005b, 2008) que, ao longo de duas décadas de investigação junto ao povo

Truká, tem sistematizado um conjunto de reflexões, de pesquisa nos registros documentais existentes e em diferentes acervos, de levantamentos históricos sobre ocupação tradicional Truká, imprescindíveis para as pesquisas sucessivamente empreendidas.

A pesquisa teórica foi acompanhada pela realização de uma etnografia durante o trabalho de campo. Neste caso, a relação com o campo e com a comunidade onde foi realizada a pesquisa era preexistente e é fruto da minha atuação como indigenista junto aos povos da região desde 2008. Esta atuação no indigenismo permitiu-me conhecer a realidade não só do povo Truká mas dos povos indígenas de Pernambuco e do Norte da Bahia e, de modo geral, do movimento indígena à nível regional e nacional.

A atuação na equipe do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Regional Nordeste, me deu a oportunidade de acompanhar diretamente e por período prolongado a questão da reivindicação dos territórios tradicionais e dos impactos das grandes obras, participar das discussões e mobilizações para a efetivação dos direitos indígenas⁵⁴. Do mesmo modo, tem garantido constantes idas a campo, a coleta de diversos registros de campo e o sistemático acompanhamento de algumas das reivindicações de direitos territoriais, é o caso do trabalho desenvolvido junto às retomadas dos povos Truká/PE e Tumbalalá/BA. De fato entre 2008 e 2012 realizamos, além das periódicas visitas, reuniões com as lideranças, ações de formação, elaboração e execução do projeto produtivo⁵⁵ para garantir a auto-sustentação alimentar da retomada truká, assessoria jurídica, oficinas temáticas, etc.

No contexto específico da região do rio São Francisco, o trabalho indigenista desenvolvido no período em que estive vinculada ao Cimi/NE, focou a questão da implementação das grandes obras e da defesa dos territórios tradicionais, gerando ações de produção e sistematização de informações sobre conflitos sócio-ambientais; divulgação e denúncias em campanhas nacionais e internacionais; apoio as retomadas e acompanhamento dos processos de regularização fundiária, apoio as delegações indígenas, que fizeram com que a relação com os Truká fosse bem anterior a esta pesquisa. Considero particularmente significativos para a produção deste trabalho a participação na: realização de seminários sobre o impacto das grandes obras nos territórios tradicionais entre os Truká e nos Tumbalalá em 2009; facilitação de grupos de discussão sobre “Transposição do Rio São Francisco, construção

⁵⁴ Desde 2007, os povos Truká e Tumbalalá estão retomando parte do território por eles reivindicada. Durante a atuação indigenista no Cimi (2008/2012) minha equipe trabalhou sistematicamente no acompanhamento as retomadas.

⁵⁵ O projeto produtivo financiado pela Caritas Italiana visou implantar hortas produtivas, galinheiros e experiências de piscicultura na área da retomada, para garantir a subsistência das famílias da retomada.

de barragens, usinas nucleares e ferrovias” na II Assembleia das Mulheres Indígena do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo; participação no Seminário São Francisco Vivo “O Opará precisa respirar”, na aldeia Tuxá de Rodelas/BA; em 2010, participação na organização da publicação do relatório de denúncia intitulado “Povos indígenas do Nordeste impactados com a transposição do rio São Francisco”⁵⁶, organizado a partir da experiência de cartografia social realizada em nove povos do São Francisco no âmbito do projeto Nova Cartografia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil⁵⁷; organização da Campanha Opará com suas ações nacionais e uma viagem internacional da delegação indígena e indigenista com objetivo de divulgação e denúncia das violações dos direitos indígenas decorrentes da implementação do projeto de transposição. A delegação formada por representantes do Cimi, da Apoinme⁵⁸ e do povo Truká viajou por vários países europeus realizando encontros com a sociedade civil, sindicatos, movimentos sociais, reuniões e audiências com diversas instituições e organizações quais relatores especiais da Organização das Nações Unidas (ONU), representantes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e parlamentares europeus dentre outros; realização de um documentário etnográfico⁵⁹ intitulado “O Elefante Branco. Resistência indígena à transposição do Rio São Francisco⁶⁰”, que trata do tema da transposição do rio e aborda a questão do impacto espiritual das obras desenvolvimentistas, a partir também de depoimentos dos povos Pankararu/PE, Truká/PE, Tumbalalá/BA e Tuxá/BA; o documentário é fruto de um trabalho de pesquisa realizado em comunidades indígenas e quilombolas impactadas.

Não sendo possível elaborar uma listagem completa dos espaços e encontros de povos e movimento indígena que tem contribuído com minha trajetória de indigenista, construído a relação com o tema do meu trabalho, com a comunidade onde foi realizada a pesquisa e com o campo, optarei por citar estes de modo geral: os encontros do movimento indígena à nível estadual, regional e nacional, como os Acampamentos Terra Livre; as assembleias e seminários

⁵⁶ TOMAZ, Alzeni et al. Relatório de Denúncia – povos indígenas impactados com a Transposição do Rio São Francisco. Paulo Afonso: CIMI, APOINME, CPP, NECTAS/UNEB, AATR, 2009.

⁵⁷ A Cartografia dos Povos e Comunidades do São Francisco foi realizada no âmbito do projeto acima citado, viabilizado pela parceria entre a UFAM e o NECTAS/UNEB de Paulo Afonso. O etnomapeamento priorizou os povos indígenas localizados na área de impacto da transposição e foi realizado nos povos Pankararu/PE, Pipipã/PE, Kambiwá/PE, Truká/PE, Tumbalalá/BA, Tuxá/BA, Xocó/SE, Kariri-Xocó/AL, Anacé/CE.

⁵⁸ Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

⁵⁹ O documentário, realizado em 2012, foi apresentado em vários festivais e eventos e recebeu o prêmio de melhor filme pelo Juri Popular do V Festival do Filme Etnográfico de Recife em 2013.

⁶⁰ Disponível em: <<https://vimeo.com/92090061>>.

do povo Xukuru/PE; os encontros da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (Copipe); os encontros, seminário e formações da Comissão de Jovens Indígenas de Pernambuco (Cojipe); os encontros e assembleias do movimento de mulheres indígenas; eventos, feiras, festividades e rituais nos povos Truká/PE, Xukuru/PE, Kambiwá/PE, Pipipã/PE, Kapinawá/PE, Pankará/PE, Tuxá/PE, Tuxá/BA, Pankararu/PE, Pankararu de Entre Serras/PE, Tumbalalá/BA.

No momento, minha atuação indigenista não se caracteriza mais pelo vínculo institucional, mas pela atuação direta junto ao movimento indígena, como parte da equipe de assessores indigenistas aliados dos povos indígenas em Pernambuco. A partir de 2013 até os dias atuais, minha atuação se deu principalmente junto à Copipe, à Cojipe e ao movimento de mulheres indígenas em Pernambuco; do mesmo modo, deu-se desenvolvendo um trabalho sobre memória do indigenismo e do movimento indígena no Nordeste, a partir da reorganização, digitalização, catalogação coletiva, socialização junto aos povos e pesquisa, sobre os acervos⁶¹ do Cimi Nordeste. Os ricos acervos institucionais, objeto desta ação de salvaguarda e reorganização, retratam os últimos quarenta anos de história indígena e do indigenismo na região Nordeste, contendo registros de diversas tipologias quais documentais, imagéticos, audiovisuais etc.

Em relação à aquisição de informações relativas ao andamento das grandes obras no rio São Francisco, quero salientar que as numerosas idas a campo têm propiciado diversas visitas tanto aos canteiros de obras da transposição, quanto, o acompanhamento das obras de dentro do rio, quando levada pelos próprios Truká com embarcação. Outros dados foram obtidos por meio de uma constante acompanhamento de sites na internet e redes sobre a temática indígena, dos conflitos sócioambientais e sobre o rio São Francisco e também pelo estudo do projeto divulgado pelo próprio governo e pesquisa em sites de divulgação oficial da obra⁶².

Portanto, é a partir do envolvimento com a temática indígena na região que surgiu o interesse por este objeto, como volição de combinar e complementar a ação indigenista com uma ação de pesquisa e uma reflexão acadêmica sobre esta realidade. Dado o interesse pela temática das grandes obras e do impacto nos territórios indígenas no rio São Francisco, este trabalho permitiu-me dar continuidade e aprofundar o interesse por esta área, a partir do enfoque

61

Trata-se de ações que envolvem os acervos audiovisual, sonoro, hemerográfico e fotográfico (fotografias reveladas e negativos).

62 Alguns deles foram retirados do ar pelo governo, por ser um projeto muito polemico.

específico do impacto das grandes obras no âmbito simbólico e cosmológico. Portanto, o objeto de pesquisa foi construído também ao longo desta trajetória de atuação e no seio de meus interesses pessoais que se colocaram como incentivadores na elaboração deste trabalho de dissertação.

Por conta do histórico de atuação indigenista acima apresentado, posso afirmar que a minha presença entre os Truká como pesquisadora da UFPE sempre foi ofuscada pelo vínculo institucional preexistente, que de alguma forma ficou para eles, sempre imbuído na minha pessoa. Mesmo após a saída do Cimi, em 2012, que contudo não levou a uma real mudança na rotina da ação indigenista desempenhada, percebi a impossibilidade de se desvincular completamente deste lugar institucional ou desta identidade militante, que são sempre percebidos e presentes pelos indígenas dos povos com os quais trabalhei. Na minha visão, todo o trabalho de campo para a produção desta dissertação foi acompanhado por um sentido de confiança percebida pelos Truká, e pela percepção de uma abertura em falar de temáticas muito ligadas ao segredo, como o da religiosidade e da relação com os encantados, processo este, facilitado pela relação existente com o povo; neste sentido, acredito que a parceria com o movimento indígena já consolidada, tenha tido um papel importante para garantir acesso a alguns espaços e conversas. De todo modo, ao chegar a campo para realizar a pesquisa fui a procura dos caciques dos dois núcleos pedindo autorização e para socializar minhas intenções que foram bem recebidas pelas lideranças; no núcleo dos herdeiros de Acilon, o novo cacique Bertinho estava assumindo a liderança, por isso construí a oportunidade de apresentar a pesquisa a dois ex-caciques, Seu Quinca e Dão, pai e filho, e depois conversar sobre ela com o cacique Bertinho, para assim partilhar com três gerações de lideranças e ouvir sobre esta pelos três. Em seguida, apresentei a pesquisa aos pajés dos dois núcleos, que também acolheram de forma positiva a realização deste trabalho e me convidaram para participar dos rituais.

Para produzir a pesquisa de campo, foram utilizadas técnicas da pesquisa qualitativa: a observação participante eleita para a realização deste trabalho foi possível através de períodos de permanência na comunidade, de registros audiovisuais e sonoros, de anotações no caderno de campo; os dados etnográficos assim obtidos foram agregados às informações auferidas por meio de entrevistas semi-estruturadas e histórias de vida realizadas com os pajés e outros membros das comunidades e a participação nos rituais, quando convidada pelas lideranças espirituais do povo, também tem adicionado elementos significativos para a pesquisa.

Prevemos também a utilização de outros recursos quais elaboração de mapas

cosmográficos em oficinas participativas, para análise dos aspectos da territorialidade, porém, devido as limitações temporais e instrumentais não foram realizados. Ademais, aproveitei de alguns registros de campo recolhidos em vários momentos, possibilitados pelo trabalho indigenista: gravações e anotações realizadas no âmbito de outras ações, a exemplo, materiais coletados durante o seminário “Os projetos de barragens no rio São Francisco e o território Truká” realizado na retomada Truká em 2009; durante o I seminário de Juventude Indígena de Pernambuco na aldeia Nazáro do povo Kambiwá/PE em 2013; no encontro de formação da Cojipe na Ilha da Assunção, território Truká em 2015; depoimentos coletados durante as atividades do projeto “Mulheres Indígenas da Tradição”⁶³, dados recolhidos durante a oficina para a confecção do livro intitulado “Arte_Viva” realizada na Ilha da Assunção, Terra Indígena Truká, em 2015; materiais audiovisuais fruto do trabalho de pesquisa para a produção do documentário acima citado e outros registros de conversas informais e falas.

Do mesmo modo, a pesquisa no acervo do Cimi Nordeste foi um precioso recurso, nele encontram-se registros audiovisuais, sonoros, documentais, fotográficos, dentre outros, que retratam os últimos quarenta anos da história e memória indígena e do indigenismo na região e portanto, há registros referentes ao povo Truká desde a década de 1980. Para encerrar, posso afirmar que de algum modo, a pesquisa iniciou antes do mestrado, porém, o percurso acadêmico tem me proporcionado o instrumental teórico-metodológico para a análise da realidade Truká e fornecido o embasamento das discussões da disciplina para abordar a temática pretendida.

63

O projeto cultural denominado “Mulheres Indígenas da Tradição”, apoiado pelo Fundo Pernambucano de Incentivo à Cultura (edital de 2012), teve por objetivo registrar a experiência e história de vida das mulheres da tradição dos 11 povos indígenas de Pernambuco, por meio de uma pesquisa realizada pelas próprias pesquisadora indígenas com a supervisão de uma equipe de indigenistas da qual fiz parte. O resultado desta pesquisa será organizado em publicação específica em co-autoria entre mulheres indígenas e indigenistas.

4 TERRITÓRIO E COSMO: ESBOÇANDO UMA COSMOGRAFIA TRUKÁ



Fonte: Acervo fotográfico do Cimi/NE.

4 TERRITÓRIO E COSMO: ESBOÇANDO UMA COSMOGRAFIA TRUKÁ

“(...) Sem o Toré não teria mais índio. (...)”

Encanto não se pega com a mão.

A gente se concentra na Jurema e aquilo entra na cabeça e dá tudo certo.

No Toré, eu sei o que está acontecendo,

está entrando um e saindo outro,

porque alguém está soltando para eu soltar.

Eles ensinam tudo.

O índio canta para isso.”

(Tonho de Chiquinho⁶⁴)

4.1 Cosmologia e práticas rituais entre os Truká

A epígrafe introduz vários elementos nesta discussão: ao afirmar que “sem Toré não há índio”, Seu Tonho de Chiquinho estabelece uma clara relação entre a prática ritual do Toré, o folguedo dos índios do Nordeste, e a identidade indígena; para ser índio é preciso praticar seus rituais e ter ligação com os elementos da religiosidade, em primeiro lugar, o mais conhecido e performático que é o Toré. A identidade torna-se então explícita na dança do Toré, como muitos já teorizaram, uma identidade afirmada “para fora” e “para todo o mundo ver”. Mas a identidade e a cosmologia são permeadas entre elas, para Chiquinho a identidade é ligada ao seguir as práticas rituais do ser indígena, o dito “regime de índio” que torna os índios “regimados” no seguimento das práticas tradicionais da religiosidade étnica. A jurema, o trabalho da jurema, a fé na jurema que Chiquinho bem descreve, permite este contato com “os que vem visitar os

⁶⁴ Cf. COMUNIDADE TRUKÁ, 2003, p. 23.

índios”, os encantos de luz ou encantados, “que não se pega com as mãos” mas se fazem presentes de forma invisível no ritual, sob a égide da sagrada jurema. Mas no ritual, sob condução da jurema não há apenas a agência humana, de Chiquinho puxador de Toré, ele fala de outra agência que age ele, “alguém está soltando para eu soltar”. Os encantos entram e saem, baixam, descem e a jurema “entra pela cabeça”, na dinâmica de incorporação pelos não-humanos de seus discípulos humanos. E ainda, são eles que “ensinam tudo”, os invisíveis, encantados que baixam nos momentos rituais para se comunicar com os Truká e trazer o conhecimento, ensinar o que os índios precisam saber, são eles que doam os ensinamentos, o que é transmitido entre humanos e não-humanos na “ciência dos índios”. Uma ciência “infinita”, no sentido que o poder dos encantos é dos que sabem e ensinam tudo, figuras oniscientes e infinitamente sábias. Eles intervêm se chamados, encantos invocados pelo canto, que torna possível esta conexão entre o mundo dos encantos e o mundo dos Truká, logo, o “índio canta para isso”. O contato com os mestres, os encantados e os caboclos, parece ser o elemento principal da religiosidade e pode-se afirmar que as práticas rituais são baseadas na devoção aos ancestrais em forma de encantos de luz. A prática mediúnica e o uso ritual da jurema são elementos importantes para favorecer este contato e comunicação. As atividades religiosas são baseadas em uma tradição que é tida como recebida pelos ancestrais.

Há diversas etnografias que exploram a temática da religiosidade dos povos rodeleiros, quais, parte dos trabalhos de Batista (1992; 2004; 2008) sobre os Truká, alguma bibliografia sobre os Tumbalalá (ANDRADE, 2002; GRIMALDI, 2004) e produções sobre o povo Tuxá (NASSER & NASSER, 1988; SILVA, 1997). Estes trabalhos descrevem as práticas rituais e xamanísticas e as concepções cosmológicas dos povos rodeleiros que apresentam uma grande semelhança e proximidade no que concerne o universo religioso.

A partir da bibliografia consultada, pode-se auferir que os principais rituais praticados pelos Truká são o Toré e o Particular, segundo a nomenclatura usada em muitas das etnografias citadas, ou também Mesa, trabalho de chão, trabalho centralizado, ritual centralizado, mesa centralizada sentada no chão, a partir das denominações ouvidas com mais frequência no campo; estas duas tipologias de “trabalhos”, parecem ter em comum a invocação das entidades cultuadas pelo povo por meio de cantos apropriados para “chamar” as entidades. O Toré, diferentemente da Mesa, pode ter um carácter de festejo ou diversão e uma ampla participação, mesmo sem deixar de ter seus significados religiosos, pode ser realizado nos terreiros⁶⁵ dentro

65 O terreiro é um espaço ritual próprio para a realização do Toré, onde geralmente há um cruzeiro assentado

do território bem como em diversos lugares fora da aldeia; entretanto, a participação no trabalho de Mesa tem características de exclusividade, sendo reservada aos discípulos ou iniciados à “ciência”. Em ambos os rituais “as cantigas” tem um lugar central porque estas proporcionam o contato e comunicação com as entidades espirituais, sendo o meio para trazer a presença da entidade entre os participantes do ritual, e posteriormente, são cantadas as cantigas que convidam ela para partir. Os Truká nomeiam estas de várias formas: “pontos” e “linhas” de Toré ou de trabalho, ou se referem a elas com a expressão “tirar toantes”, “puxar um canto”. O trabalho de Mesa é o espaço privilegiado para esta comunicação, aonde as entidades protetoras do povo são chamadas e se fazem presentes, são realizadas consultas aos antepassados, trabalhos de cura, resolução de alguns conflitos etc. O Toré tem aspectos performáticos e coreográficos importantes, ele é liderado pelos puxadores que têm a função de puxar os cantos e são localizados na frente das filas de dançadores, e um conjunto de dançadores que executam a sequência coreográfica dispostos em duas filas paralelas, até chegar ao grupo de puxadores, e todos entoam os toantes em um canto coletivo. Pelo que pude observar, há diversos tipos de passos para dançar o Toré, alguns constituídos por uma simples marcação e outros mais complexos, um destes é assimilável ao passo da dança do São Gonçalo, festejada entre o povo Truká para pagamento de promessas. Durante o Toré é comum o uso de alguns adereços como a cataioba, o pujá e o borná⁶⁶, assim como do maracá e do apito⁶⁷ para auxiliar na comunicação com os encantados e do guia para defumar.

Os trabalhos de Mesa são realizados na mata, em algumas casas particulares (em salão ou quarto dedicado a isso), na aldeia dentro da oca ou na casinha⁶⁸, ou em algumas ilhas destinadas principalmente ao uso ritual, como a Ilha da Onça, a Ilha da Favela, a Ilha do Tatu, a Ilha do Cruzeiro e a Ilha do Camaleão, sendo que atualmente algumas delas não estão sendo utilizadas, bem como em outros lugares na mata. Entre os Truká, os trabalhos rituais são realizados nas quartas-feiras e aos sábados, sendo que o calendário dos dois núcleos rituais é

por um cuidador deste espaço sagrado, chamado de chefe do terreiro ou dono do terreiro, que é orientado pela “ciência” e pelos encantos neste processo de abertura do terreiro, nos procedimentos de assentamento do cruzeiro e nos cuidados necessários.

66 Os objetos rituais utilizados pelos Truká são chamados de Atavios. A cataiobá é um tipo de “saia” confeccionada com fios da fibra de caroá; o pujá é usado na cabeça e também é feito de fibra de caroá e pode ser trançado com diversos tipos de pontos; o borná é um tipo de bolsa de fibra de caroá, com técnica de trançado e tecelagem, usada para o transporte dos objetos rituais ou também no dia a dia (COMUNIDADE TRUKÁ, 2015).

67 Além de ter a função de chamar os encantos para atraí-los durante o trabalho ritual, o apito serviria a ajudar a volta dos espíritos dos índios que estão recebendo os encantos (NASSER & NASSER, 1988a).

68 A oca encontra-se na seção oeste da ilha, próximos a antiga ruína da igreja, enquanto a casinha é na Caatinga Grande, onde também há o terreiro principal de Toré do núcleo ritual liderado pelo pajé Adailson.

tacitamente concordado, tendo o grupo da ponta da ilha, liderado pelo pajé Dão de Verbino, que atualmente realiza os trabalhos no primeiro sábado do mês, enquanto os da cabeça da ilha, liderados pelo pajé Adailson, no momento, realizam seus trabalhos rituais, de Toré ou de Mesa, com periodicidade quinzenal nas quartas feiras e aos sábados. O trabalho de Mesa ou Particular faz parte de uma esfera ritual interna ao povo, definida por Batista (1992) como “privada”, se comparado com o Toré que funciona também como marcador de identidade exterior. O trabalho de Mesa não prevê dança e seus participantes são sentados em círculo em volta da mesa, nele são realizados os cantos de invocação, ritmados pelo balançar dos maracá, e é distribuída a bebida da jurema sagrada, obtida da casca da raiz da jurema sem espinhos, chamada de Ajuká ou Anjuká, e servida na coiteba⁶⁹. A jurema é vista como possuidora de um espírito (BATISTA, 1992). Este tipo de trabalho é liderado por uma pessoa que se destaca por ter conhecimentos e capacidades no âmbito religioso, frequentemente é o próprio pajé, que é chamado “cabeceira de mesa” ou “cabeceira de trabalho” porque ocupa o lugar de mestre de cerimônia, auxiliado pelo contra-mestre, possivelmente o juremeiro, responsável pela bebida ritual.

Além do uso ritual da jurema, o tabaco tem um papel importante porque auxilia no contato com as entidades, ademais, tem a função de limpeza do ambiente, trazendo por perto apenas os espíritos desejáveis e afastando os que não são benéficos. Segundo relatos dos Truká, os kuakí ou guias, são ligados a determinado encanto ou mestre e a oferta de fumaça agrada seu dono. O relato do pajé Dão de Verbino elucidada esta relação: “Minha mãe com quinze anos achou um kuakí antigo e chamou as outras amigas `vem aqui Joana. Este cachimbo que eu achei´ e aí teve uma que tomou dela, quando chegou lá mostrou para o pai dela e disse `quem achou fui eu´, ela até mentiu, aí quando foi de noite ela foi dormir, aí chegou o dono do cachimbo; ela viu ele apitando e ouviu o maracá chiando e ele chegando e disse: Cadê o meu guia-mestre que não mandei você apanhar...”, esta narrativa é condensada nas letras do Toré abaixo:

Cadê o meu guia-mestre que não mandei você apanhar
 Cadê o meu guia-mestre que não mandei você apanhar
 Apanhar se quiser olhar botar meu guia lá
 Todo o dia, toda a hora, eu vou visitar o lugar
 Agora como é que eu faço sem o guia pra defumar
 O índio que vem coberto, não anda com censura
 Tomasse essa linha, cadê a outra criatura

⁶⁹ É mais um objeto ritual no formato de vasilha, apropriado para beber Anjuká e obtida de cabaça ou coco (COMUNIDADE TRUKÁ, 2015).

Cadê o meu guia-mestre que não mandei você apanhar
 Apanhar se quiser, olha botais no mesmo lugar
 Todo o dia, toda a hora eu vou visitar o lugar
 Agora como é que eu faço sem o guia pra defumar
 Eu venho lá da jurema, eu venho lá do juremá
 Eu venho beber jurema e ver o índio trabalhar

Eu peço por Nossa Senhora, botais o meu guia lá
 Eu peço por Nossa Senhora, botais o meu guia lá
 Quem não souber do meu nome, o dever é procurar
 Eu sou é Mané Mario do tronco do Juremá

A linha de Toré cantada pelo pajé Dão é muito clara no intuito de mostrar a ligação existente entre o kuakí e o guia-mestre, dono de determinado objeto ritual, ao qual o kuakí é especificamente “dedicado”; no relato também manifesta-se a agência do encantado Mané Mario em reivindicar seu kuakí, chegando na casa da menina que levou o objeto agenciado, indispensável para realização da prática ritual da defumação, do mesmo modo que é realizada pelos Truká.

Tanto no Toré quanto no Particular, o conjunto de cantos invocativos, a ingestão da jurema e a utilização do tabaco, as vezes misturado com outras ervas, colaboram para trazer a presença dos encantos no ritual. Deste modo, no trecho de entrevista, o pajé Adailson descreve o papel do canto para a chamada dos encantos no ritual e dos outros elementos rituais como o maracá e o apito:

Adailson: a gente vê eles como os guardiões, aí eles estão lá de prontidão, esperando nossa chamada, nosso cantar para que eles venham. Por isso que é o canto e balançar o maracá, para poder eles virem. Tem um apito para chamar eles lá também, são poucos que podem usar, não é todo mundo que pode usar essa questão aí do som, poucas pessoas podem usar. E ele sabe que está sendo chamado e ele vem. E no ritual cada um tem o seu ponto, uma questão assim. Tem que chamar o nome. Tem um ponto para chegar e para sair também.

Manuela: mas nem todo o mundo sabe os pontos de todos, não é?

Adailson: não. Tem um momento lá dentro que você passa a saber mas depois disso, que sai dali esquece tudo. Alguns tem na mente e não pode revelar o segredo, tem que ficar para sempre, dentro do ritual pode cantar aquilo que for aprendido, determinado por eles, as vezes escolhido por eles, aí eles podem. Quem vai ser quem não vai ser; nem todo índio manifesta, tem um encanto por perto, mas eles veem todos (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Esta fala do pajé Adailson elucida sobre o funcionamento das linhas e dos pontos de Toré que, no contexto ritual ativado por todos seus símbolos e seus elementos, são capazes de

trazer a presença dos encantados cultuados pelo grupo. Os encantados de luz, cuja manifestação é instada pela entoação de ponto específico daquele encanto, também deixam o lugar para se recolher se for cantado outro ponto destinado à despedida deste, sendo isso objeto de grande cuidado para garantir tanto a chegada quanto partida da entidade, analogamente, nas demais práticas rituais há linhas específicas para abertura e fechamento do trabalho ritual. Assim o pajé Dão explica:

Quando eu pego um mestre canto a (linha) dele todinho, desde o comecinho, para não errar até. Porque tem que saber. Aí, canta de um e de outro não pode, se você está no brabio tem que cantar o do brabio. Se tiver nas outras partes têm que cantar a das outras partes (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Conforme o entendimento de muitos Truká e o depoimento de Adailson transcrito no começo da página, “em um momento lá dentro que você passa a saber mas depois disso, que sai dali esquece tudo”, parte dos cantos invocativos entoados são conhecidos apenas na hora do ritual, não sendo lembrados após a realização do trabalho, assim sendo, se mantém o segredo, na mensagem entrevista: “não pode revelar o segredo, tem que ficar para sempre, dentro do ritual pode cantar aquilo que for aprendido, determinado por eles, as vezes escolhido por eles, aí eles podem”. Os encantos são incorporados pelos médiuns do trabalho ritual e, por meio de seu corpo possuído pelas entidades, estas levam recados, são consultados sobre questões de saúde prescrevendo curas e remédios, respondem as perguntas e orientam a comunidade para a resolução de problemas, sendo considerados os que “guiam” o grupo. Como o pajé Adailson argumentou acima, “nem todo índio tem um encanto”, contudo, as pessoas que possuem mediunidade são canais privilegiados desta relação com os encantos, sendo capazes de “recebê-los”, enquanto outros conversarão com elas tendo função de interlocutor do grupo e intermediário, a exemplo, os pajés⁷⁰. Há também dons que permitem a algumas pessoas de ver os encantos, escutar, comunicar-se no sonho. Na biografia dos participantes que manifestam dons mediúnicos, é muito frequente encontrar relatos de episódios de adoecimento ou loucura, determinada por descumprir obrigações na relação com as entidades ou afastamento do trabalho ritual. O bem-estar destas pessoas passa por manter uma prática ritual ativa e o desempenho das obrigações com seu ou seus mestres-guias. A história de Acilon Ciriaco da Luz é um exemplo

70 Gostaríamos de lembrar que Acilon, portador deste dom que fazia com que ele pudesse ouvir ou ver os encantos, e pelos relatos dos que trabalhavam junto com ele, com muita probabilidade ele não incorporava as entidades. Não encontramos registros de campo nem bibliográficos que afirmassem isso e, alguns participantes do ritual, como a sobrinha dele, Dona Marina, afirma que ele não recebia encanto. Portanto ele era rodeado de médiuns, principalmente mulheres, que realizavam o trabalho ritual junto a ele.

disso, tendo sofrido um processo assimilado à loucura e adoecimento fisiológico que levou até a paralisia e ao conviver com uma perna aleijada, devido ao processo de revelação espiritual vivenciado e à relação com o encanto do antigo capitão da aldeia (BATISTA, 1992, 2005a). Neste sentido, há diversos relatos de adoecimento entre pessoas que se afastam do território e são obrigadas a voltar por razões religiosas, pessoas que apresentam particulares dons para o trabalho ritual e não praticam ou, por alguma razão, se afastam da prática ritual, pessoas que adoecem, casos que levaram até a morte, ou situações aonde a pessoa recebe outros tipos de penalizações por não ter respeitado as obrigações rituais ou por ter desobedecido às normas de conduta que implicam nas relações ecológicas no território. Lidar com este tipo de dom implica na manutenção da relação com os encantos e no cumprimento das obrigações, em uma relação de contínua reciprocidade entre os Truká e as entidades cultuadas: “quem tem essa coisa não pode deixar, se eu deixo passar um tempo e eu não dou, já começa expressar os sintomas, começa brigar, aí depois vai ficando nervoso, nervoso, nervoso e aí dá uma trabalhadinha, uma mesa, e aí volta (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Deste modo, se algum índio não mantém o regime de índio, que é equivalente a dizer que não assegura uma relação de zelo, pode acarretar no afastamento dos encantos.

O pajé tem funções xamânicas e atua junto a seus colaboradores que o auxiliam nos trabalhos rituais e nas práticas de cura (SILVA, 1997). Entre os Truká este tem um importante papel de curador dentro da comunidade, intervindo no tratamento de doenças, tidas como curáveis por este tipo de práticas. O pajé ou outros especialistas que dominam este tipo de conhecimento, intervêm por meios de banhos, garrafadas, chás, defumações, rezas e outros remédios; neste ofício são auxiliados pelos encantos. Além do pajé também os rezadores e as rezadeiras têm capacidades curativas destinadas não apenas a pessoas, mas também dirigidas ao tratamento de pragas e doenças que atingem plantas e animais. Trazendo um exemplo, Dona Marina que era rezadeira, preparava remédios sob orientação dos encantos e tratava de várias doenças, e rezava nas pessoas para propiciar a cura da doença, ela relata sobre o ofício dela: “reza para dor de dente, dor de cabeça e outras. Rezava para quebrante, olhado, peito caído, desmintidura das junta, de joelho, de braço (Dona Marina, abril de 2015)”. As experiências xamanísticas são muito presentes entre os que participam ativamente dos trabalhos da ciência, como é explicitado pelas narrativas que veem a intervenção do pajé e de outros discípulos preparados para resgatarem a alma de alguma pessoa que foi “pega pelos encantos”, tarefa que

necessita do domínio de conhecimentos de caráter xamanístico e iniciáticos, ou seja, para esta tarefa “tem que ter ciência”:

Dão: Tinha uma tia minha, ela vinha do trabalho, a ciência, e o genro dela vinha brincando. E ele dizia: “Como a Mãe d’água faz?” E ela: “Deixe de brincadeira”. Quando foi de certos meio ela deu um empurrão. Já com raiva, mas não pensava, não deu com raiva para machucar ninguém. Deixe que quando caiu lá. Pegou e acorrentado dentro das águas, pela Mãe d’Água.

Manuela: o que aconteceu com ela?

Dão: Ela foi embora. O povo mais velho não gosta de brincadeira. Quando chegou em casa, aí Zé perguntou: “Cadê Joaquim?” Ela respondeu: “Ele ia com umas brincadeiras e ficou se fazendo lá dentro dos matos”. Aí o Acilon que levantou essa aldeia, que deu essa força a nós, nós que levantou, mas ele que encaminhou tudo, aí disse: “Não, pode ir buscar ele que ele está nas águas, na casa da Mãe d’Água, aí tem gente que não sabe o que é a casa de Mãe d’água, aí foram e quando chegaram lá a formiga já tinha comido estes cabelos aí da sobancelha.

Manuela: acharam ele aonde?

Dão: acharam, mas ele no seco, mas o espírito dele estava nas água. O corpo estava normal, só estava duro, de oio arregalado e a formiga andando por cima. A gente achou ele desmaiado no chão. Chamando nas águas A gente achou ele com três dias. Manuela: então vocês foram buscar ele?

Dão: tem as vezes que tem que ser a pessoa preparada para ir na casa da Mãe d’Água, tem que ter ciência (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Como vimos, além dos trabalhos rituais das quartas e sábados, a relação com os encantados extrapola o espaço-tempo do evento ritual e se espalha no cotidiano de uma relação de acompanhamento e auxílio aos Truká em vários momentos e atividades. A exemplo, no ofício da parteria, nos processos de cura pelas rezas e no preparo dos remédios, nas atividades de caça e de pesca, entre outros. Podemos dizer também, que além dos rituais já mencionados há uma pluralidade de práticas que atingem aos saberes ligados ao universo religioso, o pajé Dão relata sobre outros tipos de rezas que eram praticadas e relacionadas aos fenômenos atmosféricos, como as chuvas:

Minha avó, mais minha prima por parte de pai, tinha as vezes que elas trabalham só em oração. E elas faziam oração trabalhando para chover, se tinha chovido muito faziam para suspender, e agora cadê? Hoje esse povo perdeu a fé e não faz mais (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Entre os Truká também são referidos vários casos de feitiçaria, segundo a definição de Batista (1992, p. 211), trata-se de “ações mágico-religiosas com o objetivo declarado de provocar danos a pessoas, animais, objetos ou mesmo um grupo”, deste modo, já ouvimos relatos que atribuem a morte da pessoa à prática de feitiçaria.

Durante os ritos Truká são invocados, com grande fluidez, personagens bíblicos quais Deus, Jesus Cristo, Nossa Senhora, santos católicos e também entidades do panteão indígena. Do mesmo modo, as orações cristãs são muito comuns nas práticas rituais. Assim sendo, podemos observar o constante exercício criativo ativado pelos indígenas do Nordeste, que permitiu o processo histórico de resistência religiosa e uma complexa reelaboração simbólica. As práticas rituais contemporâneas são moldadas por profundas transformações e ressignificações (REESINK, 2002), recriando um patrimônio étnico de acordo com estoques de concepções cosmológicas que constituem “a relação nevrálgica que permaneceu presente até os rituais atuais e seus sistemas religiosos (REESINK, 2002, p. 71)”. Podemos entender o catolicismo tão presente entre os Truká como um exemplo de “catolicismo indígena”⁷¹, não exclusivo, mas sim, que se manifesta na composição de uma religiosidade que articula e organiza as múltiplas experiências históricas no âmbito religioso, em um constante trabalho de ressignificação, historicamente situado e conectado com seus contextos específicos. As interações e trajetórias dos fluxos culturais, não são mais reconhecíveis enquanto tais, porque já parte das dinâmicas constitutivas e criativas própria das culturas. Os processos de recriação e ressignificação religiosa são vistos como parte da dinâmica histórica de resistência na região, e do esforço anti-assimilacionista travado há século no Nordeste indígena. A este propósito citarei uma frase de Adailson que trata justamente desta temática; ele faz referência à existência da devoção à Mãe d'Água em outras tradições não-indígenas, focando justamente no processo de reelaboração cultural acima discutido, assim ele se expressa, utilizando a linguagem religiosa:

Manuela: a Mãe d'Água é um encanto?

Adailson: ela é um encanto também, ela é uma princesa encantada, e hoje no nosso povo ela é uma rainha encoroada do nosso povo. Não faz parte só de nós mas de outros reinados. Ela só tem um nome diferente (Pajé Adailson, agosto de 2015).

No calendário religioso dos Truká é presente a devoção a alguns santos muito queridos como São Gonçalo, São Francisco e Santa Luzia, e da Virgem Maria em seus vários títulos e epítetos, como Nossa Senhora da Conceição e a padroeira Nossa Senhora Rainha dos Anjos. Na religiosidade Truká há diversas manifestações religiosas como as novenas; o grupo de penitentes liderados pelos curiões, que realizam sua procissão de penitência no anonimato,

71 Parece-me que entre os Truká o xamanismo é vivido por meio do catolicismo indígena, sendo que nos momentos rituais como no Toré e Mesa vemos um modelo xamanístico em ação, dentro de ritos permeados pela simbologia do catolicismo popular.

carregando uma cruz de braúna durante a quaresma (OPIT, 2007); os grupos de romeiros; a dança do São Gonçalo realizada para pagamento de promessas. Há também uma pequena parcela de devotos evangélicos que, por tal razão, optam pelo afastamento da vida ritual Truká e renegação da crença nos encantados.

4.2 Cosmologias *in the Making* e relações ecológicas na perspectiva da ecologia da vida

Na obra “*Cosmologies in The Making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*”, o autor norueguês Fredrik Barth (1987) analisa a grande diversidade de *corpus* de conhecimentos ligados aos domínios religioso e mágico-ritual entre grupos de vizinhança em interação, em algumas sociedades de tradição oral da Nova Guiné. Barth move-se para uma análise comparativa das variações existentes nas idéias religiosas e cosmológicas entre as comunidades das montanhas Ok, proporcionando uma análise realística dos processos de mudança. Nesta análise ele detecta a existência de numerosas sub-tradições localizadas em diversas aldeias ou templos e, afastando-se de uma visão sistêmica da cultura, ele coloca a tônica nos processos criativos que tornam a cultura algo sempre “*in the making*” (sendo feita), entendendo isso como característica humana, e não como contingência de uma situação específica. Esta concepção de cultura como um arrumado de tradições densas de significado repassadas dentro de um grupo social particular, abre para o questionamento sobre o modo de atuação dos processos de comunicação internos e inter-geracionais (GOODY, 1987).

Variações consideráveis são muito comuns entre grupos vizinhos e entre os diversos grupos domésticos. Logo, não é possível demarcar uma cultura como algo fixo e circunscrito, mas podemos falar de uma variedade de culturas ou de um fluxo de ideias cosmológicas, distribuídas entre indivíduos, grupos domésticos, comunidades locais que o autor define em termo de sub-tradições de conhecimento (BARTH, 1987). Ele parte para a análise dos conteúdos destes agregados e da forma como são expressos e distribuídos entre as comunidades e dentro das comunidades, como são transmitidos e (re)produzidos. Barth é interessado não tanto em indagar as conexões entre as práticas e as ideias cosmológicas de uma cultura e sua ordem interna, pois sim, em investigar o grau de entropia dos fenômenos culturais. Diante de ritos e símbolos dos diversos grupos das montanhas Ok, ele se detém sobre a cognição e as emoções comunicadas por estes como elementos explicativos a serem levados em consideração para a compreensão destes, analisados dentro da tradição de conhecimento que eles sustentam

(BARTH, 1987, p.7). Para Barth (1987), é inegável a existência de um amplo estoque de ideias imbuídas nos ritos e na cosmologia que são partilhadas ou adoptadas por outras comunidades; neste sentido, é importante identificar os processos empíricos pelos quais as expressões culturais são produzidas e partilhadas pelas sociedades particulares estudadas (BARTH, 1987).

Para analisar as variações locais das tradições de conhecimento, precisa-se comparar as diferenças nas ideias cosmológicas, através da observação dos rituais e do papel dos mitos. Porém cada símbolo e ideia deve ser considerado dentro de seu contexto, de sua posição na vida social como um todo. Neste esforço comparativo, o autor busca detectar a ordem empírica destas transformações para desvendar as forças que produzem estas mudanças, ou seja, observar as conexões existentes entre os processos de mudanças e correlações visíveis entre as descrições por ele recolhidas. Deste modo, Barth nos leva a refletir sobre o fato de que as análises comparativas não devem afastar-se da complexidade da realidade vivida pelas pessoas, sendo que a interpretação antropológica do pensamento nativo as vezes é baseada em categorias totalmente diferentes das conceitualizações nativas (BARTH, 1987). Analisando as sub-tradições, Barth (1987) detecta que estas se diferenciam entre elas por algumas características e tenta desvendar os padrões de variação dentro das tradições de conhecimento. Muitas vezes as variações locais dependem das próprias mudanças históricas, portanto, para entender como as tradições de conhecimento funcionam necessitamos olhar as várias formas dos ritos e da cosmologia como produto histórico. Barth sugere que para entender os processos de reprodução e mudança é importante se questionar sobre se trata-se de um processo de recuperação coletiva a partir de fontes socialmente acessíveis ou, se não é mais um processo de recriação a partir de elementos guardados em uma ou mais mentes individuais, colocando a tónica no processo de transmissão dos conhecimentos tradicionais entre gerações e entre grupos vizinhos. Nos casos por ele analisados dos sub-grupos das montanhas Ok, os anciões reconhecem a possibilidade de improvisar, de inovar conscientemente ou de empréstimos dos vizinhos, para a realização dos rituais de iniciação, mesmos existindo uma visão dogmática que afirma que as atividades de culto são baseadas em uma tradição recebida pelos ancestrais.

Na esteira da reflexão sobre as variações, ele destaca a oscilação constante entre o espaço público de realização da performance ritual e a dimensão privada de manutenção dos conhecimentos, dos símbolos e dos segredos pelos expertos rituais. E ainda, o autor foca a atenção sobre o papel dos especialistas rituais, o qual pode atuar na reformulação marginal, de forma ou conteúdos, de acordo com a própria visão, que manifesta-se em cada nova

performance (GOODY, 1987). O que para Barth é significativo não é como os conhecimentos são armazenados ou retidos, mas sim, de que modo eles são reproduzidos, em que circunstâncias. Esta abordagem generativa permite analisar os processos de transmissão ligados ao conhecimento e examinar transformações empíricas e históricas.

Destarte, ele se concentra na tarefa de investigar de que maneira os mecanismos criativos agem no âmbito do conhecimento e das práticas rituais. E também, ele não visa esquematizar os materiais na simples dicotomia entre indivíduo e coletividade ou pessoa e sociedade, criando separações desnecessárias dos dados em universos distintos; o foco do autor é justamente na relação entre indivíduo e sociedade, observando como a performance individual é autorizada pelo grupo e, ao mesmo tempo, forma o grupo. Para o autor a sociedade é muito mais do que uma composição da somatória de suas partes individuais (BARTH, 1987, p. 28). Logo, ele olha para a sociedade em termos de interações e processos sociais que veem as sub-tradições de conhecimento sendo sujeitas a constantes oscilações entre as performances públicas e manutenção solitária aos cuidados de um pequeno grupo de expertos rituais. Isto é, a integridade e continuidade das sub-tradições de conhecimento depende de suas transformações recorrentes, isto é da oscilação entre uma fase pública e uma modalidade pessoal (BARTH, 1987, p. 29); autor apresenta tais sequências em termos de subjetificação e re-objectificação. “A cosmologia é produzida e reproduzida por processos sociais coletivos (BARTH, 1987, p. 55, tradução minha)”, isto é, os processos sociais envolvem tanto atividade individual quanto grupal; ele mostra como na tradição cosmológica de conhecimento por ele analisada, algumas características da organização social estimulam e canalizam a criatividade individual e a performance, de modo a afetar os rituais e os símbolos pertencentes à tradição.

Esta abordagem com foco nas variações, não impede a formulação de uma teoria geral, isto é, o aumento empírico de fatos ou interpretações convergindo para uma particular ideia ou esquema, fazem com que estes ganhem validade e generalidade, deixando emergir uma teoria da cosmologia Ok (BARTH, 1987, p. 50). Ademais, a tarefa do pesquisador é mapear estas tradições de conhecimentos, estudando possibilidades de generalização e as conexões dentro do contexto e das práticas nas quais as tradições de conhecimentos são aplicadas (BARTH, 1987, p. 68). A abordagem de Barth (1987) é interessante na perspectiva de examinar as variações existentes no âmbito religioso entre grupos vizinhos e dentro do próprio grupo.

Pensando a partir disso nos grupos rodeleiros, podemos considerá-los como grupos vizinhos que partilham de uma tradição comum mas que apresentam uma multiplicidade de

sub-tradições de conhecimento. Olhando nesta perspectiva, a exemplo, dentro de cada grupo étnico existem, por sua vez, sub-tradições de conhecimento, como no caso dos Tumbalalá que apresentam dois núcleos rituais com tradições de conhecimento abertamente diferenciadas (ANDRADE, 2002; GRIMALDI, 2014). Nos Truká, mesmo havendo mais de um núcleo ritual, eles afirmam seguir a mesma tradição de conhecimento e se reconhecem e auto-representam como uma unidade do ponto de vista da tradição e das práticas rituais. Uma análise mais profunda das idéias religiosas e das práticas mágico-rituais podem apontar para a existência de diversas sub-tradições pertencentes a grupos familiares específicos ou aos diversos núcleos rituais, mesmo sem ser abertamente elaboradas em termos de diferenças. Portanto discutirei isso mais adiante.

Conforme apresentado nos capítulos anteriores, a etnicidade Tumbalalá afirma-se também dentro de um processo de estabelecimento de uma tradição de conhecimento propriamente Tumbalalá, que, a partir de certo momento histórico, passa a diferenciá-los em termos de alteridade étnica em relação aos Truká, grupo ao qual anteriormente aderiam. Mesmo assim, as interações e interações demonstram uma atuação conjunta no âmbito ritual anterior à afirmação de uma etnicidade própria Tumbalalá e a partilha de um corpus de conhecimentos que começa a ganhar seus elementos peculiares com o levantamento da aldeia e por ação dos encantados: principalmente pelo mestre-guia Manoel Ramos, dono da aldeia Tumbalalá, que passa a revelar o nome da aldeia e os segredos rituais ao povo Tumbalalá, legitimando esta identidade étnica e imbuindo-os de um *corpus* de conhecimentos próprios e diretamente recebido do antepassado pelos especialistas rituais dos dois núcleos, a Missão Velha e São Miguel (ANDRADE, 2002; GRIMALDI, 2014). Então, como neste caso, a elaboração por parte de vários especialistas rituais, são causa do aumento das sub-tradições e das diferenças culturais (GOODY, 1987). Assim, esta mudança interna nos elementos da tradição está relacionada com a afirmação externa de um processo de diferenciação que envolve o âmbito cosmológico. É fato que este processo de diferenciação das tradições faz com que haja variações nas práticas rituais que torne-as especificamente ligadas ao “regime de índio” próprio daquele povo (GRÜNEWALD, 2002).

Segundo Barth (1987), dentro da sociedade, o corpo de conhecimentos e idéias religiosas são distribuídos segundo particulares características de uma determinada organização social, e é esta distribuição de elementos culturais que motiva a interação e a troca dentro da sociedade. É justamente a distribuição destes conhecimentos dentro da organização social

Truká que me motivou na escolha dos informantes. Em relação a isso, os informantes principais da pesquisa foram os pajés, como detentores privilegiados do domínio sobre as tradições de conhecimento e as ideias cosmológicas Truká. Portanto, na apresentação dos dados etnográficos optei por dar muito espaço aos relatos destes especialistas rituais, no caso o pajé Adailson e o pajé Dão. Esta escolha se deu em razão das características peculiares dos que detém este papel específico dentro da sociedade, o que Barth define como habilidade e iniciativa particular dos líderes rituais em articular segredos e sínteses sacras da tradição cosmológica. Segundo o autor, analisando o caso das comunidades das montanhas Ok, o papel das lideranças rituais não se resume na transmissão com eventuais modificações incrementais dos rituais pré-estabelecidos, estas lideranças também fornecem um leque de opções a partir do conhecimento dos grupos vizinhos, cujos tipos de cultos particulares ou práticas rituais podem ser adotadas de forma adicional ou por substituição das próprias (BARTH, 1987, p. 54).

Na esteira da reflexão de Barth, a história dos grupos rodeleiros é exemplar neste sentido, a relação entre Tuxá e Truká apresenta diversos episódios de trocas rituais, basta pensar na revelação do nome e na (re)aprendizagem do Toré, que ligam a história político-ritual Truká aos Tuxá, ou também, podemos citar a relação entre Truká e Tumbalalá que é repleta de exemplos deste tipo. Dessa maneira, a organização social está relacionada com o padrão de distribuição do conhecimento e, as práticas dentro da própria organização social geram e reproduzem a distribuição das idéias dentro da tradição cultural coletiva (BARTH, 1987, p. 78). O autor chama a atenção para o fato de que nas sociedades há também alguns *corpus* de conhecimentos que são detidos exclusivamente por poucos indivíduos que os guardam na memória durante sua vida. Muitos destes conhecimentos envolvem a temática do segredo. Pensando na sociedade Truká e na organização da comunidade ritual, os mestres e mestras dos rituais, os contra-mestres, os juremeiros, os chefes dos rituais e dos terreiros, os pajés podem ser considerados como estas figuras detentoras de conhecimentos especializados e cujo “modo de comunicação” é particularmente significativo para a análise proposta pelo autor. Fredrik Barth (1987), ao discorrer sobre sistemas de conhecimento, os entende em termos de sua distribuição de conhecimento entre indivíduos. Ou seja, há conhecimentos que são acessíveis a toda a coletividade, enquanto, há outros que são detidos por determinado grupo ou indivíduos dentro da sociedade. Ele afirma haver um núcleo ou elite dentro dos grupos que domina de forma mais completa e profunda a compreensão dos segredos ligados ao âmbito religioso, e que os especialistas rituais e as lideranças religiosas emergem deste grupo. Por tal razão, escolhi

trabalhar principalmente materiais etnográficos coletados a partir de alguns indivíduos que têm função de especialistas rituais dentro da comunidade Truká. Como já comentado, o corpo de conhecimentos ligados à religiosidade indígena é muitas vezes definido pelos Truká como “ciência do índio” e nela é acionado o segredo, no sentido da existência e zelo dos saberes ocultos e misteriosos que são acessíveis apenas a grupos restritos de iniciados ou limitados a alguns indivíduos. A exemplo, os juremeiros são especialistas responsáveis pelo preparo da bebida ritual a base de jurema, tarefa que requer um conhecimento particular e exclusivo, bem como, o preparo espiritual para a execução desta tarefa. Do mesmo modo, o assentamento do cruzeiro nos lugares onde se dança o Toré, é mais um exemplo de um ofício que requer saberes especializados, pertencentes a uma figura específica detentora de tais requisitos dentro do grupo que, por tal razão, passa a gozar de uma posição de maior prestígio⁷²:

Manuela: Na ilha há trabalho de Mesa e também Toré?

Adailson: tem Toré também porque lá tem um cruzeiro assentado. Quando está o cruzeiro sempre há uma doutrina aí. Mas na mata não pode assentar cruzeiro, só na ilha e na aldeia. É porque aí está assentado e batizado. Índios que buscam uma religião, mas no início tem que ter uma doutrina com aquilo aí. Tem que ter cuidados, tem que estar tudo presente aí, tem que ter sempre a vela acesa, não pode estar apagada, então tem que ter amorosidade entre o guardião daquilo ali e os encantos (Pajé Adailson dos Santos, agosto de 2015).

Voltando para o pensamento do autor (BARTH, 1987), ele esclarece que os materiais culturais são maleáveis à ação criativa, inovadora e dinâmica dos expertos rituais, ainda mais, em contextos marcados pelo segredo mantido na alternância entre perdas e elaborações fantasiosas que caracterizam a relação entre os expertos rituais e os materiais culturais. Na esteira das reflexões de Barth (1987), podemos afirmar que os materiais culturais Truká são evidentemente criativos, inseridos no jogo de ganhos e perdas do processo de construção cultural e simbólica deste grupo étnico, em suas oscilações repetidas entre o cuidado individual e suas manifestações públicas. Estes materiais culturais, como no caso da cosmologia Ok analisada por Barth, são localizados em diferentes aldeias e terreiros, em comunicação intermitente entre eles. A este propósito vamos citar um trecho da entrevista com o pajé Dão de Verbino que trata explicitamente desta questão, ao afirmar que o trabalho com determinados encantos e reinados é localizado no outro núcleo ritual:

72 A temática da disputa por cargos e do prestígio e poder decorrentes do ocupar determinadas posições dentro da organização social Truká foi amplamente tematizada por Batista (1992, 2004, 2005a).

Manuela: tem reinado que fica dentro do rio? nas águas?

Dão: já falou com Adailson sobre as ilhas da Favela, da Onça? pois aí é a terra dos encantos. (...) a ilha da Favela tem encanto e aqui nos trabalha mais na ilha do Tatu e no Camaleão. Mas mestre Manoel da Obra que eu disse que é na ilha da Favela. Tem reinado lá nas águas que eu não trabalho não (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Segundo o raciocínio de Barth, a cosmologia contemporânea Truká conceitualizar-se-ia nos símbolos concretos comunicados através das performances rituais; a forma e o conteúdo da tradição de conhecimento Truká é moldada por meio da história particular de um diálogo intermitente entre os expertos rituais e suas plateias. E ainda, os rituais contêm e articulam concepções expressas sem palavras, mesmos quando estas concepções são associadas a explicações verbais, mitos etc., não podemos ter certeza de que as palavras capturem adequadamente a profundidade destas concepções, captando o caráter do conhecimento que estas transmitem. De todo o modo, resulta claro que, para compreender as concepções acionadas nas práticas rituais, estas concepções devem ser relacionadas com o contexto de vida da qual fazem parte, aplicado ao caso do povo em questão, o sentido dos diversos rituais praticados pelos Truká está associado à vida Truká como um todo (BARTH, 1987, p. 47).

O autor nos ajuda a pensar outro aspecto da cosmologia Truká: lidando com cosmologia estamos lidando com significados que são conferidos ao mundo; portanto, além de foco nos significados das crenças factuais do grupo, é necessário perceber para quais setores tais crenças têm validade, evitando assim de desenhar modelos coerentes de realidade, supostamente pertencentes a um grupo. Isso gera a seguinte questão para a observação da religiosidade Truká: “para quem determinadas crenças têm validade? por quem elas são abraçadas?”, isso nos ajuda a compreender a complexidade do contexto etnográfico que traz sujeitos e posições para o primeiro plano e faz com que haja Truká que afirmam não acreditar em encantos e em seres das águas e que não participam dos rituais.

A distribuição de conhecimentos religiosos, como outras atividades, seguem distinções relativas a sexo, idade, diferenças individuais entre outros, havendo “uma distribuição da cultura bastante diversificada entre os membros do grupo (MURA; SILVA, 2011, p. 97”. Conseqüentemente, o que para Barth (1987) interessa não é apenas a “forma ou molde” que a cosmologia apresenta, mas sim, ele parte para o questionamento sobre de que modo os significados são construídos e atribuídos, entendendo os significados cosmológicos como algo não referente a um mundo exterior e isolado do indivíduo, mas tendo a subjetividade como

fornecedora de uma “rede de concepções, conexões e identidades (BARTH, 1987, p. 72)”.

Ademais, segundo Barth (1987, p. 73), a tradição de conhecimento da cosmologia Ok e poderíamos estender isso para a cosmologia Truká, é algo que molda a experiência subjetiva das pessoas, criando sensibilidades e emoções, em harmonia com os preceitos e os eventos da natureza. Resumindo e concluindo com as contribuições dele para este trabalho: *“The focus has been on cosmology as a living tradition of knowledge – not as a set of abstract ideas enshrined in collective representations. This allows us to see the events taking place in a tradition as incidents of the very processes that shape that tradition”*, o enfoque de Barth nos permitiu enxergar a cosmologia como uma tradição de conhecimento viva, que compreende os eventos como os próprios processos que moldam a cosmologia. Nos referindo ao contexto regional aqui analisado, como Andrade (2011, p. 218) explica, os símbolos polissêmicos compartilhados nas cosmologias expressam as especificidades locais, proporcionando identidades específicas dentro de unidades genéricas mais abrangentes, propondo variantes de interpretação, que nunca podem ser completamente fundidas. Acredito que podemos entender desta forma a relação existente entre uma cosmologia Truká e o corpo cosmológico dos povos rodeleiros.

Como temos argumentado, a abordagem de Fredrik Barth (1987) traz o aporte de observar a dimensão empírica da cosmologia e dos fenômenos culturais (MURA; SILVA, 2011). De fato, a dimensão cosmológica se traduz em comportamentos e condutas que dialogam com ao entorno ecológico específico de determinado grupo. O estilo de vida e a ecologia doméstica das pessoas serão então baseadas em uma visão de mundo específica, sendo os comportamentos fundamentados em construções cosmológicas (MURA; SILVA, 2011). No caso Truká um claro exemplo disso, é o conjunto de cuidados e obrigações rituais que são mantidos com seus mestres-guias e as eventuais punições e castigos infligidos aos transgressores; ou ainda, o sistema de prescrições e interditos sobre os comportamentos preparatórios para os rituais; e também, outras práticas que mostram o papel da cosmologia no cotidiano, são ligadas ao pedir licença aos seres considerados senhores ou donos de determinado âmbito ecológico, como no caso das oferendas de fumo para a Mãe d'Água para propiciar uma boa pesca, como acontece entre os Truká para as atividades de caça e pesca pelas quais precisa da permissão do encanto.

Focando na interação entre pessoas e seu ambiente, como acontece nos exemplos acima mencionados, vamos apresentar outro autor que contribui na tarefa de repensar as relações entre homens, sociedade e ambiente em termos de complementaridade, na perspectiva por ele

denominada de “ecologia da vida”. Tim Ingold⁷³, é um pensador cuja perspectiva teórico-metodológica, se propõe a observar como se dá a ação humana na inter-relação com o ambiente, orientada por determinada visão de mundo (GRASSENI; RONZON, 2001). Criticando a existência de uma separação entre a vida sociocultural e biofísica, ele traça um caminho de reintegração dos “dois mundos”, o da humanidade e o da natureza, que a história do pensamento científico ocidental consagrou como polos dicotômicos (INGOLD, 2002). Ingold nos questiona: como podemos achar que a vida biológica dos seres se dá dentro do meio ambiente e que a vida cultural das mentes humanas se dá dentro da sociedade? Como podemos falar sobre a vida humana eliminando a necessidade de “fatiar” a vida? A abordagem ecológica proposta é uma resposta para proporcionar esta reconexão: não se trata apenas de uma complementaridade das componentes sócio-culturais (se tornar ou ser pessoa) e ambientais (se tornar ou ser organismo), ademais, os seres humanos são simultaneamente constituídos enquanto organismos, no seu sistema de relações ecológicas, e como pessoas, dentro do sistema de relações sociais (INGOLD, 2002, p. 3). Ele opta por uma visão relacional entre a vida social e seu ambiente, em termos de *continuum* entre o sistema social e ecológico. Partindo de reflexões críticas no campo da biologia, os seres humanos são considerados organismos que se desenvolvem dentro de seu ambiente, em oposição à visão de indivíduos “*self-contained*” que se confrontam com o mundo exterior (INGOLD, 2002, p. 4). A ecologia da vida frisa as sinergias entre organismos e natureza, considerando as pessoas dentro de seu ambiente como uma totalidade indivisível e dinâmica; o indivíduo e a sociedade não podem existir sem o meio ambiente e vice-versa (INGOLD, 2001). Os sujeitos são ativos e criativos, gerando um campo de relações dentro do qual eles próprios emergem e tomam forma particular, sempre em relação aos outros (INGOLD, 2002, p. 9). Ingold, está chamando nossa atenção para repensar a própria compreensão da vida, se vemos a natureza como externa à humanidade, e o homem acima da natureza, ou pensar o ambiente como parte do nosso processo vital (INGOLD; 2002, p. 20). Para ele, os humanos são habitantes que levam uma existência como organismos-pessoas dentro de um mundo povoado por seres de outros tipos, tanto humanos quanto não-humanos. Logo, as relações entre os humanos caracterizadas como relações sociais, estão inseridas dentro do conjunto das relações ecológicas (INGOLD, 2001, p. 5).

A leitura ecológica de Ingold nos leva a perceber uma humanidade e um ambiente

73 Para o entendimento da perspectiva teórica deste autor utilizei também algumas obras de Philippe Descola (2011; 2013), cuja produção ajudou-me na compreensão das posições teóricas do autor acima citado.

imbricados desde sempre; além dos humanos, o ambiente é povoado por uma multidão de outros seres portadores, por sua vez, de agência e intencionalidade. A agência não é prerrogativa apenas dos humanos, pois ele estende a capacidade de ação e de percepção a todos os seres situados no ambiente. Ingold não recoloca apenas as pessoas dentro da natureza, mas delinea uma ideia de ambiente produzido pelas dinâmicas relacionais, como o resultado do inter-agenciamento entre humanos e não-humanos.

Em comum com Barth, há uma perspectiva empírica que pensa a cultura como processual e olha para o comportamento humano em suas práticas quotidianas, no caso de Ingold, comportamento do indivíduo situado no seu ambiente. Para Ingold a cultura é entendida como a dimensão processual de um conjunto de práticas e habilidades ou competências apreendidas participando de uma comunidade ou grupo, usadas, transformadas e transmitidas no espaço e no tempo (GRASSENI; RONZON, 2001, p. 28). Destacando as analogias com o pensamento de Barth, a cultura, para Ingold não é um conjunto homogêneo de conteúdo, mas se expressa basicamente nos aspectos dinâmicos, contingentes e situados da interação social e ambiental. É acrescentando este último ponto que se diferencia de Barth, todavia, o carácter dinâmico e processual das configurações biológicas e culturais abertas as transformações e mudanças históricas evoca, mais uma vez, a teoria de Fredrik Barth. Outro ponto de contato entre os autores, nos parece ser a abordagem orientada para a prática: segundo Ingold, a transmissão de conhecimento se dá na experiência, os conhecimentos “rebrotam” em cada um, incorporando determinadas habilidades no seu *modus operandi* treinando e experienciando a performance. Assim sendo, o conhecimento é fundado e enraizado na experiência, experiência do sujeito engajado no mundo⁷⁴, e não apenas algo contido na mente individual. Baseado no exemplo dos aborígenes australianos que levam os iniciandos para a caminhada de aprendizagem na qual percorrem todo o território dos ancestrais, o conhecimento é transmitido por meio da experiência dos objetos e das características do mundo físico. No caso dos aborígenes australianos por ele examinado, os elementos cosmológicos são inscritos na paisagem, todavia, não é apenas socializando informações que se gera o conhecimento porque a informação por si não é conhecimento. Este último consiste em conseguir situar as informações, compreender seu significado, estando dentro de um contexto ambiental e engajados no meio ambiente. Há alguns conhecimentos que não são transmissíveis fora de seu

74 No entendimento de Ingold a experiência não é fruto de uma mediação entre mente e natureza, disjuntas por separação, sendo elas intrínsecas uma na outra (INGOLD, 2001, p. 11).

contexto de aplicação, como os conhecimentos baseados no sentir, que consiste em capacidades, sensibilidades e orientações desenvolvidas através de longa experiência obtida conduzindo uma vida em um meio ambiente particular (INGOLD, 2002, p. 25). Segundo ele, a educação sensorial dá forma à percepção do mundo e o conhecimento é enraizado na percepção. Em síntese, os indivíduos são enraizados na natureza através das práticas locais, que envolvem uma série de habilidades específicas e de saber-fazer imbuídos nos sujeitos.

Acredito que a experiência religiosa Truká possa ser compreendida a partir destas categorias, sendo centrais na vivência religiosa e no xamanismo, os elementos da sensibilidade e da intuição. A relação com os encantados é experienciada, além de poder ser também relatada, mas trata-se de conhecimento sobre os habitantes não-humanos do território somente pode ser apreendido diretamente na vivência do meio ambiente. Ingold reconhece que os modos do sentir são parte do engajamento perceptivo “em contato” com o mundo, com seu material vivo. Segundo ele, é por esta razão que os aborígenas continuam tocando as músicas para a terra que os rodeia, músicas que dão forma aos sentimentos deles. Referindo-se aos caçadores Cree da Sibéria, afirma que como a música dos aborígenes, as histórias de caça deles são performances, que dão forma aos sentires humanos, como as empresas xamanísticas dos pajés Truká para recuperar as almas de quem está sendo retido em certos lugares cosmológicos. A este propósito, penso que a experiência religiosa dos Truká e a violação do território pelas grandes obras deve ser entendida a partir destas perspectivas, destacando o aspecto do sentir e das emoções ligadas à relação territorial própria ao povo. Outrossim, “*such a synthesis would start from a conception of the human being not as a composite entity made up of separable but complementary parts, such as a body, mind and culture but rather as a singular locus of creative growth within a continually unfolding field of relationships* (INGOLD, 2002, p. 4-5)”. A indissolubilidade de mente e corpo teorizada pelo autor é evidente na experiência da relação com os encantados no território, esta indissolubilidade tem como consequência que a agência e a percepção⁷⁵ sejam, ao mesmo tempo, biológicas e culturais; uma das premissas do autor são que as formas de atuar no meio ambiente são também formas de perceber o meio ambiente (INGOLD, 2002), portanto, as formas de lidar com os recursos (assunto naturalístico) e os modos como estas são construídas no imaginário mitológico, nas cerimônias e na religião (assunto cultural), não podem estar separados.

75 Segundo o autor, na antropologia, as percepções ambientais são tidas como “uma construção cultural da natureza (INGOLD, 2002, p. 20)”, baseada na axiomática separação de natureza e mente.

Para entendermos as formas próprias aos Truká de se relacionar com seu território e a vida religiosa do grupo, é inviável pensarmos em termos de um domínio ecológico que concerne as relações com a natureza e seus não-humanos, e de outro domínio cognitivo constituído pelas construções culturais. A cosmologia Truká é rica no que ele chamaria de “agentes ambientalmente situados (INGOLD, 2002, p. 5, tradução minha)”, como os encantos, que povoam as matas e as águas do território indígena. Achamos que o olhar ecológico proposto por Ingold seja capaz de captar as redes de inter-relações que articulam e influenciam reciprocamente humanos e não-humanos dentro do território que habitam e no qual agem (GRASSENI; RONZON, 2001). Então, na “perspectiva do habitar” formulada por Tim Ingold, tanto os humanos quanto os não-humanos, estão sempre inseridos na experiência de “ser no próprio ambiente”, habitando e agindo no território e em suas dimensões sociais.

O caso Truká mostra como as dinâmicas ambientais constituem parte integrante do dia-a-dia do grupo, de seu “saber-fazer”, de sua visão de mundo. Acredito que na observação da realidade Truká, o conceito de relações ambientais proposto por Ingold (2001) seja fulcral. A partir deste, pretendemos compreender as relações entre seres humanos e seu ambiente, constituído por grande variedade de entidades e seres encantados, portadores de agência e intencionalidade. Ingold afirma que os sujeitos emergem da história de suas relações ambientais, isto é, compreender os sujeitos como sistemas abertos gerados dentro do campo relacional com o ambiente, ambiente também sempre inacabado e em construção. Então, para o antropólogo Tim Ingold, precisamos (re)enraizar os sujeitos no *continuum* da vida, como campo total de relações, melhor dizendo, recolocar os agentes dentro de seus contextos ecológicos. A partir do segundo capítulo tentei apresentar algumas informações preciosas para situar o contexto ecológico Truká, que é caracterizado por ser um território aquático no meio da caatinga, constituído por um arquipélago de cerca de oitenta ilhas com o qual o povo Truká mantém uma complexa e íntima relação. O terceiro capítulo é constituído no intuito de mostrar de que modo as relações territoriais perpassam o plano do uso dos recursos para a subsistência e geração de renda, o plano da reivindicação política dos territórios étnico e seus processos de organização étnica, para caracterizar também a vivência religiosa da comunidade ritual Truká, dentro de seu território.

O foco na experiência religiosa vivida nos permite abordar as vivências relatadas pelos Truká, colocando como categorias centrais os aspectos da percepção, devolvendo o papel fulcral da sensorialidade e da corporeidade na compreensão destas vivências performáticas. Nos

referimos aqui às vivências experienciadas no contexto territorial Truká das relações com as entidades cultuadas pelo grupo, que habitam seu entorno ecológico. Então, os ambientes, do mesmo modo que são formados por componentes humanas, são constituídos por componentes não-humanas que os Truká designam de diversas formas. Estas entidades que, como os Truká habitam na natureza, partilham um território e convivem com os Truká sendo parte desta territorialidade. Segundo Ingold, muitos povos “não entendem o meio ambiente como algo alheio de si, oposto ao mundo das pessoas, pelo contrário, consideram o mundo inteiro em que vivem como impregnado de poderes pessoais, de intencionalidades e de sentimentos (2001, p. 164, tradução minha)”. É exatamente assim que são consideradas as entidades cosmológicas pelos Truká, seres encantados que vivem na natureza: “eles vêm porque nós chamamos no momento certo, (...) eles têm um determinado poder (Pajé Adailson dos Santos, agosto de 2015)”.

Entre os Truká alguns objetos podem ser animados por intencionalidade, a exemplo dos kuakí Truká pertencentes a seus guias-mestres, destacando o emaranhado de relações pessoais entre indivíduo, guias-mestres e objeto agenciado (kuakí) e as inerentes dinâmicas de inter-agenciamento, que aprofundaremos em outra seção deste capítulo. A cosmologia Truká e o conjunto de relações existentes entre humanos e não-humanos no contexto territorial situado, nos esclarecem sobre a necessidade de repensar o animado e algumas categorias de acordo com a proposta de Ingold. Nos parece que diversos pontos da teoria elaborada por Tim Ingold se aproximem da compreensão ambiental dos Truká, pela qual é difícil pensar uma separação da humanidade da natureza, porque se apresentam diversas relações e mútuas interações entre humano e não-humanos, como no exemplo relatado pelo pajé Adailson:

Eu apreendi muito dentro da aldeia e meu avo não queria que eu ficasse nos rituais, ele brigava, quando eu entrava ele mandava se afastar, porque ele tinha muito medo que o encanto levasse, os encantos muitas vezes, uns deles, levavam as crianças, e ele tinha muito medo que eles fizessem isso comigo. Aí com um tempo o mestre determinou que eu podia permanecer no trabalho e estou aí até hoje (Pajé Adailson dos Santos, agosto de 2015).

Os encantos, seres que “estão presentes na natureza (Pajé Adailson dos Santos, agosto de 2015)”, manifestam agência na realidade e intencionalidade nas ações. Na vivência deste *continuum* de relações entre Truká e entidades não-humanas que povoam o território, são estabelecidas reciprocidades, principalmente desempenhando com frequência os trabalhos rituais para também agradar suas entidades protetoras e mantê-las próximas ao grupo e

alimentar esta relação. Esta relação viva e presente impõe também certo regime de comportamento, explicitado na fala de Adailson:

Quando o trabalho é bastante, de oito em oito dia, a gente vê eles mais próximos, e quando você para, eles se afastam mais um pouco pouquinho. Então o que eles gostam é de ver a gente ali, chamando por eles, que eles se sentem sozinhos lá: “e esse povo não está chamando mais porque?”, e eles ficam com medo da gente vir fazer certas coisas que não pode. Então eu tenho que fazer o trabalho. Mas nós ainda estamos aqui vivos (Pajé Adailson dos Santos, agosto de 2015).

Os pajés relatam um constante e contínuo envolvimento com as entidades não-humanas que constituem o território Truká; o engajamento no mundo das relações com os encantados envolve a experiência sensorial, neste caso do ouvir, escutar a chamada do apito:

Eles vinham de noite, piii! (apito), e avisava no caso que era para ir. Agora acabou. Olhe, um filho meu, quase nasceu no trabalho. Nós estava trabalhando na casa daquela senhora, trabalho de chão, o mestre chegou e desceu nele; ai ele olhou para a minha mulher e disse: - Olha! vamos terminar o trabalho porque senão vai nascer já. E a gente confiou. Quando passou um pedacinho, eu já tinha tornado. Unh! Vai nascer, o mestre disse. Não passou vinte minutos que ela vinha sentindo. Quando chegou não deu tempo de fazer nada (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

O depoimento do pajé mostra a dinâmica de inter-agenciamento que ocorre no território, neste caso são os encantos que chamam os índios para trabalhar, avisando os Truká que era para ir realizar o trabalho da ciência. É este “habitar” propriamente Truká, é este conjunto de relações ambientais que envolvem a constante interação com os seres cosmológicos, é este conjunto de relações que são fonte da identidade indígena que iremos investigar ao longo deste capítulo.

4.3 A religiosidade Truká e o rio São Francisco: esboçando uma cosmografia Truká

Durante toda a experiência etnográfica pude detectar o profundo sentimento de pertencimento ao rio São Francisco manifestado pelos Truká. Ao longo do convívio histórico com este rio, desenvolveram um profundo saber sobre ele, seus lugares, suas entidades, seus ciclos hidrológicos e sazonais, e, elaboraram práticas ecológicas que proporcionam a este povo ribeirinho sua vida de acordo com seu ambiente.

No segundo capítulo tentei traçar um panorama de alguns dos aspectos deste convívio ecológico, no que concerne algumas práticas como a produção agrícola, a pesca, a coleta de

materiais para produção de artesanato, o transporte e a locomoção, o abastecimento de água para as casas e para dessedentação humana e animal, o preparo de remédios fitoterápicos, as atividades domésticas como lavar a roupa, a higiene pessoal⁷⁶, entre outras atividades; isto mostra uma experiência territorial que coloca o rio São Francisco como elemento fulcral na territorialidade do povo Truká, nas suas atividades cotidianas, em seu processo de reivindicação e retomada do território étnico. Este rio apresenta-se como marco ecológico, cultural e histórico fundamental no processo de afirmação territorial de um povo indígena ribeirinho (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012).

No terceiro capítulo gostaria de acrescentar a reflexão sobre mais um nível da experiência territorial Truká, o da religiosidade, e de como a profunda relação ecológica com o território aquático dos Truká apresenta, entre outros, aspectos ligados ao âmbito religioso e cosmológico da vivência do grupo. Destarte, as práticas rituais, as narrativas míticas, as concepções cosmológicas, a experiência religiosa e xamanística, expressam o sentido da territorialidade que vincula a vivência dos Truká ao seu lugar, aspecto que analisaremos melhor ao longo do presente capítulo. Logo, podemos nos debruçar sobre a possibilidade da relação com o rio São Francisco ser um sinal diacrítico do povo Truká, ou dos povos rodeleiros, sendo elemento central na cosmologia, na territorialidade e na identidade étnica (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012). Olhar a etnografia por meio das categorias escolhidas para a análise, deixou perceber de que modo a cosmologia Truká é territorializada, as práticas rituais são territorializadas, as próprias entidades espirituais, com suas moradas e lugares que a estas pertencem, desenham uma territorialidade; isto é, a territorialidade Truká passa também pela experiência religiosa do povo, e isso pode ser visualizado através da cosmografia abaixo esboçada. A vida religiosa resulta ser mais um âmbito de afirmação de uma territorialidade específica Truká, como queremos aqui evidenciar com base nos dados etnográficos. Combinar os aspectos cosmológicos e geográficos da vivência religiosa Truká é uma proposta teórico-metodológica para refletirmos sobre este aspecto. Deste modo, a vivência da religiosidade Truká é fundada sobre fortes aspectos territoriais, que caracterizam este grupo étnico em quanto tal.

76 Antigamente todo o mundo tomava banho no rio, nos referimos ao banho da higiene pessoais; hoje, com o advento dos banheiros construídos nas casas, muitos se banham em suas habitações com a água do rio, porém outros continuam tomando banho de rio em pontos específicos. Do mesmo modo funciona com a lavagem das roupas que são geralmente lavadas em alguns lugares no rio que funcionam como ponto de reunião entre as mulheres e suas crianças, sendo que hoje também há família que lavam roupa em casa porque tem água do rio encanada.

Acredito que o diálogo entre a teoria antropológica da territorialidade e as teorias da etnicidade possam gerar interessantes perspectivas e profícuos desdobramentos para o campo da etnologia brasileira e para a prática etnográfica. Segundo o antropólogo Paul Little, o conceito de territorialidade tem sido amplamente explorado no âmbito das ciências biológicas, especificamente pela etologia, todavia, tem recebido um tratamento marginal dentro da disciplina antropológica (LITTLE, 2002). A teoria da territorialidade analisa as condutas territoriais dos vários grupos sociais, considerando como os grupos se identificam coletivamente com um território, ocupam e utilizam este ambiente; o território é sempre um “produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p. 3)”. E ainda, esta análise deve ser realizada a partir de uma abordagem histórica, que considere o contexto de surgimento de determinada configuração territorial específica, como tentamos fazer no capítulo I e II no caso do território Truká, e os processos de defesa e reafirmação territorial, conforme esboçado no capítulo II. Além disso, a territorialidade apresenta múltiplas expressões, portanto, torna-se necessário entender por meio da abordagem etnográfica as formas específicas que esta pluralidade de territórios assume, com suas características sócio-culturais. Paul Little (2001⁷⁷ apud LITTLE, 2002), apresenta o conceito de cosmografia, definindo-o como instrumento para mapear a relação entre o grupo social e seu território, definido como conjunto de conhecimentos ambientais, identidades e ideologias que o grupo utiliza para manter seu território, definido na base de processos coletivos e históricos. O autor frisa os aspectos do manejo e uso territorial dos recursos, o histórico da ocupação e as memórias coletivas, o regime de propriedade, a ligação afetiva do grupo social, entre os diversos usos sociais que são feitos de seu território que desenham diversas cosmografias (LITTLE, 2002).

Assim, os atores territorializam o espaço com base em suas condutas e práticas, sendo a territorialidade algo dinâmico, produto histórico e dos processos sociais e políticos vividos pelo grupo social (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012); o território não é fixo, mas é um fruto de definições, transformações e re-definições que apontam para a dinâmica da territorialidade, como apresentado no capítulo I e II sobre processos de desterritorialização e reterritorialização. Introduzindo o parâmetro da temporalidade na análise da territorialidade, vemos como, a implementação das barragens no rio, desde a década de 1970, tem tido violento impacto sobre a territorialidade Truká que tem se reconfigurado em decorrência dessas mudanças.

77 LITTLE, Paul. *Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Neste capítulo pretendo contribuir para com a cosmografia Truká, focando nos aspectos cosmológicos da conduta territorial do grupo. Não que os demais territórios vividos pelo grupo social não sejam relevantes para o que Little define como cosmografia, mas neste trabalho de pesquisa optei pelo foco em explorar as dinâmicas territoriais da cosmologia Truká, sem deixar de citar, de modo geral, os demais aspectos da territorialidade. Do mesmo modo, a cosmografia aqui proposta pretende ser apenas a tratção inicial da expressão cosmológica da territorialidade, podendo esboçar algo que delineia um promissor campo de pesquisa para o futuro. Também destaco que, por limitações instrumentais⁷⁸ e de tempo, não foi possível realizar as oficinas de mapeamento participativo e organizar visualmente as informações coletadas com os especialistas rituais. Outra razão que fez com que me limitasse a coletar as informações com os especialistas rituais, foi a grande variação nas tradições de conhecimento (BARTH, 1987) detectadas já a partir do levantamento realizado com os pajés, que me levou a mais uma reflexão teórico-metodológica sobre quais seriam os recursos para localizar e visualizar graficamente aspectos da vivência Truká que pertencem à ordem do imaterial e do invisível. Estas dificuldades se referem às questões de generalização e fixação do conhecimento cosmológico por meio de mapas. A reflexão sobre a existência de ideias divergentes e até contraditórias no âmbito cosmológico, me antenara sobre as dificuldades do exercício do mapeamento inicialmente pensado, por levar-me a trabalhar a ideia da cosmologia como algo estável e, de algum modo, coerente. A opção de apreender o universo cosmológico no seu ser, as vezes fragmentário ou com aspecto de “incompleto”, foi feita no intuito de conservar a variabilidade das concepções cosmológicas, bem como, a impossibilidade de obter, em alguns casos, respostas impregnadas de objetivação pelos informantes. Isto é, optei por salvar estas incongruências e lacunas como parte do próprio processo de subjetivização do conhecimento e da existência de versões e variações cosmológicas, conforme Barth (1987) apresenta na sua teorização sobre cosmologia.

Na tentativa de explorar o universo mitológico e cosmológico Truká, nos deparamos com o fato de que este universo é claramente territorializado. Inclusive, nele também há redes de troca e de inter-conexão com outras territorialidades próximas e longínquas, no intenso processo de produção e reprodução de laços, reciprocidades e de dinâmicas territoriais.

78 Inicialmente propomos a realização de oficinas que pudessem elaborar um mapa cosmográfico nas escolas, junto aos professores e pajés, ideia que foi revista ao longo da pesquisa. Complementar ao mapeamento cosmográfico do território, seria interessante utilizar técnicas do geoprocessamento para elaborar os dados coletados nas oficinas e confeccionar mapas cartográficos temáticos.

Observar a cosmologia pelos viés da territorialidade destaca a existência de uma relação peculiar entre lugares no meio ambiente e entidades encantadas. Vários conceitos autóctones traduzem esta relação, a morada, os reinados e outros, explicitam o pertencimento das entidades a um território específico, ou melhor, o pertencer de determinada região do território a um ser que dela é dono. O exercício de relacionar a geografia territorial com a visão cosmológica, desvelou uma geografia cosmológica como um rico e proveitoso campo de pesquisa a ser aprofundado.

Segundo Little, a cosmografia “canaliza as múltiplas formas de apropriação do território de um grupo (2002, p. 8)”, assim, compreendo o universo cosmológico como mais uma forma que resulta na apropriação territorial por parte do grupo étnico. A cosmologia se traduz em relações ecológicas com o território, com interditos e permissões relacionados aos lugares sagrados, nas relações com as entidades para a apropriação dos recursos⁷⁹, nas práticas religiosas com incidência nos fenômenos meteorológicos, entre outros exemplos possíveis.

Os territórios sociais são caracterizados pelo vínculo social, ritual e simbólico que os diversos grupos conservam com o ambiente, envolvendo profundos significados e mobilizando relações afetivas destes grupos étnicos (LITTLE, 2002). Little (2002) afirma que o território é um produto histórico, com base na memória histórica e coletiva da ocupação, no sentido do pertencimento ao lugar, no regime de propriedade coletiva⁸⁰. Como já viemos apresentando nos capítulos anteriores, e é reforçado por Little (2002) analisando a historicidade dos territórios, a memória coletiva carrega as dimensões identitária e simbólica da relação com o território.

Podemos deste modo concluir que os elementos da identidade, da cosmologia, e do território, lugar das memórias coletivas aonde é assentada e enraizada a cosmologia, mantém uma estreita conexão; os movimentos de reivindicação e defesa dos territórios sociais travados pelos povos indígenas e pelos Truká trazem à tona estas dimensões imbricadas, no processo de afirmação étnico-identitária. Os processos de afirmação étnica perante o Estado, tem o território,

79 Nos casos que se referem à relação dos indígenas com seu território, a utilização do termo recurso não pretende esvaziar de seu conteúdo simbólico ou reduzir sua compreensão à visão do Estado ou dos agentes do desenvolvimento, mesmo que em muitos casos o uso do termo recurso esteja a indicar esta perspectiva reducionista. Pelo contrário, neste tipo de situações, é usado para indicar não somente sua dimensão materialista mas sim engloba também as formas próprias de pensar e perceber o meio ambiente dos Truká, questionando-nos até sobre a possibilidade de substituir o termo por outro mais apropriado para abarcar o ponto de vista Truká sobre o ambiente, dentro de seu universo sócio-cultural.

80 Tentando visualizar este elemento no contexto analisado e inspirando-se nas considerações de Arruti (1996) sobre Pankararu, que podem por extensão aderir à realidade Truká, é possível afirmar que: no lugar do território de uso coletivo a referência para os Truká eram as posses de uso familiar. Ou melhor, “a terra sobre a qual se investia um trabalho social, de base familiar e sobre a qual havia um domínio não legal, mas hereditário. Era deste domínio que sabiam estar sendo expropriados (ARRUTI, 1996, p.51)”.

as relações ecológicas, os modos de vidas mantidos, como base incindível da constituição identitária do grupo étnico. O território, onde se realizam as relações sociais e ecológicas, é o espaço cosmológico onde a identidade e a especificidade étnica é construída e afirmada, a partir da profundidade histórica destas relações. O pertencimento e vínculo afetivo com o território são explícitos: “fatores sociais e naturais se encontram entrelaçados na constituição do sentido de pertencimento que os sujeitos estabelecem com lugares, territórios e regiões (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 16)”. Os lugares têm uma significação histórica, ecológica e cultural para seus habitantes, e isso constitui o sentido de pertencimento à região com suas implicações afetivas (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012). O caminho traçado por Ingold que devolve centralidade à experiência sensível, possibilita dar destaque à dimensão afetiva da relação com o território habitado.

4.3.1 O rio São Francisco nas narrativas mitológicas: memória e história cosmo-territorial

4.3.1.1 O surgimento da Ilha Grande e a criação da Jurema: narrativas cosmogônicas

Investigando a temática da relação simbólica com as águas do rio São Francisco, nos deparamos com a presença de vários relatos míticos sobre o rio repassados pela tradição oral. Para os povos rodeleiros ribeirinhos, o rio se apresenta como a principal referência, não apenas para a subsistência, mas também no campo cosmológico. O rio, como elemento central da territorialidade Truká, está presente na maioria das histórias mitológicas deste povo.

Uma das principais histórias míticas têm as águas como protagonistas e formadoras da atual configuração territorial, que é conhecida e habitada pelos Truká. Narra-se que a ilha formou-se em decorrência do dilúvio, sendo que antes deste, a terra era ligada ao continente e foi a própria inundação ocorrida com o dilúvio que ocasionou a separação da ilha da terra firme: “este dilúvio lavou todo o território e gerou-se também uma perna do rio. Essa perna do rio é o rio pequeno, o território era completo. Só existia o rio que fazia divisa Pernambuco com a Bahia (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. De fato, os Truká referem-se frequentemente a um tempo mítico denominado “antes do dilúvio”, tempo em que viveram os antigos índios chamados de bravios, expressão que cria um marco temporal na história mítica Truká, baseado nas transformações territoriais. Analogamente, a expressão usada como marcador temporal “antes da barragem” está ligada a um tempo histórico recente também caracterizado por

acontecimentos no território que se colocam como transformadores da vida de uma coletividade expressa na temporalidade do “depois da barragem”. Estes eventos são elaborados como profundamente significativos na construção da história territorial e da memória Truká.

Outras histórias com características mitológicas podem ajudar a compreender de que modo os Truká constroem suas relações com o mundo que os rodeia. A narrativa mítica em seguida apresentada, foi transcrita do livro “No Reino da Assunção, Reina Truká”, organizado em 2007 pela Organização de Professoras Truká (OPIT) e apresentada com o título “O começo de tudo”. Esta narrativa não é relacionada diretamente ao rio São Francisco, pois ela trata da criação da jurema e de como começou a ser praticada a ciência do índio, tendo como um dos protagonistas um dos encantos cultuados pelos Truká, chamado de Velho Ká. Assim é narrado no livro Truká: “Vamos começar agora contando a história dos nossos antepassados... Quando Deus fez o mundo tinha este homem por nome Velho Cá. Era um índio que vivia no deserto. Deus andava com São Pedro e eles descansaram no pé da jurema. São Pedro disse: - Senhor, tanta árvore importante de sombra para nós descansarmos e vamos descansar embaixo deste que só tem espinhos! Deus respondeu: - Pedro, `de tudo se precisa´. Quando nós sairmos daqui esta árvore vai ficar diferente das outras. Ficarão umas com espinhos e outras sem espinhos. Vai ter um homem para sonhar arrancando a raiz desta árvore e colocar água parecendo com meu sangue. Nesse momento eu vou dando a ele minhas ciências. E continuou: - Aqueles que se lembrarem de mim para se livrar dos maus, continuarão todo o trabalho da parte indígena. Essa geração vai ser começada em toda parte. Deus disse isso tudo por causa daquele homem no deserto, o Velho Cá. Quando São Pedro chegou no outro mundo, Deus mandou ele vir a terra para passar três dias observando o trabalho daquele homem. Depois desses dias, Deus falou novamente: - Pedro, está com três dias que você saiu. Pedro respondeu: - É, Senhor, eu estava assistindo o trabalho daquele homem que o Senhor `tudo precisava´. E Deus terminou sua palestra: - Pois é, Pedro, eu não disse que aquela árvore ia ficar diferente das outras para as pessoas continuarem seu trabalho de ciência? O índio é aquele que se lembra de mim! (OPIT, 2007, p. 14)”. Esta narrativa articula a interação entre personagens do panteão dos encantos indígenas e figuras da cosmologia católica e, ao mesmo tempo, o mito relaciona a figura do Velho Ká com a árvore e a bebida da jurema. Me parece possível afirmar que o Velho Ká ocupa a posição de iniciador dos trabalhos rituais da ciência em terra, figura que certamente foi responsável por transmitir estes ensinamentos ao seu povo, que graças a ele, apreendeu a

trabalhar na jurema. Neste mito o Velho Ká tem o papel do herói cultural⁸¹, a personagem que realiza atos fundadores que introduzem determinadas formas de vida. Este, o Velho Ká, descobriu um elemento importante para a vida dos Truká, que funda suas práticas religiosas e visão cosmológica.

4.3.1.2 A história na Ilha da Onça e o Nêgo d'água: relação com os não-humanos no território compartilhado

São muitas as narrativas míticas sobre o rio São Francisco contadas pelos mais velhos, como podemos perceber, “é através do rio que o povo conta sua história (RODRIGUES, 2008, p. 29)”. Este relato de Antônio Emiliano foi coletado pelos professores e professoras Truká e organizado no livro didático intitulado “Meu povo conta” (COPIPE, 2003) e vou apresentá-lo de forma sintética. Conta-se que Antonio Cirilo e Antonio Emiliano encontravam-se na Ilha da Onça a espera dos índios que iriam dançar o Toré na ilha quando uma voz gritou: “tragam a canoa!” e, pensando ambos que os índios tinham chegado, Antonio Emiliano foi com a canoa até o porto no Rio São Francisco mas não tinha ninguém, então voltaram novamente para a Ilha da Onça e ao chegar, ouviram novamente o mesmo grito: “tragam a canoa!”. Desta vez Antonio Cirilo pegou a canoa e foi até o porto, e teve a mesma surpresa de Antonio Emiliano porque no porto não havia ninguém. Algumas horas depois os índios chegaram para dançar o Toré e os gritos ouvidos do outro lado da ilha ficaram misteriosos.

Entre os Truká e outros povos ribeirinhos, as histórias que têm como protagonista o Nêgo d'Água são muito comuns. Apresentarei em seguida a narrativa de episódios contados pelo pajé Dão: “Minha avó e meu avô estavam pescando, quando chegou na cachoeira a cachoeira parou, e a canoa não ia nem para frente nem para traz. E meu avô: ‘joga a faca Maria, joga a faca’, conta que a canoa desenganchou e foi embora (...) Ele é um protetor do rio. Tem gente que não vê ele. Meu pai mesmo já foi pescador e nunca viu. A gente aqui gostava de ver ele aí, mas nunca mais vi, quando chegava aqui e estava fedendo a peixe dizia que era ele. Aí tomava banho ligeiro (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Estes dois contos referem-se ao Nêgo d'Água tem algumas características em comum com as personagens denominadas de *tricksters*⁸², estas são personagens mitológicas, portadoras de determinados poderes, que são

81 Cf. BRELICH, 1995.

82 Idem.

protagonistas de diversas aventuras, causam situações caóticas ou bizarras, são capazes de enganar as pessoas, fazer atos que causam uma reviravolta nas condições normais e ordinárias da existência, se burlam das regras de comportamento da sociedade.

4.3.1.3 A Mãe D'Água: narrativas dos seres encantados moradores do rio

A memória coletiva apresenta seres e lugares descritos na tradição oral Truká, que protagonizam as narrativas e são significativos para o grupo. As narrativas em seguida foram escolhidas para apresentar um dos seres que povoam o rio na cosmologia Truká, a Mãe d'Água. Este ser tem traços que o podem associar ao senhor dos animais, neste caso aquático; a Mãe d'Água se comporta como senhora do rio e tem o poder de conceder a pescaria ou de reter e esconder os peixes aos pescadores.

Segundo a história, o pescador João Amaro, que tinha uma cadelinha que o acompanhava diariamente até o rio, costumava pegar peixe no São Francisco e para isso oferecia para a Mãe d'Água um punhado de fumo. Um dia amanheceu sem ter o que cozinhar e foi pescar no rio, mas naquele dia a cadela não o acompanhou e ele pensou que ela chegaria mais tarde e o esperaria na beira do rio como de costume. Naquele dia ele ofereceu para a Mãe d'Água os primeiros olhos que encontraria, e a pesca foi farta. Porém, ao retornar para casa ele encontrou a sua única filha que, após chegar em casa adoeceu e chegou a falecer. João Amaro, atingido por profunda tristeza, abandonou sua casa e sua esposa e desapareceu (COPIPE, 2003). Outro conto apresenta mais um episódio sobre a atuação da Mãe d'Água. “Acilon mandava: oh! Maria Ciriaca você vá trabalhar na porta da igrejinha, lá do cemitério velho. Aí o povo ia, ia varrer com outra mulher mais velha, e mandava as novas, pegar a cuia para essa nova encher d'água, ai ela ia. Quando chegava lá ela enchia a cabaça, mas quando era para ela arrancar, um cabelo d'água não arrancava. Arrumava quatro pessoas para puxar a água, um cabelo d'água, e não puxava. E aí ficavam com medo, e diziam: `oh! minha madrinha, a água não sai não. Enche mas não consegue arribar´. Mas ela de casa já sabia o que era. E dizia: `Vá, e diga à Mãe d'Água que fui eu que mandei, Maria Ciriaca, que mandei servir a água que é pro povo dela beber de noite´. Ai elas chegava no rio dizia: `Ei Mãe d'Água, mande a água, que madinha mandou você mandar, que é pro seu povo beber´. Ai enchia a cabaça e ia embora (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”.

As narrativas são extremamente ricas e significativas para entendermos uma história

cosmológica e territorial baseada na memória coletiva do povo Truká. Do mesmo modo, as linhas de Toré cantadas durante os rituais contém preciosos indícios para podermos analisar a experiência religiosa e sua conexão com os aspectos da territorialidade truká. Todas as narrativas mitológicas apresentadas se passam no território, nas águas do rio e nas ilhas, chamando nossa atenção para a geografia cosmológica do lugar. Neste sentido, grande parte deste corpo narrativo tem como elemento central o rio São Francisco, seus habitantes não-humanos e as relações mantidas entre estes e os Truká. Aqui escolhi apenas alguns exemplos dentro de um repertório amplo e diversificado, que apresenta uma significativa variedade de versões e variações. Acredito que selecionar e apresentar alguns exemplos do farto repertório de histórias orais do grupo, possa introduzir-nos ao universo cosmológico deste povo e auxiliar na compreensão das múltiplas interações mantidas com o ambiente no qual vivem. A opção de dar mais espaço às narrativas que envolvem o rio e seus seres, se deu para mostrar a centralidade das águas do rio na produção narrativa.

Finalizarei esta seção apresentando outra versão da primeira história da Mãe d'Água que acabamos de ler. Esta versão, contada por Dona Maria, não tem como protagonista a Mãe d'Água, mas mantém como constante a inter-relação com os habitantes não-humanos dos lugares, neste caso trata-se dos encantos das matas. Esta versão permite-nos observar de que modo o corpus mitológico veiculado pela oralidade apresenta “sua natureza de memória aberta, está permanentemente sendo reconstruído pelas trocas sociais (ARRUTI, 1996, p. 143)”. De fato, o relato destaca o carácter dinâmico e criativo das narrativas míticas e o papel das subjetividades neste processo.

Assim ela relata: “Aí ele foi na mata caçar e ele se perdeu, passou três dias perdido na mata, aí ele prometeu, fez um prometimento aos encanto da mata que se ele encontrasse a estrada de casa, os primeiros olhos que visse na chegada de casa, ele dava para os encantos. Aí Quando ele chegou em casa, os primeiros olhos que ele viu foi da fia. Aí no outro dia a fia morreu, porque prometeu que era os primeiros olhos que ele visse na chegada de casa ele dava. Aí ele acertou com o caminho de casa. Quando ele saiu de casa, saiu cantando uma cantiga dos encantos da mata, aí ele se perdeu. Não soube mais voltar, a mata fechou para ele e não teve mais saída. A saída que teve foi depois que prometeu, ele pensou que ia ver os olhos de algum outro bicho, mas quem estava era a filha (Maria de Lourdes dos Santos, abril de 2015)”.

4.3.2 as correntes das águas e os seres das águas: apresentando algumas categorias cosmológicas Truká

Ao longo da experiência etnográfica, pude detectar a utilização pelos Truká de vários conceitos e categorias ligadas às práticas rituais e às concepções cosmológicas que apontam para um corpo de conhecimentos religiosos Truká. O acesso e o domínio deste tipo de saberes é relacionado com a noção de segredo, e, ligado a posições ocupadas dentro do sistema de organização político-religiosa do povo. Isto proporciona uma ideia não homogênea da distribuição dos conhecimentos cosmológicos, isto é, de repartição que se dá de acordo com posições específicas ocupadas pelos sujeitos dentro de uma comunidade étnico-ritual. Conforme se verifica nos depoimentos do pajé Adailson, me parece que a ideia da doutrina ou doutrinação pode ser entendida como este corpo de conhecimentos religiosos Truká, ou seja, um conjunto de saberes disponíveis para uma possível apropriação gradativa pelos sujeitos, de acordo com a predisposição (dom), a participação e acúmulo de experiência (trabalho) e o pertencimento a um grupo de “discípulos” (acesso ao mundo do segredo). Transcrevo em seguida um dos trechos que fazem referência a este assunto:

Dos juremeiros, tem Jerônimo, que ainda trabalha as vezes, mas está se adotando outro aí para ver se substitui o lugar dele, mas isso aí quem determina é o encanto, não é nós não. Quando veem que aquela pessoa tá pronta preparada para assumir, eles determinam. Ele participa dos rituais mais ainda não recebeu ainda toda a doutrinação que tem que ser feita porque isso aí é um segredo muito grande e tem que ter muito fervor àquilo ali. (Pajé Adailson, agosto de 2015).

E ainda:

Aqui o encanto chama por doutrina. As vezes o discípulo não está preparado para receber e ele também não vem para não causar problemas (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Nas falas do pajé Adailson é explícita a existência de um grupo restrito que tem acesso aos trabalhos ocultos da ciência que podem ser definidos de iniciados, provavelmente por terem desenvolvido a prática mediúnica, conhecimentos xamanísticos ou outras habilidades, papéis e saberes específicos do trabalho ritual. Adailson usa o termo de origem católica, discípulo, para indicar pessoas com domínio de um conhecimento ritual restrito que pode denotar o processo de aprendizado gradativo dos segredos da ciência. Do mesmo modo, o uso de alguns objetos rituais, como o apito, é prerrogativa dos indivíduos detentores de certa sabedoria específica e

reservada; outro exemplo é o preparo da bebida ritual feita com a casca da jurema, conhecimento que é prerrogativa do juremeiro e, em alguns casos, do pajé.

Na literatura consultada não encontrei referência à um rito específico para iniciação dos discípulos, porém as informações de campo apontam para a possibilidade da existência de um momento iniciático, talvez não como um ritual específico, mas provavelmente como algo realizado na ocorrência dos trabalhos ocultos na mata. Em registros de campo coletados entre os Tuxá de Inajá/PE em 2013, foi citado o batismo da jurema, alegando que esta tradição tinha sido abandonada depois do deslocamento do grupo para Pernambuco, em decorrência da retirada dos Tuxá da Ilha da Viúva para a construção da barragem de Itaparica, e que, devido à alta incidência de adoecimento de crianças por não terem sido batizadas, o grupo estava retomando esta prática ritual. O informante também alegou a dificuldade de praticar o ritual na ausência de alguns elementos característicos, em especial, as comidas na base de peixe que, por estarem afastados de seu território tradicional ribeirinho na margem do São Francisco, foram substituídas por carne de boi. Entre os Truká encontramos um relato de um dos pajés que trata do batizado do filho dele pela corrente da jurema:

Tiago sabe trabalhar também. Quando ele vai só, eu não confio digo “homem, se cuide”; Tiago ele foi batizado pela corrente mesmo, batizado na jurema, quando era novinho. Ele nasceu que estava dentro das matas. Ela chega, a Rainha das Matas, bota a jurema na cabeça e diz um negócio. Eles são batizados por ela. Eu vejo ela direto, ela é loira. Ela é braba e é forte e ela vem e vem uns quatro de uma vez (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Nas fontes bibliográficas revisadas encontramos referência ao batismo dos guias, os Kuakí, realizado pelos Tumbalalá do núcleo ritual de São Miguel. Provavelmente há similitudes com o procedimento que ocorre entre os Truká, porém não há registros etnográficos. Entre os Tumbalalá:

O batismo dos guias (os cachimbos feitos a partir da raiz da jurema) é um procedimento que ocorre apenas durante uma mesa de Toré, embora na Missão Velha seja diferente. Consiste em imergir os guias não utilizados ainda no vinho da jurema e deixa-lo lá até a finalização dos trabalhos. É nesse momento que o guia recebe um Mestre, um encanto para quem seu proprietário deverá oferecer regularmente fumaça sob pena de, em não fazendo, estar sujeito a receber a cobrança através de doenças sobrenaturais (ANDRADE, 2002, p. 223).

O *corpus* de tradições de conhecimento Truká é voltado para a natureza, tida como objeto de conhecimento sagrado e há uma relação espiritual com algumas formas de vida que povoam o território como algumas plantas, em especial a jurema. Conforme bibliografia

consultada (ANDRADE, 2002; SILVA, 1997; MOTA; ALBUQUERQUE, 2002), a jurema é o elemento central das cosmologias dos indígenas do Nordeste, porém ela não é objeto de devoção em si, mas por proporcionar acesso e comunicação com os ancestrais.

Gostaria de começar por ela, a jurema, que, vinculada ao âmbito do segredo, é muito mais do que uma planta, como afirma Mota (MOTA; ALBUQUERQUE, 2002, p. 15): “é, ao mesmo tempo, bebida, seres, mitos e lugares”. É comum entre os Truká e outros povos que fazem uso ritual da jurema, ouvir expressões que indicam “o trabalho no centro da jurema”; se este pode ser entendido como “lugar físico” de realização dos trabalhos, este pode também ser lugar “não localizável”, espaço que traz a presença dos encantos durante o trabalho ritual, em que os encantos se tornam presentes entre os Truká. Orlando Sampaio Silva, que realizou pesquisa entre os Tuxá de Rodelas, assim define o “centro da jurema”:

é o lugar sagrado onde se realizam os “trabalhos”, as “experiências”, enfim, os rituais secretos, aos quais, normalmente, apenas tem acesso os índios adultos, “iniciados”, de ambos os sexos. A intangibilidade e indevassabilidade do lugar é da maior importância, para a preservação do misticismo mítico dos ritos, condição essencial à manifestação dos “mestres encantados” e à sobrevivência do carácter mágico dos rituais (SILVA, 1997, p. 66).

Em outro trecho ele afirma que o uso ritual da jurema e do tabaco são os fatores “para que seja estabelecida a integração sacral entre o `centro da jurema´ e o `reino encantado´, propiciando o convívio entre os `iniciados´ e os `gentios´, no âmago dos rituais da `mesa´ e da `ceia´ (SILVA, 1997, p. 67). Então, são as correntes da jurema e é no centro da jurema, que se propicia o contato e convívio com as entidades objeto de devoção do grupo. Como já citado, o uso da bebida jurema é acompanhada pelo uso de tabaco ou fumo de rolo, fumado nos Kuakí que as vezes são usados ao contrário, de modo a defumar algo ou alguém. A fumaça que é oferecida aos encantos como agrado, tem também outras funções, como a de limpeza ou de afastar a presença de entidades indesejadas no trabalho ritual. Assim, podemos perceber de que modo é no domínio religioso que acontece a religação com a própria origem indígena (REESINK, 1995). É nos rituais, como práticas nas quais são acionados o conjunto de saberes sagrados e cosmológicos, que os índios antepassados se fazem presentes.

Durante o trabalho de campo nos deparamos frequentemente com algumas noções que constituem a tradição de conhecimento Truká (BARTH, 1987). Algumas das expressões detectadas são relativas a conceitos e idéias cosmológicas que já foram apresentadas, outras ainda serão tratadas ao longo do capítulo, elencando algumas: ciência, trabalho, corrente,

receber ou baixar, mestre, guia, reinado, encantado, linha, ponto, toante, obrigação, terreiro, mesa, toré. Ademais, também há uma nomenclatura para destacar posições e papéis no âmbito ritual, que não deixam de ter prestígio no nível sócio-político (BATISTA, 1992, 2005a): puxador ou mestre de Toré, como já apresentamos no começo do capítulo; juremeiro, responsáveis pela preparação da bebida ritual a base de jurema e tem papel central no trabalho de Mesa, também chamado de contra-mestre conforme descrito por Batista (2005b); mestre, é o termo com significação mais ampla porque pode indicar a pessoa que lidera o trabalho de Mesa, que também pode ser identificado como cabeceira de mesa ou cabeceira no trabalho, de acordo com a posição que ele ocupa neste trabalho, mas também pode estar a conotar os que possuem mediunidade e incorporam durante o trabalho ritual, ou, pode denotar as entidades que são incorporadas nos rituais, por sua vez chamadas também de mestres-guias ou guias-mestres; chefe de terreiro, ou dono de terreiro, que identifica o zelador do terreiro; também ouvimos com frequência o termo chefe do ritual, que acreditamos seja referido ao mestre no Toré e na Mesa. Em registros de campo aparece a nomenclatura guia e contra-guia, porém não temos segurança para afirmar a que posições se referem, provavelmente, fazem referência as posições ocupadas pelas entidades que auxiliam no ritual. Em termos de especialistas rituais, detentores de saberes específicos dentro da tradição de conhecimento Truká, além do pajé, dos médiuns e dos iniciados há, como já vimos na seção 3.1, os rezadores, as rezadeiras e as parteiras. Estes também atingem ao corpo de conhecimentos religiosos da tradição do grupo, e atuam para fins curativos e de atendimento à saúde, a partir de saber-fazer apreendidos e transmitidos pela intervenção encantada, que testemunha a rica farmacopeia Truká e um vasto conhecimento etnobotânico.

Em grandes linhas, o povo Truká trabalha com três correntes, que correspondem a “todos os lados do espaço (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”, sendo estas: as correntes das águas, as correntes das matas e as correntes dos astros ou correntes do ar, que também pode ser entendido como o lugar de proveniência dos encantos, “respeito ao encanto, isso vem da margem, da mata e do ar (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. Em seguida um exemplo de linha, ponto ou toante, formas usadas para indicar o canto ritual invocativo, dedicado ao encanto da mata:

Oi mata, oi mata, oi matinha de flor
 Oi mata, oi mata, oi matinha de flor
 Sultão das mata viajou
 Sultão das mata viajou

Está na minha frente Jesus Cristo na minha guia
 Está na minha frente Jesus Cristo na minha guia
 Fiquem com Deus e Virgem Maria
 Vai na minha frente Jesus Cristo na minha guia

Nos registros etnográficos me parece que os encantos e reinados do ar são citados com menor frequência se comparados com os das águas e das matas. Usarei como exemplo de encanto do ar ou reinado do ar um Toré sobre o gavião que pertence a um conjunto de gravações do acervo sonoro do Cimi/NE, provavelmente relativa à década de 1980. O uso dos Toré como registros etnográficos é muito produtivo porque nas linhas se condensam a memória e a cosmologia do povo Truká:

Oh! gavião, oi lá!
 Em cima daquela serra
 Oh! já voou meu gavião
 Será meu Mestre (incompreensível) com seu maracá na mão
 Será meu Mestre (incompreensível) com seu maracá na mão
 Será meu Mestre (incompreensível) com seu maracá na mão
 Oh! mirandiá, oh! mirandiô

A idéia de corrente é utilizada, as vezes, para indicar uma corrente de um encantado específico a exemplo, as correntes do Velho Ká, do mesmo modo, a expressão “ter corrente” ou “corrente de trabalho” indica estar entre as pessoas que têm o privilégio de ver ou ouvir os encantados, manifestam o dom mediúnico de recebê-los, tem a capacidade de conversar com eles, são visitados por eles no sonho etc. Isto acarreta a necessidade do exercício ritual por parte do sujeito, como na fala do pajé Dão: “ter corrente é obrigação de trabalhar (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Podemos perceber que a ideia de corrente é algo complexo e polissêmico, que apresenta ampla riqueza de significados: em diversos relatos de campo os pajés afirmam que as correntes podem ser “amarradas”, “costuradas”, “encruzadas” ou também podem “soltar” como no episódio contado pelo pajé Dão onde o encanto, que se chamado não quer se fazer presente, pode “costurar a corrente”: “é porque se eles não querem, botam para correr. É como aqui, a gente trabalha no Escurinho, aí tem a Rainha das Matas, e se ela não quiser este tipo de trabalho é só costurar a corrente que ela não gostar e ficar lá amarrada (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Em outra definição encontramos que “as correntes da jurema são, como o nome sugere, uma ligação com os ancestrais representados pelos encantos e a

maneira pela qual se chega até eles (ANDRADE, 2002, p. 206)”. Neste Toré a corrente liga o índio ao tronco do juremá, estando a evocar tanto a corrente da jurema como, possivelmente, os troncos velhos das linhagens familiares da aldeia:

Oi Dona Joanhina, faça favor venha cá
Venha soltar minha corrente do tronco do juremá
Princesa Joanhina eu estou preso, minha mestra venha me soltar

A cosmologia Truká é povoada por um grande número de invisíveis ou espíritos fugazmente visíveis de vários tipos, indicados mais frequentemente pelo uso dos termos encantados ou encantos de luz, mas também encontra-se designados como mestres e, dependendo do tipo, podem ser chamados de caboclos, gentios, brabíós ou vaqueiros, no caso de encantados que pertencem às matas ou a caatinga.

Indagando sobre a concepção de encantado, percebemos que não há uma noção unívoca, mas existe uma variabilidade nas concepções possíveis; entre os aspectos recorrentes há o fato destes serem descritos como entidades benéficas para o povo, como na fala do pajé Adailson:

foram agraciados por Deus e por não estar mais em carne viva estão perto de nos espiritualmente. (...) com certeza, eles foram vivos (...) a gente não sabe se eles eram vivos, eram carnis ou não, como se fossem como um desconhecido que nunca veio a terra. Não podemos dizer. Eu acredito que esse povo eram vivo e passaram para outra eternidade e lá conseguiram por meio do Espírito Santo, que mande eles de volta para fazer o mesmo trabalho como era antes. Só que eles são invisíveis, eles incorporam em outros discípulos e daí eles seguem com a mesma linguagem, trabalhando por bem (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Mesmo sendo entidades benévolas, em determinadas situações, como se “zombadas ou não levadas a sério”, ou se descumprir as obrigações, estas mesmas manifestam sua agência interferindo e causando doenças e outros transtornos. Os encantos, são evidentemente não-humanos portadores de agência, eles atuam dentro da realidade partilhada com os humanos; do mesmo modo que podem infligir sofrimentos ou punições, sendo até capazes de levar pessoas, conforme nos numerosos relatos de pessoas que duvidaram e foram “levadas pelos encantos”, ao mesmo tempo, estes ajudam os Truká nas dificuldades: “Quando tem uma necessidade, uns problemas, são muito presentes para a gente, eles vão solucionar, eles resolvem (Pajé Adailson, agosto de 2015)”.

Em relação ao processo de encantamento, o pajé Dão explica deste modo:

Tinha as vezes esse povo que trabalhava, os mais velhos queria dar força à aldeia. Aí, quando estava trabalhando o encanto baixava e dizia: “pega tudo que tem, o que dá tempo, e vaza, vão embora que daqui a dez minutos encanta tudo”. Quem ficar vai se encantar, cachimbo. E o povo só podia pegar uma coisinha que dava para pegar ligeiro e ir embora; no outro dia não tinha mais nada (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Este depoimento deixa claro que os encantados passaram por um processo de encantamento que é obra da natureza, este, os diferencia e coloca em outro patamar em relação aos espíritos de mortos, tidos como perigosos. Em registros de campo encontramos relato da morte de pessoa que tinha incorporado um espírito de morto, esta foi enterrada antes que fosse percebido que se tratasse de incorporação por espírito de morto, e, tendo sido enterrada antes do espírito sair desta, acabou falecendo. Não há concordância sobre se os encantos tenham vivido na terra antes de se encantarem, em alguns casos os Truká narram a passagem na terra de determinado encanto ou antepassado, como no caso dos antigos capitães da aldeia, Bernardino e João Duarte (BATISTA, 1992, 2005a), em relação aos quais é afirmada claramente a descendência do povo Truká. Este tipo de encantos são tidos como antepassados, antigos índios que moraram na Assunção dos quais os Truká têm memória, que agora acompanham o povo Truká como seus protetores encantados, os guiando e os aconselhando. Portanto não podemos afirmar com segurança em relação a sua proveniência, ficando parecendo que alguns passaram pelo processo de encantamento, conforme relata o pajé Dão, e outros, como os antigos capitães da aldeia, faleceram e voltaram em forma de encanto. Cada encanto tem características próprias, no modo de agir e de falar, e mantém atributos e personalidade de quando viviam na terra. Pois, de alguns deles é conhecida a biografia da vida em terra antes do processo de encantamento, a exemplo dos antigos capitães que são personagens provavelmente históricas, como também poderiam ser míticas, que atuaram em prol da aldeia como lideranças políticas. É fato que os encantos são considerados vivos, presentes e atuantes dentro da sociedade Truká. Na definição de encantado do pajé Adailson: “eles também são invisíveis, foram do passado, hoje são do presente mas não em carne e osso, em espírito (Pajé Adailson, agosto de 2015)”.

De modo geral, os encantos são considerados entidades que atuam no campo religioso indígena, são habitantes de particulares lugares na natureza, tidos como protetores ou guardiões do povo e do território; nas palavras de Adailson, pajé Truká, elas são “guardiões da nossa aldeia”, a aldeia entendida como povo, melhor dizendo, conjunto de inter-relações sociais e com o território, ou melhor, espaço sagrado constituído pelas relações ambientais desta coletividade com os não-humanos. Os encantos e o trabalho ritual influenciam para garantir o

bem estar individual e grupal, mantendo o que Adailson chama neste depoimento de boa conduta: “É mais o chefe, a gente sabe que realmente eles são os chefes que traz para nós uma boa conduta, um alívio na mente, a gente se encontra com que a gente não via, ele traz paz, quando eles estão trabalhando. Eu trabalho tanto o ritual do Toré, cantado e dançado, quanto o ritual centralizado (Pajé Adailson, agosto de 2015)”.

Entre as características dos encantos, estes agem como transmissores de conhecimentos, são fontes de saber para seus discípulos, ensinam no ritual, no sonho e em outras circunstâncias do cotidiano. Nas entrevistas, o pajé Adailson faz referência ao processo de transmissão dos conhecimentos rituais, inclusive segredos, pelos encantos aos seus discípulos. A duração deste processo de aprendizagem é determinada pelo encanto que, chegada a hora do discípulo estar pronto para “trabalhar”, passa a ser um sujeito ativo no trabalho ritual porque imbuído do preparo proporcionado pelo encanto. O convívio e a proximidade entre o discípulo e o encanto caracterizam esta relação de aprendizado, inclusive, a dimensão onírica tem um papel central na relação e comunicação entre o guia e o mestre.

Porque os cantos que os encantos ensinavam no nosso povo no passado, ninguém sabia decifrar. Mas os cantos que se determinava pelo encanto, já tinha um nome determinado nas linhas cantadas, tinham o nome de mestre, contramestre, guias, contraguias, capitães, caciques e o próprio pajé que é o xamã (...) com o tempo eles foram, os cantos sendo cantados pelos encantos quando chegavam ao seu discípulo, e eles foram apreendendo. Aqueles pontos que eram cantados, aquelas linhas, aquele canto feito pela água, pela terra e pela mata eles foram tendo conhecimento e eles começaram pegar o nome que estava sendo adotado por cada índio que estava dentro de seus rituais (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Na vivência Truká, muitos dos seres não-humanos, como os encantados, são ativos na construção da vida comunitária. Além de ter agência, os encantos parecem ser agenciados: “Com todo o ser da água tem que ter isso aí, respeito, respeito pela natureza, por eles, por estarem ali presentes que, com certeza, alguém mandou eles estar aqui. Se eles nos guardam é porque alguém diz `vão guardar aqueles índios lá’, `vocês são os protetores daquele povo ali’ (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. De fato, o próprio processo de encantamento é agenciado: “eles tem se encantado pela obra da natureza (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Neste entendimento “a natureza” aparece ser portadora de atributos de intencionalidade e, por sua vez, agenciamento. Encontramos novamente a natureza e sua agência associada a Jesus, conforme abaixo:

Manuela: onde fica o Escurinho?

Dão: do outro lado do rio. É que nosso território ia até o outro lado do rio, no Pernambuco, lá perto da Bananeira que tinha descendente nosso que habitava. Nós, lá tem pedra lá que é dessa área aqui (da Ilha da Assunção). Pode trabalhar no ritual, pode ventar, pode chover e não cair ela. Foi obra da Natureza, Então essa foi obra de Jesus, que chegou e fez (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Nos diversos exemplos etnográficos acima citados, podemos observar as frequentes correlações entre universo católico e o universo dos encantados, nos deparando com a fluidez entre personagens bíblicas e os encantos de luz, que se encontram em constante relação e interação dentro do universo cosmológico comum. A cosmologia Truká apresenta diversos paralelismos e associações, como a das entidades auxiliares de alguns encantos que são frequentemente doze, lembrando o número dos apóstolos de Jesus, como contido nesta linha de Toré:

O que quê têm meus índios que eu não quero trabalhar
Quando eu vejo tem na mesa que não posso cochilar
E por isso eu chamo é o reis Truká, com doze discípulos para me ajudar

A relação entre o indivíduo e o encanto é uma relação de zelo, de cuidado e de cumprir com as obrigações referentes ao mestre que é recebido:

Quem vai fazer o mestre ser forte é a pessoa. Você pode ter o mestre forte mais forte que ele seja, mas se você não zelar ele, ele não tem força de fazer quase nada, se não zela. Zelar é você andar limpo, acender a vela, tomar um banho de remédio, porque não é ter o mestre e pronto porque quando for lá fazer o trabalho... Não pode se esquecer porque todo o dia eu canto o ponto do meu mestre, e todo o dia tem que acender uma vela. De primeiro eu vinha até para as águas, no dia que estava seco eu sempre gostava de ir porque tem uns forte lá também nas águas (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Tanto nos relatos do passado quanto nos depoimentos sobre o presente, resulta evidente que quase a totalidade de médiuns Truká é composta por mulheres. Poucas exceções se referem a homens com capacidade mediúnica. Segundo Adailson, havia algumas exceções: “a maioria dos discípulos era mulher, eles se dão mais com mulheres (...). A maior parte dos que recebia encanto já se foram”. Quando a pessoa falece o encanto que não tiver mais de um discípulo, procura um novo discípulo e com este estabelece uma relação de transmissão de conhecimentos, transferindo os ensinamentos para este, até o momento determinado pelo encanto em que o discípulo pode se considerar pronto para assumir esta relação e o conjunto de obrigações decorrentes para o respeito do regime ritual: “Quando o discípulo chega ao ponto

de se mudar para outra dimensão, aquele encanto que estava sempre chegando lá, se apoiava nele, ele fica sempre ali, até encontrar outro. Ali vai ficar ensinando, mudando a mente daquele, até quando chegar o ponto, o momento dele estar pronto para... (Pajé Adailson, agosto de 2015)''.

Continuando a indagar a relação entre o mestre e o guia, apresentamos alguns trechos de entrevistas sobre a exclusividade e preferencialidade desta relação durante o ritual:

Manuela: cada pessoa recebe um encanto determinado ou o mesmo encanto pode baixar em várias pessoas?

Adailson: não. Cada discípulo que está sentado ali recebe um encanto diferente. Do encanto tem as vezes os guardiões da nossa aldeia, que protege a aldeia, que são os vigia de nosso território, Manoel da Obra, as vezes ele vem em um discípulo e volta em outro discípulo, mas somente ele tem essa liberdade, os outros não tem não. Os outros tem seu discípulo, faz sua obrigação, sua crença, aquilo que for necessário, e aí vai embora que não pode demorar também muito tempo não. Eles têm horário determinado, eles são praticamente mandados, porque eles estão aqui mas tem que ir servir outro lugar também. As vezes chamam eles lá e eles tem que ir. As vezes a gente chama eles daqui e eles não pode vir porque estão trabalhando (Pajé Adailson, agosto de 2015)''.

Por este trecho podemos reforçar algumas idéias já apresentadas: os encantos são guardiões, protetores e vigias da aldeia; eles se manifestam se chamados, a chamada tem uma importância fulcral para os encantos se tornarem presentes no trabalho e, para chamá-los, tem que dominar o saber específico da ciência, que envolve cantos, uso do maracá, do apito, do fumo. Eles são agenciados, enviados e mandados; eles estão a serviço da espiritualidade, atendem vários lugares e grupos, principalmente as aldeias indígenas que trabalham com a jurema; eles trabalham, de modo parecido e especular, realizam seus trabalhos espirituais, como o fazem os Truká. Abaixo, outra seleção de entrevistas mostra que a pessoa pode ter afinidade com várias correntes de trabalho, no sentido de receber diversos encantados, mas também, receber encantos pertencentes a tipos diferentes, dependendo sempre do domínio e da preparação da pessoa:

Manuela: e a mesma pessoa pode ter várias correntes?

Dão: sim. Esta tia mia mesmo nela chegava encanto das águas, do gentio, do brabio, tudo ela, se pegava. Depende das pessoas, se ela está preparada para entender. Essa tia minha Leontina ela pegava muito de todos os lados do espaço mas agora mesmo ela pegava mais era duas correntinha (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

O domínio e a preparação dizem a respeito de conhecimentos xamanísticos detidos especificamente por algumas pessoas que caracterizam a capacidade e experiência de trabalho destas com os encantados, continuando na mesma entrevista,

era todo um jeito quando começa a cantar das águas, ela dizia “você quer morrer todo o mundo? Está aprofundando. Quando tiver alguém morrendo aí, eu não faço nada”, ela não gostava. Não é que ela não gostava é que ela tinha medo, ela dizia que não sabia ir buscar ninguém nas águas. E ela tava certa, se o caba não sabe não pode forçar a barra. Eu mesmo faço o que eu posso o que não posso, não vou não (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Aqui vemos a complexidade do ofício de dominar os saberes e os segredos do campo religioso. O ritual requer um preparo espiritual, ligado ao respeito de uma série de interditos e prescrições que fazem parte do preparo espiritual para participar do trabalho, a exemplo da abstinência sexual durante três dias ou dos banhos rituais:

Dão: De primeiro o povo ia nos trabalho e não se pintava, tirava as coisas dos pés e das mãos, descalço e nem usava esmalte. Tinha a mulher de Acilon, ela ia na frente que cozinhava uma panela de banho de remédio e todo o mundo tomava este mesmo banho primeiro, antes de começar.

Manuela: e hoje em dia, toma os banhos?

Dão: tem gente que toma. Eu mesmo não vou para um trabalho sem tomar banho de remédio. Em casa eu faço e tomo. Como eu disse, tem uns que não tomam mas tem que tomar seu banho que tem que se encruzar bem (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Neste outro trecho de entrevista o pajé Dão explica sobre as prescrições que envolvem atitudes morais da pessoa que realiza o trabalho ritual. No trecho a seguir e no anterior, o pajé Dão também salienta as mudanças geracionais que estão levando ao enfraquecimento do respeito de obrigações e atitudes morais para o preparo e desempenho ritual:

Eu não faço com má vontade, não faço nem enraivado nem triste porque a corrente é assim, você não pode trabalhar enraivado, nem ter raiva, se estiver intrigado, nem andar devendo fiado, a pessoa para ter força para trabalhar ele tem três noites, que ele tem que descansar mais a mulher separado, hoje não quer saber mais de nada, fez e amanhã vai (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Além do respeito das prescrições para se preparar para o trabalho ritual, este último exige o domínio dos conhecimentos xamanísticos para poder atuar neste campo.

O ritual precisa ser aberto, conduzido e fechado da forma adequada, se isso não for garantido, podem ocorrer acontecimentos que colocam em risco a vida de atrevidos e despreparados. Por isso, as invocações que trazem a presença devem garantir as fórmulas invocativas da despedida, para proporcionar a partida dos encantos e o mestre deve saber

intervir caso aconteça algo equivocado ou imprevisto, a exemplo da tentativa de aproximação de entidades indesejadas no trabalho ritual. Do mesmo modo, as invocações de abertura e fechamento devem ser executadas do modo correto por alguém que tenha este domínio. O pajé Dão refere que o trabalho dele é aberto pelos encantos das águas e em seguida das matas, do mesmo modo no fechamento: “a gente abre com as águas, você abre com as águas, primeiro é o das águas, depois vem o de Nossa Senhora que é das águas também, Rainha da Estrela do Mar, e para fechar fecha com a parte das águas e outra das matas, que é o do Velho Ká (...) Aí quando termina de abrir vai trabalhar logo na jurema”.

A habilidade do especialista ritual está justamente em dominar o saber sobre os encantos e a tradição; aqui o pajé descreve os perigos do que pode acontecer se não houver esta perícia e mestria no domínio da ciência:

Que não pode misturar cada um da sua vez. Você está trabalhando mais eu, você é a médium também, você baixa um das águas e eu vou cantar o da jurema? Não pode, aí encruzou, é perigoso. Pode acontecer alguma coisa ou morrer, você está nas águas e deixar sair das águas para poder ir em outras direções. É que não pode misturar as linhas; tem a linha do astro aí você não vai misturar ela pra botar a linha da jurema. É porque tem gente que trabalha muitas coisa, um trabalha com a do astro, um trabalha com o gentio, um trabalha com a jurema (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

A partir do que foi apresentado, podemos apreender que existem diversas correntes: as correntes das matas, das águas, dos astros ou do ar, e da jurema. Do mesmo modo, há os cantos das águas ou linhas das águas, da mata e da jurema. Há o trabalho das águas, das matas e da jurema e há também trabalhos, linhas e cantos do ar, mesmo sendo os menos citados pelos informantes e provavelmente os menos frequentes nos trabalhos. Então, o “trabalho das matas” é realizado por meio do “canto das matas” ou “linha das matas” e traz a presença dos “encantos das matas”, para trabalhar nas “correntes da mata”. Porém, pelos dados etnográficos recolhidos, me parece que as correntes da jurema acionem a presença dos encantos da mata ou da caatinga, lugar onde cresce a jurema. Indagando sobre a importância das correntes das águas entre os Truká. Parece que caboclos, mestres, vaqueiros, gentios e brabíos sejam encantos associados as matas ou a caatinga, “o trabalho do gentio, é o trabalho do mato (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”.

Os encantos da mata estão presentes entre os Truká, do mesmo modo, também as correntes das águas são muito fortes e presentes nos Truká, por ser um povo ribeirinho e ter uma vida completamente interligada ao rio. Parece que isso determina uma relação privilegiada

com os encantos das águas, segundo Adailson: “nos trabalha na ilha da Onça banhado por água, e o encanto hoje, boa parte deles é na margem do rio e eles é quem sempre se faz mais presente a nos pela questão de nos viver bastante na margem do rio (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. O rio São Francisco é um lugar povoado por numerosos encantos:

Manuela: e quais são os encantos que moram no rio?

Dão: aqui tem muitos. Porque cada encanto, tens uns deles que tem muitos que é doze discípulos mais ele. Aí quando o trabalha está forte e vem a mãe d'água aí vem com os discípulos dela todos, com doze ou mais. Tem uns deles que ficam assim. Ela tem os acompanhantes. Esses do mar tem doze discípulo também. Tem o Reis Truká que é doze discípulos também (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Além dos encantos das águas moradores do rio, os Truká recebem alguns encantos do mar: “Tem muitos que moram na mata. Tem os da mata, tem os das águas e tem os do mar (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Entre estes encantos do mar há a sereia, que é associada à Yemanjá e tem a capacidade de se deslocar nas águas, se chamada pelo povo: “Tem a Sereia, tem a Yemanjá, mas a Sereia é mais um encanto do mar, mas onde tem água ela viaja. Ela pode estar aqui, mas se chamarem no mar em Rio de Janeiro ela vai estar lá também (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Nas águas do rio, além dos encantos como a Mãe d'Água, moram outras entidades e seres, a exemplo o Nêgo d'Água, que segundo o pajé Adailson não é considerado um encanto, portanto ele não faz parte do ritual,

Manuela: e o Nêgo d'Água é um encantado?

Adailson: para mim ele é uma lenda viva, já vi ele várias vezes. Eles são vivos e a gente vê eles pessoalmente, quando eles querem que a gente veja eles, a gente vê.

Manuela: ele faz parte do ritual?

Adailson: não, ele não faz parte do ritual. Dentro da religião ele é um ser, um guardião de algumas coisas do rio, da margem do rio. Para quem duvida, ele vem e se apresenta como seres (...) eles são ser que advinha mesmo quem fala mal deles, aqui varias coisas já aconteceram com essa questão deles, das pessoas falarem dele e ele botarem pra ir embora, um tio meu, nos temos um tio que já morreu, ele não podia nem chegar mais no rio, se ele chegasse ele vinha, para levar pra dentro do rio, aí meu avô pediu para ele ir embora daqui da aldeia, e foi. Foi morar em Petrolina, e depois chegou a falecer, mas não chegava perto do rio de jeito nenhum, quando chegava lá ele via que iam atrás dele. Eles são advinhões, eles sabe de coisas que agente não sabe, e eles são vivos. Eles são bem diferente do que agente pensa, eu mesmo já vi eles andando assim, normal. Eles sabem muita coisa que a gente não sabe, e, eles são vivos. Eu já vi eles andando assim, normalmente. Não só eu mas muitos aqui já viram isso.

Manuela: e ele se parece com um encanto?

Adailson: é porque o encanto a gente não sabe, há alguns que a gente vê, alguns eu já vi, o encanto é normal, como nós aqui, vestido, já o Nêgo d'Água é diferente, é um ser parecido com um animal, ele não conversa, mas dá uns sinais, faz os sinais, ele tem muita amizade a minha mãe, ele sempre gostava de brincar com minha mãe, e meu avô brigava com eles para eles não levarem ela, mais meu avô eles tinha muita amizade, amizade grande (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Como estamos vendo há diversos tipos de seres e entidades que fazem parte do panteão Truká, tentando uma classificação por tipologias podemos assim agrupar: há os antigos índios que se transformaram em antepassados; há seres ligados à natureza selvagem, como os encantos das matas, que são relacionados com algum lugar específico na natureza que é sua morada; há outra entidade que se apresenta como dona do rio e da pesca, é o caso da Mãe d'Água, uma entidade que tem poder sobre o rio, à qual os Truká pedem licença e fazem oferenda de tabaco para propiciar a boa pescaria; há também entidades auxiliares das pessoas ou dos grupos, como os guias que auxiliam o pajé no trabalho xamanístico, e, entidades que são protetoras especificamente do grupo, que o defendem e ajudam; existem também os espíritos dos mortos que são muito temidos e é preciso que os vivos se protejam destes; há outro tipo de entidade como o Nêgo d'Água, que pode possivelmente ser associado ao *trickster*⁸³, por sua atuação de perseguição a alguns Truká e por suas características físicas, tendo alguns elementos físicos teriomórficos e atributos do teriomorfismo no comportamento como cheiro de peixe, comunicando-se apenas por meio de versos e barulhos, sem possuir o domínio da fala:

Dão: a senhora já viu a Mãe d'Água?

Dona Liontina: é a coisa mais linda do mundo. A roupa dela era o cabelo. E aí ela tem um cabelão. Foi perto do porto lá de casa que eu vi.

Dão: aqui tinha, mamãe já viu, uma lontra e agora não vê mais. Vinha o velho chamado Nêgo d'Água.

Manuela: mas ele ainda vêm o Nêgo d'Água, não é?

Dão: vem, ele não se acaba assim não. Um dia fui ligar a bomba, eu e minha mulher e ela disse: lá vem alguém nadando, dentro da água mas eu olhava não via ninguém e eu oiava e não via ninguém e só via a água se mexendo de um lado pro outro. E ela: r'umbora Dão, r'umbora Dão!!! E eu deixei batendo a bomba. E fomos embora, mas não tinha ninguém se banhando de madrugada no rio.

Manuela: a Mãe d'Água é encanto?

Dão: é encanto.

Manuela: e o Nêgo d'Água?

Dão: ele é quase encanto porque ele é invisível, não é todo o mundo que vê. As obras das águas gostam de encanto, que é obra da natureza (Pajé Dão de Verbino e Dona Liontina, agosto de 2015).

O pajé Dão relata sobre o encanto da lontra. Esta é uma entidade teriomórfica que se faz presente durante os trabalhos de ciência:

83 O *Trickster* é uma personagem mítica que pode ter aspecto teriomórfico, age em modo desordenado e quebrando as normas sociais, sua atuação é caótica e cruel e as vezes é protagonista de episódios cômicos (BRELIICH, 1995)

Manuela: além do Nêgo d'Água e da Mãe d'Água, quais são as outras entidades que moram no rio?

Dão: são eles mesmo. É que aqui depois que o rio mudou o que tinha no seco tinha na água. Tinha o cavalo d'água, tinha outra coisa que chamava era a lontra, tinha um velho aqui que baixava nele a lontrinha, ela não falava só bebia a jurema (faz um barulho imitando a lontra) e diz que fazia um barulho diferente.

Manuela: e a agora não vem mais não?

Dão: vem. Quando nos trabalha tem um rapaz que baixa nele. Agora quem nunca veio é o Nêgo d'Água (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

O pajé Dão canta a linha usada no ritual para convidar a lontra a partir:

Vou pilar o café, oilí oilá
 Vou pilar o café, oilí oilá
 Vait'embora minha lontrinha para partir
 do mar

Os encantos também, em algumas circunstâncias, podem se apresentar sob forma de animais para levarem recados, avisar de algum acontecimento na aldeia ou comunicar o falecimento de alguém. A este propósito lembro de um episódio em que um dos especialistas rituais Truká, estava longe de seu território e recebeu o recado levado por um beija flor, referente a um acontecimento desagradável ocorrido na aldeia, neste caso o beija flor atuou como mensageiro encantado.

Durante o trabalho de campo pude levantar alguns nomes dos encantos que moram no território Truká ou que participam do trabalho ritual, entre estes há: Velho Uká ou Velho Ká ou Velho Kaneném, Manoel da Obra, Rei Salomão, Mãe d'Água, Sultão das Matas, Zé Vaqueiro do Mar, Rainha das Matas, Cabocla Marcina, Sereia, Rei Truká, Licuri, João Pequeno, Mané Mario, Dona Lucina ou Dona Lucinda, Dona ou Velha Joaquina (que é filha de Dona Lucina), Capitão Bernardino, Capitão João Duarte, Lontra, Rei Sansão, Rei das Águas, Mestre Zé da Favela, Manoel Uká, João Vaqueiro, Manoel Vaqueiro, Seu Antônio, Mestre Jardineiro, Zé de Arribamar. Alguns encantos são reconhecidos como os capitães do passado e, em particular os encantos das matas, parecem fazer referência aos antigos índios, representando a continuidade com a cultura dos ancestrais (REESINK, 1995) e a ascendência dos antepassados Truká, funcionando como uma reserva de indianidade no coração da concepção cosmológica que se faz presente na prática ritual. Estes encantos seriam os antigos índios do tronco velho, considerados como raízes culturais que garantem o ser indígenas e sua especificidade étnica (REESINK, 2002, p. 84). A idéia de tronco velho é presente entre as famílias truká e funciona como critério de distinção identitária relacionada com o domínio dos conhecimentos da tradição.

Apoiando-se no que foi apresentado anteriormente por Mura e Silva (2011), os grupos domésticos foram perseguidos ou expulsos de seus territórios, porém continuaram carregando algo, que em determinado momento e condições, permitiu atualizar esta identidade e gerar uma continuidade com os índios antigos, isto é, os índios do tronco velho Truká. Parece-me que algumas famílias e figuras representam esta persistência identitária, principalmente as pessoas de Acilon Ciriaco e Antonio Cirilo e seus descendentes.

Segundo Andrade (2002, p. 204), os encantos das matas são seres não domesticados e indissociáveis da natureza, que representam uma alteridade radical indígena, enquanto os encantos das águas são entidades culturalizadas, que habitam lugares ricos e belos, as vezes conectados com imagens da realeza ou de personagens históricas como princesas, realezas etc. A partir do trabalho de campo com os Truká, entre as características relacionadas aos brabíos há o ser brabo, desconfiado e cismado, como é demonstrado pelo comportamento destes quando baixam:

Manuela: o que quer dizer brabio?

Dão: que já se encantou lá e ficou brabo, é cismado, não é com todo o mundo que ele fica ali perto da mesa, ele baixa e fica logo longe. Ele é brabo, cismado (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

As entidades das águas são moradoras do fundo do rio e habitam castelos e palácios, estes lugares são caracterizados por sua riqueza e abundância:

Manuela: o que é que tem no fundo do rio?

Dão: No fundo do rio tem muita coisa, como aqui na terra. Lá tem coisa mesmo, podem achar que eu estou ficando velho ou maluco, mas é que eu sonho dentro das águas. Eu tenho achado coisas dentro das águas, cavalo, xícara, tudo de ouro. Já estou ficando cansado de levar as coisas. Dentro das águas não é para ser pobre não. O que tem aqui na terra tem dentro da água. Eu sempre vou nas águas, em revelação. Eu mesmo digo que nem estou dormindo nem acordado, fico vendo aquele negócio e no seco as vezes sonho com cobras, e as vezes a cobra faz parte das corrente (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Examinando este depoimento podemos destacar, mais uma vez, o lugar que ocupa o sonho na espiritualidade Truká, ele é meio para conhecer lugares inacessíveis e é ligado às capacidades de vidência, de fato, lugares como o fundo do rio são vistos em sonho ou, segundo a etnografia de Batista (1992, 2004, 2005b), visitados durante o transe no trabalho ritual.

Mais uma vez encontramos entre os encantos e nos lugares encantados, um mundo especular ao vivido pelos Truká; os encantos, fazem suas rezas e realizam trabalhos da ciência,

como os Truká, e no fundo do rio, lugar dos encantados das águas, “tem muita coisa, como aqui na terra”. A sociedade encantada tem traços reflexos da sociedade Truká e os lugares encantados são imagens refletidas do que há na terra, com uma única diferença e contraponto em relação à realidade, ou melhor, no fundo do rio a riqueza e a fartura são prerrogativas do universo cosmológico próprio dos Truká. Concretiza-se a inversão das relações de poder e das desigualdades com a sociedade envolvente, é um universo que é de direito especial dos Truká, como forma de resgate poderoso e absoluto, recriando o mundo no fundo do rio e afirmando o ser Truká como criador do mundo. A partir disso, podemos considerar que o universo cosmológico garante a plenitude do ser Truká, de “exercer domínio sobre sua aldeia, rompendo os vínculos de sujeição (CARVALHO, 1984, p. 186)”. Usando um paralelismo com o trabalho ritual proposto por Carvalho (1984), proponho estender esta leitura à cosmologia. Segundo a autora:

Por ocasião da realização dos rituais, o território configura uma totalidade no tempo e no espaço – os mortos retornam sob forma de “encantados” e se juntam aos vivos, compondo a totalidade da nação que simbolicamente ocupa a totalidade do seu território. Os membros da nação (vivos e “encantados”) exercem domínio sobre a sua Aldeia, rompendo os vínculos de sujeição (CARVALHO, 1984, p. 186).

No ritual o mundo é recriado e a “a vida é ritualmente assegurada (CARVALHO, 1984, p. 186)”. Na cosmologia Truká, o mundo é recriado no fundo do rio, por esta realidade cosmológica “a vida é cosmológicamente assegurada”. Como Carvalho (1984, p. 187) denota, “A desfiguração do território implica a negação da sua condição de pessoa, transformando-o num `qualquer’”. Assim sendo, o rio assegura o próprio “ser Truká”, a formação da pessoa somente é concebível nesta plenitude cosmo-territorial vivenciada; é no território, que é associado ao universo cosmológico, que é possível ser plenamente pessoa, ser plenamente Truká. A relação entre pessoa e cosmo é constante e explícita, o mundo dentro do rio, garante simbolicamente a existência deste mundo e os habitantes do território protetores do grupo, garantem simbolicamente a vida Truká.

Para a análise do universo cosmológico Truká e das práticas rituais, o foco nos processos perceptivos sugerido por Tim Ingold (2001, 2002, 2015) se adapta a abarcar a experiência religiosa do grupo. A centralidade da corporeidade e sensorialidade, abolindo as barreiras entre corpo e mente, permitem considerar a experiência corporal e multissensorial na análise antropológica. A cultura é vivenciada na corporeidade, que constitui os indivíduos historicamente situados (STEIL; CARVALHO, 2012), de fato, a inter-relação com os seres

não-humanos passa por experiências auditivas, táteis, visuais. Os não-humanos que, como afirmam os Truká, são também vivos e atuantes, se manifestam de várias formas: “As vezes a gente vê uma estrela passando, as vezes, vê algum fogo, alguma luz, e é um encanto, é alguém vendo a gente (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. Este depoimento de Adailson salienta uma das características principais dos encantos, a invisibilidade. Estes são visíveis apenas por alguns e em determinados momentos, mas no geral são seres presentes, vivos mas que se mantêm invisíveis. A este propósito penso seja interessante citar a frase de Dão que, durante a entrevista, faz um paralelismo entre o vento e os encantos, aonde a relação com os encantados é vivida sem necessariamente vê-los: “o vento mesmo, a gente não vê mas a gente vive. Só vê quem tem fé e o coração puro. A Mãe d'Água um bocado de gente já viu, mas eu mesmo nunca vi a Mãe d'Água, eu só vejo em sonho (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Mas os encantos se manifestam também através de barulhos, assobios, gritos, cantos e falas: “Na caatinga tem um encanto que chamamos a Pedra do Rei Salomão e quem trabalha lá já viu o povo conversando e brigando, esturrando, e não tinha ninguém e nos trabalhava no Escurinho, no Escurinho mais Mãe Rosa, era você estar cantando e lá de fora o povo conversando. Eu mesmo não queria sair lá para fora, Deus me livre (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. E ainda: “As coisas mudou depois que chegou (a barragem), de primeiro quando ia trabalhar, meu pai ia também e ele via no escuro a luz no escuro, a luz aluminao o caminho, cada um vinha aluminao assim no escuro, e dava uma pisa, pode caminhar, e o apito tocando. E aí não tinha gente em lugar nenhum. Desde de quando nem eu nunca mais vi (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Neste último exemplo vemos as manifestações dos encantos captadas pelo “ouvir” e pelo “olhar”; muitas experiências com os encantos passam pelo “sentir tátil”, quando estes são percebidos no espaço em forma de ventos ou se aproximam de alguém sendo percebidos pela qualidade do ar (a exemplo, o ar quente ou frio, cheiros etc.). O exemplo que acabei de citar nos permite lançar olhar para outra questão que será aprofundada no próximo capítulo, o pajé Dão aponta para as mudanças relacionadas à construção da barragem que já ocorreram, e transformaram o convívio diário com os encantos no território. Ele aponta para uma maior presença dos encantos na época anterior à barragem, relatando algo que nunca mais ocorreu e que mostra a grande proximidade entre o povo encantado e o povo Truká. No relato, “os invisíveis” tocam o apito, chamando os Truká para o trabalho ritual.

Outro elemento que emerge com força na etnografia, é o das vivências oníricas tidas principalmente pelos pajés. Acredito que estas experiências sejam assimiláveis aos processos

perceptivos das vivências. As vivências oníricas são extremamente ricas em material cosmológico, como podemos ver no seguinte trecho de entrevista:

Manuela: o que que pode acontecer se eles fizerem estas obras no rio?
 Dão: pode ou secar o rio de uma vez ou vir uma destruição. Por que o que Deus faz, o homem não sabe desmanchar, não. Não tinha barragem. E o povo, o rio tá seco, é bem verdade, o povo conta que o frei Damião, ele dizia que Cabrobó, já ia secar dali, esse rio mesmo, eu já sonhei com ele seco. Eu já sonhei. É que eu morava bem ali naquele lugarzinho. Aí sonhei com uma casa dentro do rio, eu entrava e quando entrava, lá tinha cordões de ouro e dizia que era a casa do Rei das Águas. Aí tinha um velho que era daqui, e eu botando areia e disse que mora aí mesmo. Poxa, o rio agora secou e eu não vi (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

A profecia citada na fala de Dão declara que o rio iria secar, o sonho de Dão, como antecipação de uma realidade que ainda há de vir, alerta sobre as ameaças ao São Francisco no contexto das grandes obras.

4.3.3 *Cosmologia e territorialidade: a relação humanos e não-humanos no território compartilhado Truká*

Os encantados/entidades e os Truká/pessoas são duas sociedades que se parecem em certos aspectos, de fato os encantados de luz são frequentemente chamados de “gente” ou “povo”, remarcando esta proximidade e talvez uma relação especular, como vimos, esta relação especular se estende também aos mundos, entre o mundo em que vivem os Truká e o universo de riquezas existentes no fundo do rio. As comunicações mantidas entre os Truká e os encantos se parecem, em alguns casos, com os diálogos interpessoais. Em particular, estes mantêm com algumas pessoas uma relação privilegiada e direta, aconselhando, conversando e autorizando elas a fazer ou não algo ou ir em algum lugar. Neste sentido, são os encantos que guiam as pessoas e, por meio de suas lideranças como o pajé, eles direcionam toda a comunidade, que é por sua vez orientada pelas lideranças. “Eles estão vivos, estão presentes na natureza (Pajé Adailson, agosto de 2015)”, como já vimos na seção 3.3.2, os encantos são entidades vivas, não-humanas, que habitam na natureza e mantêm relações com a sociedade Truká; muitos deles são considerados pessoas e todos têm suas características de personalidade, querer e agir, e, como depreendemos dos depoimentos do pajé em seguida, tem instituições e realizam atividades parecidas às dos Truká, porque desempenham suas obrigações e trabalhos rituais:

“Eles dizem que tem um lugar deles sagrado aonde também fazem suas crenças lá, porque eles só morreram no corpo, o espírito continua vivo. Agora uns têm a liberdade (de vir) outros não tem (Pajé Adailson, agosto de 2015)”.

Por muitos aspectos, a distinção entre humanos e não-humanos pode ser relativizada, sendo possível observar um *continuum* de relações descrito por Ingold (2001, 2002) onde os não-humanos participam da vida social Truká. Focando no aspecto relacional, reciprocidade e interdependência são explícitas, e já foram abordadas anteriormente, as distinções e fronteiras entre o mundo social e natural são borradas, mostrando que, no lugar de compartimentalizações entre natureza e cultura, há fluxos de inter-relações. Na fala de seu Antônio Chico, liderança espiritual dos Truká coletada em 2007 por Monteiro (2008, p. 57), ele afirma: “Nós somos natureza, somos natureza de jurema”, abolindo distinções e divisões. No território Truká convivem humanos e não-humanos, em uma realidade de fluidez e dinamicidade de interconexões entre o mundo social e os encantados, vivenciadas no engajamento das pessoas no mundo e de sua ação criativa no presente (STEIL; CARVALHO, 2012, p. 8).

As formulações de Ingold permitem abarcar a visão de mundo Truká, aonde a ênfase é colocada na atuação de humanos e de não-humanos e na simetria entre todos os seres que habitam o mundo (STEIL; CARVALHO, 2012). Com esta abordagem ele aproxima humanos e não-humanos, como ventos, pedras, rio e águas, encantos etc., que não podem ser apagados da experiência do mundo própria dos Truká, como tentamos frisar a partir dos dados etnográficos apresentados neste capítulo. Para Ingold (2015) as pedras têm história; para os Truká algumas pedras testemunham a história dos antigos, nelas se condensa a memória coletiva narrada, estas reconectam os Truká de hoje com seus antepassados, e por isso, há uma densidade afetiva peculiar na relação territorial do povo. Assim se expressa Dão em relação à importância das pedras, localizadas fora da área demarcada e que definem uma territorialidade própria Truká, com fronteiras bem diferentes dos limites da área indígena oficialmente reconhecida:

Manuela: onde fica o Escurinho?

Dão: do outro lado do rio. É que nosso território ia até o outro lado do rio, no Pernambuco, lá perto da Bananeira que tinha descendente nosso que habitava. Nós, lá tem pedra lá que é dessa área aqui. Pode trabalhar no ritual, pode ventar, pode chover e não cair ela. Foi obra da Natureza, então essa foi obra de Jesus, que chegou e fez (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

As pedras expressam uma relação antiga com o território do Escurinho, e são obras da própria

natureza que, como já vimos, é considerada portadora de agencia, que é associada a Jesus, ou, em outras falas, a Deus. Assim, as categorias do olhar antropológico precisam abarcar esta experiência e estas relações. Com esta colocação podemos refletir sobre como as fronteiras das áreas reconhecidas pelo Estado são artifícios convencionais, fruto das negociações e das dinâmicas de poder em seus contextos conjunturais. A territorialidade indígena vai muito além disso, ela é definida pelas práticas do cotidiano, pela cosmologia, pelas relações sócio-ambientais dos grupos entre outros aspectos.

A análise da territorialidade religiosa dos Truká vem mostrando o alcance territorial das relações vivenciadas pelo grupo no âmbito ritual e cosmológico, conforme abaixo:

Por isso eu digo que essa aldeia pega lá também. Lá na retomada faz parte daqui, porque este rio pequeno não tinha antigamente, era pra lá também. Era uma coisa só. As coisas dos índios antigos, lá na Bananeira, mas tem um bocado de corrente que de lá vem pra aqui, e um bocado de encanto que vai pra lá também (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Inspirada nas formulações de Barth (1987) nesta análise, podemos constatar de que modo ocorre a circulação de material cosmológico entre grupos, sujeitos e facções. Pensando sobre as reproduções, adaptações e mudanças nas tradições cosmológicas e sua relação com as definições das fronteiras entre grupos étnicos, vemos neste caso que, mesmo pertencendo a grupos diversos, não por isso a circulação de material cultural afeta as definições da identidade étnica (MURA; SILVA, 2011). Em outras palavras, a circulação dos encantos entre Truká e Tumbalalá não atinge redefinições de etnicidade.

Voltando para a temática dos nomes das pedras e dos lugares mais no geral, estes evidenciam a relação entre território e cosmo, como na fala de Adailson sobre nome das pedras, em resposta à pergunta que indagava se na Pedra do Padre teria encanto: “todas as pedras que tem um nome tem encanto, tem um morador ali. A gente não sabe dizer o nome deles tudo mas ali tem (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. Além das pedras, os encantos moram em vários lugares no território, no rio, nas matas e no ar, assim são considerados pelos Truká os encantos das águas: “Para nos esse aqui, eles são habitantes, vivem no nosso território, em todo o lugar das águas eles estão presentes no lugar. Eu digo que eles são encantados, eles são ser (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. E ainda, sobre os encantos das matas: “todo o lugar onde tem mata

eles estão, a gente chama e eles vem, de vários lugares diferentes (Pajé Adailson, agosto de 2015)”.

Os encantos são habitantes não-humanos e há uma identificação de alguns lugares específicos como morada própria de alguns seres, uma correspondência entre geografia e cosmologia que pode ser mapeada por meio da cosmografia. As moradas dos encantos são chamadas de reinados, e alguns deles, em particular os das águas moram em palácios e castelos:

Manuela: como é chamada a morada deles?

Adailson: na nossa linguagem nos chamamos de reinados, palácios que é a moradia deles. Nos trabalhamos mais com as águas porque nos somos banhados pelas águas do rio São Francisco. Nos trabalhamos o reinado Cantagalo, o reinado Manoela da Obra, rei Sansão, são dos povos do passado que já resistiram com esse nome, porque já vem é de muito tempo. Muito tempo, e nunca se acabam. Então essa crença, como nos tem alguns que moram no rio, nas matas e em outros aldeamentos aonde existe do mesmo jeito, Serra do Ororubá, a questão da Serra do Arapuá também que lá tem um reinado que eles habitam lá dentro da mata e são morador daquela região e os outros de longe. Na minha maneira de pensar e de entender, pelo que eu alcancei trabalhando mais meu avo e o meu povo, meus tios, é que eles são grupo de pessoas que estão em todos os lugares para ajudar todo seu povo, aqueles que chamam por eles. Eu acho que nos somos abençoados por eles. Já passamos por tanta coisa difícil, já vencemos muitas batalhas sempre acompanhado com eles. Hoje ainda nos veem eles, alguns tem essa liberdade de ver eles vivos; no passado em um momento ainda vê, ainda vê, alguns índios daqui ainda veem. (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Alguns “invisíveis”, como as vezes são chamados os encantos, habitam as profundezas das águas do rio:

Manuela: os encantos que moram no rio, em que parte do rio moram?

Adailson: eles moram nas águas mais profundas. Há lugares aqui muito profundos que nenhum ser conseguiu chegar lá ainda não. São os habitantes de onde eles habitam, não sei de que maneira eles habitam porque eles são um povo invisível. Eles dizem que tem os reinados deles, no caso a morada deles, e a gente, como eu falei, nem todos têm a liberdade de ver mas uns daqui eles tem. Veem um ser ali, de repente desaparece aí vê outro ali. É gente normal (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Aprofundando a relação territorial dos encantos das águas, detectamos que há relações de pertencimento do encanto ao lugar, enquanto, o lugar pertence ao encanto, isto é, o encanto é dono de determinada ilha, de serras ou serrotes, ou de parte da caatinga, como no caso de Mestre Manoel da Obra que é dono da Ilha da Favela ou de Mestre Vaqueiro que é dono das caatingas perto da aldeia Sabonete, e assim por diante:

Manuela: quais são os encantos que tem reinados dentro do território Truká? Daqui mesmo, sem ser de outro lugar?

Adailson: aqui tem vários, tem mestre Manoel da Obra que é dono desta ilha aqui da

frente uma ilha grande que é dele, a Ilha da Favela que reconhecemos sendo dele, não só eu mas meu avô e os outros que passaram por aqui. Tem Dona Joaquina e a pessoa de Dona Lucinda que são donos da ilha do Pambuzinho. Tem outros aqui na mata como Mestre Vaqueiro, que sempre permaneceu, é dono daí. Tem também mestre Manoel Vaqueiro e João que também mora na Caatinga Grande e permanece aí dentro, aí seu Antônio mora aqui dentro. Tem outros que moram por aqui mas estes são os que estão sempre presentes mais nós por aí (...). Outros, o reinado Cantagalo que é aqui perto, chama lá de Domingão que é um reinado maior e mora lá muitos, lá dentro. Manuela: é uma ilha?

Adailson: é na água, flutuante. É bem próximo os que aqui tem. Tem mestre Duarte, Mestre Jardineiro, que não é daqui, é do Amazonas mas vem pra aqui e outros daí que tem e vem de lugares diferentes (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Nos reinados convivem diversos encantos, como no exemplo do lugar encantado chamado de igreja encantada, aonde, segundo Adailson, mora até São Sebastião:

Manuela: então cada um tem o seu reinado ou eles podem morar juntos?

Adailson: eles moram juntos, maior parte mora junto. Temos uma igreja que é uma capela e se chama Igreja Encantada, não é? Alguns como rei Sansão, São Sebastião, tem Zé de Arribamar, tem vários nomes diferentes, eles vevem tudo aí naquela localidade, são os guardiões daquele reinado grande aonde tem aqueles outros (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Então, os encantos são guardiões da localidade que coincide com o reinado⁸⁴. Como vimos anteriormente, “a natureza não é uma esfera separada da vida social (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 183)”: as relações com os seres não-humanos presentes na natureza, implicam em respeito de determinados interditos e cuidados relacionados aos lugares e seus habitantes não-humanos, sob pena de sofrer consequências por ter descumprido determinadas condutas. Portanto, pretendi mostrar esta correspondência entre lugares territoriais e seres cosmológicos. Logo, torna-se claro que os reinados encantados estão situados na natureza, deste modo, os próprios elementos da natureza são governados pelos encantos.

Como podemos perceber ao longo deste capítulo, a cosmologia se expressa na geografia do território Truká, que, sendo um território por boa parte aquático, é morada de muitos encantos das águas. Investigando a relação territorial dos encantos, podemos depreender que além dos encantos que habitam o território, há encantos que se deslocam de outros lugares e pertencem a outros reinados, que se fazem presentes para participar do trabalho. Segundo Adailson: “pelo que eu alcancei meu avô trabalhando, o trabalho do povo indígena, eles não só

84 Os dados etnográficos aqui apresentados não visam fixar uma cosmografia generalizável, mas, ciente da existência de variações e de diversas localizações dos encantos por parte dos dois pajés, quero apontar para o tipo de relações entre os encantos e o território, e não engessar a cosmografia com nomes, localizações etc.

são daqui mas são de outras regiões diferentes e eles estão em todo o canto que alguém chamar por eles porque eles são enviados por Deus. Então eles não são só daqui portanto (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. Explorando a questão da proveniência dos encantos que não moram no território Truká, Adailson explana:

Manuela: como você disse, os encantos que o povo Truká recebe não são todos daqui, mas vem de outro lugar. Eles vêm de muito longe?

Adailson: eles vêm de longe, a gente usa Amazonas, usa Portugal, usa várias regiões e vários lugares na linguagem que eles deixaram para nós. Então os pontos cantados não só canta os do povo Truká, ele canta da Amazonia, canta de Brasília, de Goiás de todo o canto, só na linguagem dele. A crença ela está dentro de sim, de você (Pajé Adailson, agosto de 2015).

O pajé Dão responde à mesma pergunta explicitando a rede de circulação cosmológica que retrata a rede de trocas político-rituais na região, da seguinte forma:

Dão: tem encanto que vem de outro canto, dos que chama aqui vem do Amazona, vem de outras aldeias, que se chamar o Rei de Orubá ele vem, Mestre de Atikum, os encanto de Atikum, tem Capitão Bernardino, Capitão João Duarte, tudo era daqui, era capitão. (...)

Manuela: mas tem alguns que só trabalham aqui?

Dão: não. Só muda a linha, Os de lá volta para lá; o Rei do Orubá, tem uns aqui que trabalham com ele, ele vem depois diz, “eu vou embora para minha aldeia”. Tem o Mestre Atikum que é de Atikum, mas eu também vou usar ele aqui. De primeiro, quando começou, vinha, quando era tempo de retomada vinha os índio de outro lugar para dar força. Aí o índio é irmão do outro (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Como explanado, as dinâmicas de deslocamento e circulação dos encantos de luz é sintomática de circuitos de trocas e interconexões históricas existentes. O território é o lugar aonde se dão as relações sociais e ambientais dos Truká, por isso, o território carrega este conjunto de significações e interações vividas. Um claro exemplo desta convergência pode ser visto, justamente, nestes circuitos e redes cosmológicas desenhadas pela circulação dos encantos que frequentemente relacionam-se com as redes de auxílio político-ritual acionadas pelos povos no processo de “emergência étnica” ou ativadas em outras experiências como os encontros e mobilizações do movimento indígena. A exemplo disso, na cosmologia Truká são presentes encantos moradores do território de diversos povos vizinhos, como Atikum e Xukuru, que recalcam o histórico das trocas político-rituais entre os povos da região, ou mais próximos, como Tumbalalá e Tuxá que, podemos afirmar ter parte do corpo das tradições de conhecimentos em comum e mantiveram historicamente, estreitos laços rituais. Nesta fala, Adailson se debruça sobre o tema da ligação dos Truká e dos povos rodeleiros ou povos do

rio⁸⁵, com as correntes das águas:

Nos somos mais visados dentro das águas, nos buscamos mais se encontrar com elas. (relato mitológico da enchente). Lá se buscava conhecimento pelo encanto, aproximação entre o povo e as águas. Pronto adotou-se as águas como corrente mais próxima dos povos indígenas, povo Truká, Tumbalalá, Tuxá e outras regiões onde os povos trabalham com o encanto mais das margens (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Outro depoimento de Adailson apresenta o Velho Ká como encanto em comum nas cosmologias dos rodeleiros, o que pode fazer pensar em variações de uma cosmologia regional ou em redes cosmológicas que ligam os povos da região:

Mas o Velho Ká, que era o pioneiro de toda a região, ele está em todo o território. Ele é o mensageiro de todo o povo, tanto na margem quanto na mata. Manoel Uká é o Mestre feito dentro da água, da margem. Então, em todos os aldeamentos na margem ele está presente, onde tem água. As vezes entre outros povos ele usa nome diferente mas é o mesmo (Pajé Adailson, agosto de 2015).

E ainda, sobre a relação entre Truká e Tumbalalá:

Manuela: e os Tumbalalá trabalham com os mesmos encantos que truká trabalha?
 Dão: alguns. Tinha um lá que foi do tempo que trabalhava mais Acilon e é o mesmo jeitinho, mas tem outro, Antonio Lourenço que já trabalha diferente. Agora Odila que andava mais Acilon para o Rio de Janeiro trabalha do mesmo jeitinho. Mas o Antonio de Lourenço trabalha diferente. O povo aí que é o povo de Silivino trabalha de um jeito só (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Reafirmando o que já apresentei nos capítulos anteriores, a cosmologia deve ser compreendida em sua moldura de processos históricos regionais e inter-relações com outros grupos (ANDRADE, 2011), e também no contexto das cosmologias dos grupos vizinhos. Passando de um olhar regional inter-grupal para uma análise interna ao grupo, emerge que o sistema político de alianças e lealdades se manifesta também na configuração cosmológica e no exercício das práticas rituais. A análise das configurações territoriais mostra que a atuação dos dois núcleos rituais dentro da aldeia aciona redes específicas ou determinados encantos, que

85 Encontramos a expressão “povos rodeleiros” utilizada nos escritos de Batista (1992, 2005a) que explicitam as trajetórias históricas dos aldeamentos do submédio São Francisco em diversas épocas, mostrando as interconexões e as dinâmicas originadas pela política de reunião e de dispersão das missões existentes neste trecho do rio. Podemos afirmar que há certa analogia com o uso da expressão nativa “povos do rio” encontrada entre os Truká para se referir a povos indígenas ribeirinhos localizados nesta região.

muitas vezes têm uma relação preferencial ou até exclusiva com um grupo ou facção. As dinâmicas cosmo-políticas são inscritas nas relações com os não-humanos. O faccionalismo político Truká, correlato a sua dimensão territorial que Mércia Batista (1992, 2004, 2005a) bem destaca, se espelha por um lado, no faccionalismo ritual que vê dois núcleos rituais com as mesmas dinâmicas de afiliação do âmbito político e familiar, por outro lado, no faccionalismo cosmológico complementar, que vê os dois núcleos fazendo referência a alguns encantos que povoam o território cosmológico, os quais são presentes exclusivamente nos trabalhos de uma facção. Através da lente da territorialidade desenhada pela experiência religiosa, podemos constatar a existência de lugares e posições ocupados pelos sujeitos, facções e grupos no âmbito político e ritual, isto é, nas palavras de Andrade “os encantos constituem reservas próprias de uma facção (2002, p. 198)”, ou de um grupo; a relação com o encanto demarca e enfatiza as “especificidades históricas e rituais do segmento ao qual está vinculado (ANDRADE, 2011, p. 214)”.

Pelo que foi até agora apresentado, podemos chegar a concluir que a cosmologia é territorializada, em outras palavras, o território é a base da cosmologia. Neste capítulo pretendemos analisar a territorialidade mostrada pelo universo mítico, pelos encantos e outros seres territorializados, pelas práticas rituais e, mais no geral, pelos lugares sagrados. Olhando para esta geografia cosmológica, notamos que são numerosos os lugares sagrados e lugares rituais distribuídos na Ilha Grande, nas ilhotas e no continente. Acredito que um possível mapeamento deve considerar os lugares moradas, os lugares de ritual e os lugares da memória. Como não vai ser possível desenvolver isto nesse trabalho, sugiro esta pista para futuras pesquisas, enquanto agora tentarei formular orientações para estes mapas possíveis, considerando que estes mapas são sobrepostos e complementares, porque lugares cosmológicos que denominei de lugares moradas, podem ser também usados para praticar o ritual, bem como, lugares da memória podem acolher a morada do encanto. Acredito que, mais do que localizações fixas, estas informações lançam luz sobre os tipos de relações possíveis com os lugares que caracterizam a dimensão da vivência religiosa no território. Tentarei agora esclarecer as três tipologias acima apresentadas, os lugares cosmológicos ou lugares morada; os lugares de ritual; os lugares da memória. Sobre os lugares da memória, vou apresentar o exemplo do cemitério, localizado na seção oeste da ilha, aonde são enterrados vários Truká do núcleo de Acilon Ciriaco, lugar onde é comum achar peças arqueológicas pertencentes aos antepassados e há relatos de pessoas ouvindo cantos, gritos e rezas dos índios antigos (OPIT,

2007). Além do cemitério há muitos outros lugares significativos na memória cosmo-territorial dos Truká.

Os lugares morada, são altos, lagoas, ilhas, serras, serrotes, grutas, pedras etc., que são distribuídos em todo o território, como na fala abaixo que trata de dois exemplos:

Manuela: quais são os lugares que os encantos moram aqui no rio?

Dão: tem o Alto do Boinho, que é um alto do encanto também. Lá no rio tem a Pedra do Oratório, lá dos encantos. Que é o dono da ilha que chama o nome da aldeia. Tem uma pedra lá que tem encanto. Ela é o nome Pedra do Oratório, minha avó ia para ir trabalhar. Tinha horas que ela ia visitar a pedra, caminhava, chegava na pedra lá e ela vinha cortada, que ela tinha corrente e qualquer ora ela (chum, descia). Ela era velha, parteira, tudo ela era (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Nos lugares de ritual são realizados os trabalhos da ciência, como a Ilha da Onça, utilizada pelo núcleo dos Cirilo e a Ilha do Camaleão, onde Acilon Ciriaco realizava os trabalhos rituais:

aqui na aldeia de baixo, que tem uma ilha também que se chama Ilha da Onça e seu Acilon trabalhava na Ilha do Camaleão. Tudo nas ilhas porque os povos não podiam se aproximar dos territórios que era invadido por branco. Então trabalhava tudo na ilha, os rituais. E os índios, meu avô com seu próprio povo e seu Acilon com seu próprio povo, prestavam serviço aos brancos (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Mas também há lugares indicados para realizar trabalhos e lugares não aptos, devido a suas características cosmo-territoriais. Adailson afirma que não se pode fazer Toré na mata e que há lugares, como as ilhotas, propícios para certos trabalhos, porque favorecem a proximidade com os encantos; esta fala dele, compara o trabalho de Mesa realizado na aldeia com os trabalhos feitos nas ilhas, destacando, de que modo as diferenças entre os locais de ritual têm consequência no próprio trabalho:

Manuela: quando o trabalho é na ilha como é?

Adailson: na ilha é totalmente diferente, lá é o ponto fundamental. Nos trabalhos a gente se sente muito mais a vontade e a gente vê muita coisa que a gente deixou para traz (...). No meio da mata nos trabalhamos de baixo do pé de imbuzeiro. Não é confiável fazer o Toré no meio da mata não (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Muitos lugares cosmológicos ou moradas são localizados no rio e nas ilhas, sendo o povo Truká um povo que trabalha com correntes das matas e das águas:

Manuela: estes lugares que o senhor falou, o salão, a cachoeira seca etc., ficam em qual parte do rio?

Dão: fica dentro do rio eles, tem os salão da Mãe d'Água, mas que eu saiba ninguém trabalha lá não. Tem uns canto para fazer o trabalho. Tem da sereia, da Yemanjá, tudo tem (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

O fundo do rio parece ser o lugar cosmológico, por excelência; posso tentar explanar a relação entre os Truká e o rio através da experiência dos pajés e dos outros discípulos iniciados à ciência. Há pessoas que são levadas pelos encantos das matas, que ficam perdidas nas caatingas, bem como há pessoas levadas pelos encantos para o rio, que ficam presas em lugares localizados no fundo do rio. Assim Dão relata sobre os lugares no fundo do rio, pessoas que foram levadas e as viagens xamanísticas para recuperá-las, com seus riscos e desafios, viagens estas, que requerem preparo e sabedoria:

É um trabalho muito bonito o (trabalho) das águas, é porque eu tenho um medinho porque se você fizer errado, os encanto com certeza você vai ser enterrado dentro das águas e não é todo o mundo que sabe ir buscar o espírito da pessoa lá na casa da Mãe d'Água, na casa da Sereia ou no terreiro da Yemanjá. A pessoa sai do corpo, aí se zombou com as água e fica lá deitada na cachoeira. Tem a cachoeira, tem o salão da Mãe d'Água e tem que ter as pessoas preparada para ir buscar da pessoa. Aí eu mesmo não vou meter os pé ali no meio dos boi, que for lá, vai ficar lá e tenho medo de eu ir e ficar também (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

No fundo do rio há a casa da Mãe d'Água, a casa da Sereia, o terreiro da Yemanjá, a cachoeira seca e muitos mais. A tarefa de ir buscar a alma da pessoa nestes lugares é reservada apenas a poucos “entendidos da ciência” e é considerada uma empresa extraordinária e extremamente perigosa.

Manuela: então, o senhor já escutou algo sobre a pessoa ir para o fundo do rio enquanto a pessoa recebe o encanto?

Dão: não. A pessoa vai para o fundo do rio só quem levar um baque e os encanto levar. Não, eles não levam a pessoa quando está recebendo para ir pra as águas, nas águas é muito frio e tem até a marcha das matas que diz:

Vamos meus índios até a beira do rio
 Vamos meus índios até a beira do rio
 Que nas minhas mata é quente e lá no seu poço é frio
 Que nas minhas mata é quente e lá no seu poço é frio

A colocação do pajé Dão apresentada abaixo deixa em aberto uma série de questões e interrogações sobre a relação com as correntes das águas e a ação dos encantos das águas.

Batista (1992, 2004, 2005b) apresenta dados etnográficos que afirmam que algumas pessoas que recebem o encanto e tem o privilégio de lembrar, relatam ter estado no reino dos encantos localizado no fundo do rio. Pela minha experiência etnográfica não consegui saber sobre estas idas ao fundo do rio quando se recebe o encanto, o próprio pajé afirma o rio ser muito frio para estar nele enquanto se está recebendo o encanto. Os frequentes depoimentos sobre pessoas levadas para o fundo do rio são ligados à ação dos encantados que levaram quem os desafiou, descreditou ou zombou destes. Além disso, conforme o meu entendimento das falas apresentadas, se o ritual não for devidamente conduzido e ocorrer de cruzar as linhas, ou melhor, chamar encantos pertencentes a diversas linhas e misturar eles, sem proporcionar a volta de quem está recebendo as correntes das águas e contemporaneamente a partida das correntes das águas, o sujeito pode cair na água ou ficar preso em algum lugar no fundo do rio, sem conseguir voltar. Isso subentende, conforme abaixo, que o espírito da pessoa estaria dentro da água, gerando novas questões e aprofundamentos de pesquisas possíveis. Este último depoimento também chama a atenção para a investigação sobre mudanças, transformações e atualizações dos trabalhos rituais:

E eles trabalhavam mesmo na ilha, lá chamava Ilha do Tatu, no meio d'água e não morria ninguém. Depois Seu Deodato trabalhou na Ilha do Camaleão. Quando não podia trabalhar aqui (incompreensível), aí eles trabalhavam nas ilhas. No meio d'água, nos ia. Não tinha esse negócio de baixando caboclo e alguém estando dentro da água ir embora não (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Como podemos apreender pelos dados etnográficos apresentados ao longo deste capítulo, no território convergem as dinâmicas e relações sociais e as interações ecológicas com a natureza. No território atuam múltiplas agências e várias intencionalidades, humanas e não-humanas, tornando-nos difícil a tarefa de defini-lo como fenômeno material ou imaterial. O caminho da percepção delineado por Ingold e fortemente presente nos dados etnográficos, nos fazem refletir sobre a materialidade dos aspectos imateriais que caracterizam a vivência territorial, isto é, as experiências sensoriais de visão, escuta, tato etc., na relação com os encantos. Estas experiências sensoriais estão no âmbito da materialidade, contudo, trata-se de relações com seres definidos como pertencentes ao âmbito do imaterial. Para compreender esta realidade me parece mais apropriada e menos paradoxal a categoria de “invisíveis” encontrada no campo. Do mesmo modo, a separação dicotômica entre natureza e cultura não me parece apropriada para apreender as dinâmicas relacionais entre os Truká e os encantos e a relação territorial dos encantos. A fluidez e o pertencimento recíproco, do território aos encantos e dos

encantos ao território, é evidente e se aproxima, mais uma vez, das formulações teóricas de Ingold que permitem guardar a materialidade das relações com o imaterial.

Nos capítulos I e II, abordamos a relação entre religiosidade e ritual – campo político – memória - identidade étnica, bem como a tríade religiosidade – território – identidade étnica. A proposta deste capítulo foi investigar a relação entre cosmologia – território – memória - identidade étnica e acredito serem estes temas imbricados. “A identidade de um grupo passa, entre outras coisas, pela relação com os territórios e construídos com base nas suas respectivas cosmografias (LITTLE, 2002, p. 10)”. A dimensão identitária Truká está inscrita no território. A história pessoal e grupal está inscrita no território e em seus lugares. No território Truká há lugares sagrados, com os quais os Truká tem uma ligação sentimental, porque encarnam sua memória cosmológica, territorial e afetiva. O território e o rio, com o sentido emotivo que tem para os Truká, é o que confere sentido à vida. Vimos aqui que os lugares sagrados, densos de significados afetivos e cosmológicos, desenham um mapa territorial. A história e memória Truká estão vinculadas aos lugares sagrados, nos quais a rede de relacionamentos entre humanos e não-humanos dá sentido. Segundo Barbosa de Oliveira (2012), que analisa a relação entre os Kaiabi e o rio Teles Pires podendo, por analogia, ser estendido ao caso Truká, o sentido de pertencimento se dá nas relações ecológicas e emocionais com o território, baseadas nas narrativas a respeito dos lugares; isso compõe o que ele chama de rede de significação territorial do ambiente. O território, além de ser fonte de sobrevivência para os Truká, tem significados ricos e complexos que tentei aqui tratar, apresentando os aspectos míticos do território, os aspectos rituais e os aspectos cosmológicos do território Truká. Parafraseando a colocação de Monteiro (2008, p. 93), o rio parece ser algo que traduz a existência Truká.

5 VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RESISTÊNCIA SIMBÓLICA NO SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO



Fonte: Acervo fotográfico do Cimi/NE.

5. VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RESISTÊNCIA SIMBÓLICA NO SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO

“Agora quer fazer barragens sem pedir licença!”

(Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)

5.1 Por um estudo da ação da violência simbólica das grandes obras entre os Truká

Diante do que foi apresentado no terceiro capítulo, observamos que a conduta territorial Truká manifesta a existência de relações dialógicas entre a sociedade Truká e o ambiente, indissociável de seus habitantes não-humanos. Há seres encantados reguladores destas relações, donos e moradores dos lugares, com os quais os Truká mantêm relações de reciprocidade e simetria. A epígrafe, citação da fala do pajé Dão, explicita este tipo de relação no uso dos recursos e do território e, por extensão, afirma sobre a necessidade de que qualquer intervenção no território somente é pensável no respeito das relações cosmológicas Truká. Portanto, as condutas territoriais são interligadas à visão cosmológica da natureza, de fato, parafraseando o pajé Adailson, o respeito pela natureza é equivalente ao respeito pelos encantos.

No intuito de explorar as relações ecológicas Truká, destacamos as entidades presentes na natureza como agentes portadores de intencionalidade, capazes de agir sobre determinada realidade. Estas, costumam influir na ação dos humanos sobre o ambiente. Como vimos no capítulo anterior analisando as relações de reciprocidade com os seres não-humanos, não é aconselhável desobedecer ao querer encantado, descumprir as obrigações com as entidades ou zombar destas. Isto se concretiza na relação de respeito e zelo com os encantos e os lugares por eles habitados, no pedido de autorização e diálogo quando se tem que intervir no meio ambiente para utilizar seus recursos. São estes seres cosmológicos que regulam a intervenção Truká no ambiente, a partir de uma série de interditos, regras e reciprocidades. Estendendo esta relação cosmológica própria dos Truká para o contexto das barragens e da ação desenvolvimentista planejada, o pajé Dão se surpreende deduzindo que “agora quer fazer barragens sem pedir licença!”. Isto é, se as inter-relações dos Truká com os recursos são reguladas pelos não-

humanos, as intervenções desenvolvimentistas, segundo o pajé, deveriam obedecer a esta mesma lógica. Isto nos introduz para pensar que há diversas lógicas e diversas formas práticas de se relacionar com o ambiente. Até agora, entendendo os Truká, inferimos que sociedade, seres encantados, animais e plantas, pedras entre outros, partilham o mesmo pertencimento ao ambiente. Mas isto nos faz pensar que existem outras visões de mundo que fundamentam outras formas de agir, representadas neste caso específico, pelos planejadores das hidrelétricas cuja cosmologia torna possível e molda certo tipo de relação com o ambiente.

Ao longo da organização deste percurso teórico-metodológico de análise da territorialidade religiosa dos Truká, uma convicção presente desde antes de começar o trabalho se fortaleceu mais ainda. Parece-me que o rio representa a vida dos Truká, tanto do ponto de vista material, quanto imaterial. Esta afirmação não decorre de uma postura essencialista ou a priori, mas de uma abordagem histórica e contextual sobre a cosmologia e a territorialidade, que levaram à afirmação da centralidade do rio com seu conjunto de significados-usos.

Começando pelo plano “material” da existência, com todas as dificuldades que esta definição comporta enquanto há sobreposições e compenetrações entre o que é material e imaterial, pelo que foi apresentado no capítulo II; na vida material da comunidade Truká, podemos afirmar como, a vida produtiva e doméstica é algo imbricado à vida fluvial:

O fluxo das atividades de trabalho e as alternâncias ecológicas sazonais se articulam produzindo condições de vida indissociáveis das relações que as pessoas mantêm com seu meio. Sublinhamos, pois, as práticas e os conhecimentos que compõem um sofisticado sistema de usos de recursos com um fino ajustamento entre capacidades ecológicas das áreas e o potencial de produção dos grupos domésticos. É nesse sentido que a organização dos espaços e a classificação do ambiente estão relacionados a fatores como: as qualidades do solo e sua adequação a determinados produtos, o calendário agrícola e as variações sazonais na pluviosidade, a disponibilidade de força de trabalho doméstica, além da capacidade de alocação dos produtos e as necessidades correntes das famílias (ZHOURI; OLIVEIRA, 2012, p. 199).

Diante disso, a perda do regime natural das águas do rio São Francisco com a construção das barragens começada na década de 1970, principalmente a Usina Hidrelétrica de Sobradinho, está na origem de desestruturação da cadeia produtiva baseada nas inundações sazonais das margens do rio e dos desequilíbrios ambientais vivenciados, entre os mais graves a escassez de peixe, o assoreamento etc., constantemente denunciados pelos Truká e registrados nesta etnografia.

No que concerne o plano imaterial, tentei, no capítulo III me aproximar da compreensão da territorialidade do grupo, pelos véis da dimensão da vivência religiosa. Destaquei algumas

contribuições que visam compor uma cosmografia religiosa Truká, salientando as relações que o grupo mantém com os lugares mitológicos e cosmológicos; podemos constatar a existência de lugares-morada de encantos, lugares significativos para a memória do grupo e lugares das práticas rituais. A partir destas reflexões sobre as relações ambientais dos Truká, detectei que há lugares de valor indescritível e incomensurável, porque considerados sagrados na experiência e vivência territorial própria ao grupo, sendo que a ação das grandes obras ameaça justamente este tipo de laços. Na minha análise procurei frisar as dimensões emocionais implicadas nestas experiências. De fato, a dimensão afetiva da ligação com o território emerge como central na relação entre o grupo e seu ambiente. Do mesmo modo, a memória coletiva é vinculada à afetividade e emotividade das pessoas. Na etnografia busquei ressaltar, mais uma vez, de que modo a especificidade do lugar, do território aquático Truká, esteja na origem de um tipo de territorialidade religiosa única e insubstituível. Conforme capítulo anterior, uma peculiaridade do trabalho de ciência Truká é a importância das correntes das águas na ritualística e a relevância do rio e seus seres no âmbito cosmológico. É comum ouvir que as correntes das águas são protetoras dos Truká, e que delas provem a força do povo, “o trabalho aqui do índio é aberto mais é pelas águas, tem o trabalho das matas, mas aquilo mesmo daqui, o legítimo é o das águas (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”; segundo Adailson, “As três (correntes) são importantes mas nós somos banhados pelas águas, mas todas as três são importantes. Nós se encontramos bastante dentro daquele círculo aonde eles estão aí presentes (Pajé Adailson, agosto de 2015)”.

O convívio com os encantos têm se alterado com algumas mudanças referentes as crescentes intervenções no território e ao processo de urbanização. Pelos registros coletados parece que a proximidade com os encantos é propiciada pela frequência do trabalho mas também pela preservação e respeito de suas moradas; os encantos, indissociáveis da natureza, moram em lugares que devem ser preservados, pena o afastamento de seus donos. Conforme afirma Adailson em trecho de entrevista já apresentada, “com todo o ser da água a gente tem que ter isso aí, respeito, respeito pela natureza, por eles, por estarem ali presentes (Pajé Adailson, agosto de 2015)”. Assim, a profanação das moradas dos encantos, prejudica a permanência e presença de seu morador, podendo causar o afastamento dos encantos de sua casa. Os encantos são vinculados à morada deles, segundo o pajé Dão, o encanto Manoel da Obra considera o lugar dele como casa: “teve uma mulher trabalhando que desceu Manoel da Obra e ela disse ‘O Manoel da Obra, eu acho que os guias de lá da ilha foram embora’ e ele virou para ela e disse

‘e você já saiu de sua casa?’ e ela ‘não’. O lugar dela era lá. Por isso que eu digo. Ela trabalha no Escurinho. Quer dizer que não sai daqui (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Este “habitar” humano e não-humano, já sofreu diversos impactos pela construção das barragens. A proximidade do povo com o rio e com as matas, o bem estar do território e dos seres que nele moram, favorece o convívio e a presença das entidades encantadas. Adailson afirma que quando o povo morava nas ilhas menores o contato com os encantos era mais frequente, havia conversas interpessoais, os encantos chamavam algum Truká assobiando; a vida próxima da natureza proporciona esta interação com os não-humanos, enquanto a concentração habitacional da Ilha da Assunção, o som mecânico, as luzes elétricas, entre outros, não favorecem a aproximação dos encantos, entretanto, os lugares isolados na natureza, são o habitat que propicia maior contato com estes:

Manuela: então o que mudou na parte da religiosidade depois das barragens, aqui nos Truká?

Adailson: mudou bastante porque os costumes estavam dentro daquilo aí, do nosso passado, você passou a se habitar de outra região, você perdeu porque quando se estava ali, eles já vivia ali de tempos e tempos, de décadas e décadas e eles todos laboravam dali e tinha todo o seu trabalho e morava tudo encostadinho um no outro. Depois que foi morar em outro povo, perdeu-se aquele hábito, aquela energia positiva que tinha entorno deles, modificou bastante. Então o encanto prevalece nas margens do rio sim, mas a agente só vê se a gente for buscar água para trazer, então perdeu-se o contato mais forte que tinha. O trabalho era muito mais forte quando se morava nas ilhas, era bem positivo. Nós retomamos uma parte, no sonho a gente retomou isso aqui, mas eles ainda ficam assim porque de quem eles tinham o costume de prevalecer e conversar, eles não confiam mais. Antes eles confiavam em bastante pessoas, hoje eles não confiam mais, não conversam. Isso também modifica esta questão dos habitamentos do povo. As vezes eles eram acostumados com aquele daí, assobiavam as pessoas, nos via, nos via os trabalhos; eles ainda se você passa nos cantos eles assobiam, mas não é que nem era antes, mas com tudo isso aí o que aconteceu foi este afastamento, desapropriamento (...)

Manuela: é como se antes eles tinham mais convívio?

Adailson: antes tinha mais convívio. O povo antes, antigamente, tinha a questão também que o encantos eles não são muito chegados a esse negócio de som, um bocado de coisa, sabe? eles não gostam desse negocio não. Quando a gente trabalha na mata é muito mais diferente do que trabalhar aqui. Quando trabalho na mata ou vou trabalhar na Ilha da Onça o trabalho é muito diferente que não se compara com o trabalho daqui, porque é de confiança do encanto. E sempre há uns certos conhecidos que se desconfiarem também. (...). A gente sente falta deles mas eles também sentem falta da gente. Eles sentem falta. As vezes chamam um pessoal para conversar, vamos fazer o trabalho rápido, por necessidade. Na mata o lugar é mais isolado, você só vê a natureza, então ali tem mais facilidade de aproximar os da mata que já estão lá e os das águas, aonde eles ficam refugiados no seu lugar quando está muito presente porque eles não se dão muito com esta questão das habitação. Hoje evoluiu bastante a questão da energia elétrica, da luz acesa mas eles não são muito desta questão aí. Eles vivem isolados, vivem num lugar onde só eles mesmo e a mãe natureza (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Como vimos anteriormente, os encantos são territorializados, possui morada própria que é insubstituível. Eles se deslocam e circulam, todavia, tem sua morada e voltam para esta,

mesmo se acontecer alguma coisa de todo o mundo ir, acho que eles não vai não, o lugar deles é lá. Eles são invisíveis e vão para todo o canto, mas eles têm que ficar no lugar de onde eles vêm. Hoje os homens querem mandar em Deus, quer saber mais do que Deus. Aqui vem muita gente de fora mas aqui a coisa é de um jeito, aqui nosso trabalho é indígena e lá não é (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Pelas falas dos pajés podemos entender de que modo a especificidade de um território cosmológico faz com que a prática ritual tenha determinadas características e peculiaridades. O pajé mostra que, além da cosmologia, o trabalho ritual também é territorializado, sua abertura e fechamento, as correntes trabalhadas, os encantos que se fazem presentes são característica própria daquela aldeia, situada dentro da natureza encantada:

Manuela: se o povo for retirado da ilha e colocado na agrovila, como fica a questão do trabalho?

Dão: não, mas não serve, porque aqui é de herança, já era uma coisa apropriada para trabalhar os tronco velho, quando entregaram para Acilon, foi aqui. (...) é porque eles não entendem da sabedoria, da terra, dos astros, da jurema. Porque se levar para outro canto, aqui nós abre este trabalho de um jeito e aí abre como? Eu mesmo não sei, que o daqui é daqui. Daqui levado para lá não serve, porque aqui é aqui. E a torres de (incompreensível) e aquele cemitério. Diz que a igreja, com a Santa Rainha dos Anjos, é a prova da aldeia (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Segundo o pajé Dão, é aquele território que é “apropriado para trabalhar os tronco velho”, a conexão com os antepassados Truká, isto é, a tradição de conhecimento tem suas especificidades de acordo com o lugar, ela é enraizada, como a cosmologia e a identidade que se expressam nos elementos do território, e, na fala do pajé fica claro que determinada prática ritual somente é cabível onde eles estão, não pode ser transposta e “não vai servir” em outro lugar porque “aqui é aqui”. Entendemos que o trabalho ritual territorializado não pode ser simplesmente reassentado ou deslocado, como na ação governamental nos contextos de remoção forçada e compensações devido a implementação das grandes obras. Parece que o que os pajés definem de “força do trabalho”, está vinculada ao território, com suas moradas e seres, onde se encarna a história e memória grupal. Indagando sobre como seria o trabalho ritual realizado em outras terras, Dão afirma que seria “como um peixe fora da água. Porque na aldeia está todo o apoio, pode ser com o rio pequeno, o rio grande, na invocação é indígena aquele canto, aí tem força (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”.

De modo geral, a vida fora deste território-casa, longe do que caracteriza este “habitar” propriamente Truká, principalmente para quem é ativo nas práticas rituais ou possui mediunidade, pode levar a serias consequências para a saúde da pessoa, causando adoecimento, enlouquecimento e até morte. A respeito disso, é muito comum ouvir relatos de pessoas que foram obrigadas a voltar para o território por tais razões ou que, devido ao afastamento, chegaram a falecer; do mesmo modo, pessoas assíduas no trabalho ritual na aldeia, chegaram a velhice participando dos trabalhos. O pajé Dão apresenta diversos casos:

Dão: Teve um tempo que eu fui para a Lagoa Grande e passei um tempo trabalhando, aí na firma, só vivia doente até o dia que ou vai embora ou morre que vai fazer enterro daqui a três dias. Já teve umas tias minhas que saíram daqui e não se deram bem não, chegaram lá ficaram malucas e morreram ligeiro.

Manuela: elas tinham corrente?

Dão: tinha, tinha uma Tia Bia que ficou maluca conversando com os mortos e depois morreu. Minha tia, Dona Margarida, uma mestra que trabalhava mesmo bom, quando chegou lá adoeceu e quando chegou aqui só fez morrer.

Manuela: porque que as pessoas não conseguem ficar longe?

Dão: é que o lugar mesmo chama, a aldeia chama muito para a aldeia. Minha vó mesmo, morreu velhinha aqui mesmo (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015) .

Na história dos Truká e dos povos rodeleiros, um marco das mudanças nas relações cosmo-territoriais é a construção das barragens. A permanência dos encantos no território é questionada na atual conjuntura que ameaça desamparar os encantos de suas moradas, na medida que a degradação do rio e a destruição pela implementação de grandes obras avançam. Assim se expressa o pajé Dão, sobre a ameaça à própria continuidade e permanência dos encantos: “Esta barragem, claro que vai ser prejudicial para nós. Uma parte dos encantos, porque a água é natureza também que é a vida. E nós têm encantos que vem pelas águas e se a água acabar eles, eles vêm de que? Se eles são das águas? vão se fazer em que se eles for das águas? Eles vão embora, eles vão viver na serra? para eles não dá certo (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Os Truká conhecem bem a história de remoção forçada dos Tuxá, segundo eles, a saída do território tradicional ocasionou a perda da “força espiritual” dos Tuxá:

Manuela: e as intervenções no rio feita pelas barragens tem atingido o ritual?

Adailson: atingiu bastante porque modificou, se a gente for ver os Tuxá que eles moravam no meio do rio em um território banhado por águas, quando houve a mudança dos Tuxá para Ibotirama e outras regiões, os Tuxá enfraqueceram, perderam a noção do encanto, eles não são os mesmos Tuxá que eram antes, que tinham aquela força (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Os pajés, conforme já vimos, relatam sobre a “força” do trabalho que está vinculada ao lugar; isto faz com que os Tuxá, depois de perder a Ilha da Viúva pela construção da barragem de Itaparica, “não sejam mais os mesmos” ou “não tenham mais um trabalho de ciência forte”; do mesmo modo, “a aldeia chama”, como vimos acima, como se tivesse uma “força” de atração para o lugar, o que torna difícil o afastamento, principalmente de quem “tem corrente de trabalho”.

De modo geral, a vida dos povos rodeleiros já foi profundamente afetada pelos empreendimentos, com suas dramáticas consequências. A natureza, espaço cosmológico e identitário, parece ser vital e impermutável para estas comunidades. Hoje a história se repete, inaugurando mais um capítulo de intervenções do hidro-negócio na região e de conflitos socioambientais decorrentes:

Em relação a estas barragens, no tempo que meu pai ainda era novo, aqui tinha peixe. As vezes ia com o avô dele, avexado na casa do avô dele, o peixe batia no capim e já caía dentro da canoa. E agora, não vá pedir a Deus, se não, você vai e não pega nada. Eu fui, tava fazendo uma farinhazinha e fui lá no rio de fora. Quando vi o rio eu me assombrei, da tristeza. Fui tomar um banho lá naquela pedra, bem pouquinha água e só destruição. Só tem bagaceira lá. Tudo seco. Ai que salva as coisa que Deus deixou, porque de primeiro todo o mundo diziam que era as barragens, agora tem que tirar essa água para que? Quando eu cheguei que vi aquilo disse, pronto, agora nós vamos morrer tudo (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Neste trecho se torna explícita a associação entre a vida da comunidade Truká e a vida do rio: “Porque se tira as águas, o que há de nós? Se o rio secar é como tirar este vento. Acabou a mãe natureza. O meu medo é esse, se a água acabar. Se a gente for pensar bem direitinho morramos de pena (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. O cenário de destruição ambiental afeta profundamente a vida deste e de outros povos indígenas ribeirinhos e é vivenciado como um trauma social que atinge com força, entre outros, o plano sentimental individual e coletivo. Os pajés afirmam que os encantos sempre avisaram os Truká do que iria acontecer, em tom de profecia: “as correntes das água mais gostam de dizer para outra pessoas que iam cortar o rio. ‘Não deixa’ está malucando. Eu já via a terra seca, o rio seco. Eu sonhei este rio seco, seco e o pessoal dizendo que não seca. Eu peço a Deus que não seque (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Este trecho retrata as alertas que o mestre repassou para os Truká antes da construção da estrada e da usurpação completa do território da ilha, destacando a importância dos avisos e das profecias dos encantos. Este extrato de entrevista começa afirmando sobre o enfraquecimento do trabalho ritual depois da construção da barragem de Sobradinho:

antes disso (da construção da barragem) era forte, todo o mundo trabalhava e eles (os encantos) diziam que depois da barragem ia acabar, muitas coisas ia perder. Minha avó mesmo trabalhava com um mestre que dizia que aqui mesmo nesta ilha vai fazer um bocado de rodagem (a estrada), esta rodagem que vocês vieram. E o povo dizia que esta mulher era doída. E aí vão medir, vai vir um homem aí medindo e tomando as terras e quando foi depois foram vendo, entraram dentro da ilha e dividiram tudo (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Como vimos no capítulo anterior, os encantos e a natureza são portadores de agência e intencionalidade. Segundo os pajés, os encantos não tolerarão as intervenções destruidoras de suas moradas, deste modo, tem o poder de intervir sobre a realidade para alterar isso:

Se eles se sentirem afetados com esta questão, eles vão desmanchar. Se eles se sentirem ameaçados por questões do branco, do homem, eles vão desmanchar. Está na mão deles aí. Estamos nas mãos deles que é para nós viver aí. Quando estão mexendo com algo da natureza eles estão prontos a defender porque eles são os guardiões, determinado pelo encanto ou por Deus primeiramente, nosso pai Tupã e o divino Espírito Santo que eles permaneçam na sua localidade, no seu território; se isso acontecer de vir atingir a mãe natureza, eu tenho certeza que isso vai virar desmancho. Eles destroem qualquer coisa, eles estão prontos a isso (Pajé Adailson, agosto de 2015).

Na visão do pajé Dão, descumprir com as relações de respeito e reciprocidade com os não-humanos que regulam a ação humana no território, pode acarretar sérias consequências, resultando em condições que lembram a gênese da Ilha da Assunção na mitologia. A meu ver, como um contraponto ao conto mitológico da criação da ilha, pode acontecer algo comparável ao fim do mundo, a inversão do mito cosmogônico da ilha. Se prevê que a barragem de Pedra Branca faça desaparecer um braço do rio, o que os Truká chamam de Rio Pequeno, nas palavras do pajé Dão, “pode ter dilúvio ou uma seca geral (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”.

5.2 Violência e resistência simbólica, etnocídio e sofrimento social: uma história antiga e repetida no contexto dos conflitos socioambientais no submédio São Francisco

Nesta seção tentarei aplicar o conceito de conflito socioambiental e a idéia de violência simbólica ao caso etnográfico do povo Truká no contexto das grandes obras no submédio São Francisco. Trata-se de um cenário de conflitos e embates territoriais que veem por um lado, os povos tradicionais em defesa de suas territorialidades, junto aos movimentos sociais, e por outro,

diversos agenciamentos políticos e econômicos, principalmente o Estado, que atuam promovendo grandes obras desenvolvimentistas que resultam em profundas mudanças ambientais, despejos, migrações compulsórias, entre outros. O intuito não é realizar uma etnografia do conflito, mas frisar, diante do que apresentei até agora, de que modo as grandes obras agem em termos de violência simbólica, e, a seguir explorar reações e recriações em termos de resistência simbólica. A este propósito, apresentarei a idéia de violência simbólica proposta pela autora colombiana Monica Espinosa, que sugere que a invasão e destruição territorial configuram-se em termos de genocídio cultural para os povos indígenas, afetando, dentre outros, a interpretação de mundo, história e memória que garantem a continuidade do grupo étnico:

El concepto de *genocidio cultural* (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo. Esto se logra mediante la supresión de la cadena simbólica de transmisión de sus genealogías (Piralian, 2000). La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). El genocidio involucra diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como la dilapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización. La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica (ESPINOSA, 2007, p. 275).

O conceito de etnocídio, com suas estratégias de violência simbólica acima citadas, permite conectar a discussão sobre aspectos do campo político e das relações de poder, onde se coloca a ação governamental com a implementação das grandes obras em Terras Indígenas, ao âmbito simbólico e religioso da vivência Truká, âmbito privilegiado das estratégias de resistência dos povos indígenas no Nordeste. Os conflitos socioambientais podem ser definidos “disputas entre grupos sociais derivadas dos distintos tipos de relação que eles mantêm com seu meio natural (LITTLE, 2001, p. 107). Segundo Little (2001), os atores sociais são portadores de ideologias distintas e modos de vida diversos que estão na origem da dimensão social do conflito, estes atores sociais reivindicam determinados territórios como espaços de vivência e moradia, enquanto outros grupos humanos reclamam o uso de recursos naturais dos mesmos territórios. Os conflitos socioambientais são multidimensionais, tendo aspectos políticos, sociais, jurídicos, ambientais e, como gostaria de destacar neste trabalho, cosmológicos. É justamente esta dimensão cosmológica, que permeia os conflitos que envolvem lugares

sagrados, a estar em jogo no contexto da construção das velhas e novas obras do hidro-negócio no submédio São Francisco. Como Paul Little argumenta, os lugares sagrados, a exemplo do rio São Francisco para os Truká,

orientam sua cosmologia, seus ritos, e práticas ambientais e que, em muitos casos, estão diretamente vinculados aos mitos de origem do grupo. Quando outros grupos sociais, procedentes de outros lugares, tentam explorar esse lugar para seus recursos naturais, surgem conflitos a respeito do valor dado àquele lugar (LITTLE, 2001, p. 114).

Conforme apresentado no capítulo III, o território Truká é rico em lugares que são considerados sagrados e que se encontram ameaçados pela ação da política econômica de exploração do recurso hídrico na região. A transposição do rio, obra já em execução, e as barragens de Pedra Branca e Riacho Seco prestes a serem implementadas, reforçam o cenário de desrespeito aos direitos indígenas, atualizando as agressões ao território Truká. Isto delinea um conflito socioambiental que se manifesta no contexto local e específico, porém, incorpora elementos das escalas regionais, nacionais e internacionais (LITTLE, 2001). Entre os demais agentes e atores do conflito, que não é objetivo desta análise tratar, gostaria de ressaltar o papel dos agentes não-humanos, conforme emerge na etnografia apresentada na seção anterior. Examinamos no caso Truká, a agência da natureza, do rio e dos encantos, portanto, podemos concordar com Little (2001, p. 118) em afirmar que “o mundo natural ocupa um papel importante nos conflitos socioambientais, não como elemento passivo a ser manipulado pelos seres humanos, mas como agente ativo (porém não humano) que funciona e intervém no conflito segundo suas próprias dinâmicas biofísicas”.

A análise dos dados etnográficos apresentados coloca em primeiro plano o conteúdo sentimental da relação com o território, elemento que é sistematicamente desconsiderado na lógica ideológica da economia produtiva e do desenvolvimentismo. Como Espinosa adianta, as estratégias da violência simbólica, podem levar à morte e ao etnocídio; as palavras da liderança Guarani-Kaiowá Anastácio Peralta ajudá-nos a entender o que é e como age a violência simbólica para os povos indígenas e de que modo ela atua: “é genocídio, um povo, qualquer sociedade que não respeita o direito dele, fica matando ele. Você não mata só a bala, você mata tirando a cultura dele, seu espaço, sua mata, sua água, seu jeito de viver, você já está praticando genocídio⁸⁶”. São exatamente estas estratégias que se apresentam no cenário de atualização da

86 Cf. Anastácio Peralta, liderança Guarani-Kaiowá, disponível em:

violência no contexto das grandes obras no submédio São Francisco. Assim se expressa Cláudia Truká sobre o que os Truká estão vivenciando:

Porque a partir do momento que a barragem vir e que nos tirar do território, a gente vai estar em outro território, nós não vamos ser mais aquele Truká com aquela história da Ilha da Assunção, nós vamos ser Truká em outro território com lembranças de um território que era nosso. Então se o povo Truká tem que lutar, tem que lutar por isso também, por esse simbólico, pelo seu território que é no rio São Francisco, às margens da Ilha da Assunção, que está todos os encantados, estão os encantados da água, estão nossos encantados das matas. E os encantados não vão ser transpostos (Cláudia Truká, agosto de 2010).

Desde o começo desta pesquisa, uma questão tem me gerado particular inquietação: como já foi apresentado, o fundo do rio com seus habitantes não-humanos, é o lugar cosmológico por excelência, que garante simbolicamente a existência da sociedade Truká neste mundo, e ainda, alguns Truká que forem se encantar após a morte irão residir no território aquático Truká; este questionamento me levou à tentativa de desvendar a complexidade destes tipos de situações. Diante do que consideramos no capítulo III sobre a territorialidade religiosa, a construção das grandes obras no território e sua ação em termos de violência simbólica, ameaça as relações cosmológicas, agredindo a possibilidade de ser plenamente pessoa, plenamente Truká; ameaça a própria existência da coletividade étnica enquanto tal.

A história da violência simbólica no rio São Francisco, da violação dos direitos indígenas e do descaso governamental (SCOTT, 2009; MARQUES, 2006) se repete com a implementação da transposição e das novas barragens. A este propósito mencionarei o caso do povo Tuxá, povo rodeleiro e vizinho dos Truká, por ser dramaticamente exemplar em termos de ação da violência simbólica na região, de fato, o território tradicional Tuxá foi inundado pelo lago da barragem de Itaparica cuja construção foi iniciada em 1979. Os Tuxá vivenciaram a remoção forçada e a realocação na cidade de Nova Rodelas e sofreram a inundação do território tradicional que incluía uma série de ilhas fluviais⁸⁷; na época da construção da usina hidrelétrica estava na posse do grupo apenas a Ilha da Viúva e nesta, os Tuxá realizavam seus cultivos⁸⁸ e seus trabalhos da ciência e era praticado o percurso iniciático dos jovens Tuxá, iniciando a

<<https://www.youtube.com/watch?v=OoyaR5KZGvM>>, acesso em: jan. de 2017.

87 O território tradicional compreendia cerca de 30 ilhas cuja posse foi perdida para não-indígenas e, na década de 1930 conseguiram recuperar a Ilha da Viúva, graças à ação do capitão da aldeia João Gomes (NASSER & NASSER, 1988).

88 Os Tuxá eram um povo de agricultores que, como os Truká cultivavam arroz, feijão, milho e cebola na Ilha da Viúva e criavam animais de pequeno porte como caprinos (ANDRADE, 2002). Até a construção da UHE de Itaparica os Tuxá eram fartos produtores que vendiam seus produtos nos mercados e nas feiras da região.

juventude aos conhecimentos da ciência oculta (SILVA, 1997). O deslocamento de seu território tradicional, desencadeou tensões e divergências internas, originando um processo faccional que levou a criação de diversos grupos que até hoje moram em regiões diferentes. A construção da barragem e remoção do território agiu, para este povo como tentativa de apagar seu modo de vida, originando um profundo processo de desorientação da sociedade Tuxá:

A gente saiu já com a água pelo gogó que não teve nem como tirar os trein de dentro de casa, os caminhão vindo para cá, chegamos aqui e as casas estavam até sem terminar, e se nós não saísse a água ia afogar nós e ia afogar mesmo (...). A nossa terra era uma terra dos antepassados que veio de muito longe, que quando eu nasci, quantos não já nasceram e já se foram? (...) Ela (a terra) era uma mãe, a mãe de todos os índios. Todos os índios tinham sua terra para trabalhar. Lá nos nadava, nós dançava, nos cantava, tinha também os rituais dos trabalhos. (...) Era lá que era a riqueza, a riqueza das águas, da sereia, a riqueza do serrote (Dona Dorinha Tuxá, agosto 2010).

No caso dos Tuxá, vemos abertamente como age a violência simbólica, na tentativa de negar a história grupal, sua dimensão cosmo-territorial, dilapidar o patrimônio territorial onde se encarna a memória coletiva e a riqueza cosmológica; a relação com o território é uma relação emocional e, o sentimento ligado as mudanças ocorridas no território é de profunda tristeza tanto no caso dos Tuxá quanto dos Truká. Entre os Tuxá o sofrimento social originado pela remoção do território ainda pesa nas novas gerações que não nasceram na antiga aldeia. Os Tuxá que foram realocados para Inajá/PE relatam sobre a morte dos idosos após o reassentamento na Fazenda Funil, tendo hoje uma grande população de crianças, jovens e adultos. O afastamento ou a perda do território tradicional pode ter nefastas consequências sobre o grupo e levar até a morte de alguns indivíduos ou também de parte de sua população.

A respeito disso, e já olhando para a territorialidade dos empreendimentos⁸⁹ como a transposição, os Anacé, situados no ponto de chegada do canal do eixo norte da transposição no Estado do Ceará, relatam o falecimento de muitos anciões em decorrência do corte de árvores centenárias de seu território que foram plantadas pelos mais velhos, estas árvores representavam o laço com os antigos moradores indígenas e tinham grande valor afetivo. Os Anacé afirmam que os velhos faleceram de tristeza em decorrência do corte das árvores por ação da instalação da área residencial dos funcionários do Complexo Industrial e Portuário de Pecém (CIPP), construído em território tradicional Anacé/CE.

89 Como abordaremos na seção 5.3, se entende por territorialidade dos empreendimentos o conjunto de práticas territoriais baseadas na lógica capitalista e privatista promovidas neste caso pela ação estatal e de grupos econômicos.

Voltando para o caso anterior, os Tuxá não conseguem falar do antigo território sem expressar profunda comoção e sofrimento. Este sofrimento já não é apenas individual, mas pertence a um povo, mesmo que desmembrado em diversos grupos localizados em Estados diferentes, esta história os unifica e se configura como um processo de sofrimento e trauma social que atinge a coletividade Tuxá. Os Tuxá são um povo cuja história e memória pertence a um lugar que foi inundado, como afirma Dorinha “Eu me sinto uma índia nua, enquanto eu não tiver terra eu me sinto uma índia nua. Que terra é sempre terra, você sem terra você não é nada. Ainda hoje eu sonho com a velha cidade, sonho com a vida que nós tínhamos ali, e ficou toda a história de baixo das águas (Dona Dorinha Tuxá, agosto 2010)”. Suas histórias e memórias fazem parte daquele lugar hoje inundado, elas têm sentido naquele ambiente, é como se o significado da existência tivesse ficado também submerso. No caso dos Tuxá, a memória dos lugares e o modo de vida antigo ficou vinculado aos antigos lugares, ao território tradicional e, mesmo com o passar do tempo, não pode ser extirpado desta territorialidade. Aproveitando do paralelismo possível com os Kaiabi do rio Teles Pires, podemos afirmar que, também entre os Tuxá, os mais velhos continuam influenciando emoções e comportamentos das novas gerações em relação ao território (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012), repassando uma memória territorial de um lugar onde eles não mais moram mas ao qual suas histórias e suas memórias pertencem irredutivelmente. A Ilha da Viúva continua representando a conexão com seus antepassados, o território cosmológico continua carregando o sentido da vida, mesmo para quem nasceu em outro lugar há referência a uma territorialidade submersa. Uma informante Tuxá pertencente ao grupo que mora em Inajá/PE, afirma que no trabalho ritual muitos encantos que aparecem dizem estarem visitando o povo mas alegam não poder ficar porque o lugar deles é outro, é no rio. Dona Dorinha Tuxá, do grupo que passou a morar na cidade de Nova Rodelas/BA afirma que depois da remoção e da construção do empreendimento o trabalho ritual foi muito difícil, disse que passou um tempo sem que os encantos aparecessem, mas depois de um período, alguns voltaram a se fazerem presentes no trabalho ritual. Podemos pensar que às intervenções nos territórios agem em termos de violência simbólica a partir de várias estratégias (deslocamento compulsório, expropriação, delapidação do território, destruição de lugares sagrados, negação da memória e da história grupal), configurando-se como traumas sociais coletivos porque atacam o próprio sentido da existência. Estas se configuram como ações etnocidas ou genocidas que ameaçam a própria continuidade étnica de um grupo.

A meu ver, conforme capítulos anteriores, a capacidade de recriação e resistência das coletividades étnicas se manifesta no âmbito da religiosidade e da territorialidade. Aproveitando para este raciocínio das analogias com o caso Kaiabi, no qual Barbosa de Oliveira (2012, p. 85) observa que,

pela capacidade de resistência e transformação ao longo de inúmeros choques, entendemos a territorialidade Kaiabi como uma entidade criativa e conservadora ao mesmo tempo, ou seja, aberta aos eventos contingentes, mas que reage a eles não de forma aleatória, e sim a partir de expedientes estabelecidos na memória coletiva e nas relações historicamente fundadas com o ambiente envolvente.

Do mesmo modo, acredito que é nas reconfigurações da territorialidade cosmológica e no âmbito das recriações e ressignificações da religiosidade, que a capacidade de resistência indígena no Nordeste se manifestou historicamente e continua se apresentando. Refletindo sobre a resistência simbólica no período colonial, a abordagem de Pompa (2008) referente ao período colonial, ajuda na compreensão das dinâmicas e estratégias de resistência simbólica dos povos indígenas em resposta aos missionários, mostrando de que forma a relação entre estes se deu como “complexo trabalho de tradução recíproca e organização dos símbolos” (POMPA, 2003, p. 369), colocando ênfase na releitura dos símbolos na cosmologia, nos rituais e nos mitos como lugares de “absorção do outro”, de assimilação da mudança e de intervenção na realidade para modificá-la (POMPA, 2003, p. 377). Assim, a autora coloca as práticas rituais como planos privilegiados de elaboração das estratégias de sobrevivência física e cultural dos povos indígenas no período colonial. Podemos assim pensar, na atualidade, os rituais, a cosmologia (territorializada) e os mitos, como dimensões privilegiados dos processos de resistência, de absorção e reelaboração da mudança (DE MARTINO, 1948⁹⁰, 1977⁹¹ apud POMPA, 2003). A atualização de tais dinâmicas e mecanismos de resistência simbólica, que não serão aprofundados neste trabalho mas apenas citados, é um fator importante para entender a história da irredutibilidade indígena na região. Se alguns autores afirmam sobre a existência de uma unidade do Nordeste indígena nos “constrangimentos históricos experimentados (CARVALHO, 1994)” de perseguição e desterritorialização dos povos, que corresponde a uma unidade na “dominação simbólica”, em reação e oposição a estas, se afirmam os movimentos contra-hegemônicos de resistência e revolução simbólica (GRÜNEWALD, 2002). Em termos

90 DE MARTINO, Ernesto. *Il Mondo Magico*. Torino: Einaudi, 1948.

91 DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi, 1977.

pragmáticos, as experiências de tradução e absorção ritual do outro apresentadas por Pompa (2003) ou de manutenção dos segredos no âmbito do sagrado (REESINK, 1995), se destacam por serem estratégias preferenciais dos processos de resistência, que podem ser lidos como característica peculiar do Nordeste indígenas e resposta unitária à dominação simbólica imposta. Em outras palavras, reforço que “é no nível das crenças, o xamanismo e o sobrenatural, que a ‘linha de continuidade histórica’ indígena remonta mais fortemente às suas raízes, mesmo, acrescente-se hoje, ressignificada e transformada: por um lado, tenazmente reproduzindo uma ligação religiosa privilegiada com as forças sobrenaturais que sustentam sua reprodução social, cultural e étnica, o que é mantido quase sempre sob forte segredo (REESINK, 2002, p. 93)”, e por outro, acionando a criatividade das estratégias adaptativas contra-hegemônicas que garantem esta irredutibilidade.

A respeito deste tema, pretendo citar o caso Pankararu, que nos permite destacar alguns elementos e dinâmicas que, por analogia, podem nos ajudar na compreensão da ação da violência simbólica do hidro-negócio e das dinâmicas de resistência simbólica na região do submédio São Francisco. O povo Pankararu mora próximo ao rio São Francisco, sendo que o território tradicional é na margem do rio, todavia a área oficialmente demarcada, cujos moldes retratam a extensão do antigo aldeamento, não dá acesso ao rio. Na mitologia Pankararu, os encantos têm origem na cachoeira sagrada, ela era depositária de um grande segredo e por ela se percebiam os sinais de seus habitantes não-humanos e de seus antepassados, era assim considerado lugar fundamental da ciência Pankararu (ARRUTI; FERREIRA, 2000). Com a destruição das cachoeiras⁹² de Paulo Afonso e de Itaparica, lugares mitológicos e cosmológicos de onde eram gerados os encantos, quando da construção da usina hidrelétrica de Itaparica, ocorre a perda do segredo do encantamento Pankararu, isto é, da possibilidade de que haja novos encantos (ARRUTI; FERREIRA, 2000). Com a perda do segredo do encantamento, os Pankararu perdem a “força” espiritual da aldeia, a capacidade de se comunicar com os antepassados e de receber suas mensagens e presságios. Segundo Arruti (1996), o povo tenta recriar um novo segredo que permita descobrir uma nova forma de encantamento, com a instituição de práticas rituais ligadas à figura de Antônio Binga, para reconduzir à unidade ritual anterior à destruição das cachoeiras através do investimento simbólico na personagem de uma grande liderança. A resistência simbólica em ação busca novos caminhos para recriar este

92 Segundo Arruti e Ferreira (2000, p. 134), os encantos que moravam na cachoeira de Paulo Afonso, após o esgotamento do potencial mágico desta devido à construção da barragem, transferiram-se para a cachoeira de Itaparica, por sua vez destruída pela UHE de Itaparica.

simbólico, todavia, a ação da violência simbólica deixa marcas indeléveis e é vivenciada como um trauma social pelo grupo. Segundo os Pankararu a perda será sempre incomensurável, o que ficou inundado e abaixo da água será para sempre insubstituível: “Grande parte da história do nosso povo foi escondida e guardada. Lá nos tínhamos terreiros históricos. Nós sabemos que lá nós tínhamos a força da mãe natureza e nossos antepassados em sonho, junto com os pássaros, diz que ali é nosso território, nosso santuário (Ubirajara Pankararu, agosto de 2010)”. As diversas percepções e visões do território e das grandes obras, são fundadas em divergências nos significados e percepções da natureza; os casos aqui apresentados confrontam visões de mundo, percepções e usos dos recursos que, por um lado, mercantilizam terras e águas que são consideradas monetizáveis, e que por outro, na perspectiva dos povos indígenas, pensam e vivem as barragens como destruidoras do que há de mais precioso, sua riqueza cosmológica e ritual. Assim Ubirajara Pankararu se expressa sobre este conflito relacionado a visões e percepções da natureza e do território: “Esta barragem pode ser a riqueza para muitos, mas para meu povo, para o povo tradicional, para o povo indígena é a miséria, a maior desgraça porque a coisa mais valorosa para nós são nossos antepassados, nossos rituais, nossa religião sagrada que é a união da água com a terra (Ubirajara Pankararu, agosto de 2010)”.

5.3 Choques cosmológicos e de territorialidades no contexto dos conflitos socioambientais

Nesta seção dedicar-me-ei a apresentar o embate entre perspectivas a confronto que estão na origem das situações de choques cosmológicos e de territorialidades, no contexto de conflitos socioambientais. Refiro-me à perspectiva do habitar Truká examinada no terceiro capítulo, por meio da realização da cosmografia com foco na territorialidade religiosa, e a perspectiva da geração energética pelo recurso hídrico, atrelada à ideologia desenvolvimentista que age, no contexto já esboçado, em termos de violência simbólica.

A racionalidade subjacente à implementação das grandes obras desenvolvimentistas, como a transposição e as barragens no São Francisco, tem gerado um quadro de violação e supressão de direitos, causando numerosos e difusos conflitos socioambientais não apenas na região, mas no país inteiro, no passado e no presente. É esta racionalidade que tentaremos aqui examinar nas situações de embate com outras visões de mundo, racionalidade que tem como pressuposto considerar a natureza como um objeto “fora de si” e, conseqüentemente, transforma os habitantes “em objetos de uma paisagem `natural`, invisibilizando-os na sua condição de

sujeitos sociais, políticos e de direitos (ZHOURI; OLIVEIRA, 2012, p. 193)”. O meio ambiente visto como externalidade, pode ser transformado e adaptado, é reificado, tornando-se objeto de intervenção mais do que um agente simétrico portador de intencionalidade; a natureza é vista como externalidade, manipulável e passiva, para poder aderir à lógica técnica do planejamento da engenharia hidráulica, movida pela geopolítica do hidro-negócio. Por tal razão, no discurso ideológico sobre a produção energética, a energia é desvinculada da sua matriz socioterritorial de produção (TAKS, 2012, p. 63), e acrescentaria, da matriz cosmológica imbricada no território. Como afirma Taks (2012, p. 65),

peças, grupos e corporações econômicas e política, que determinam discursos e decisões concretas nas empresas públicas, nas licitações, para a geração elétrica ou nos subsídios aos combustíveis, entre outros. Os aspectos técnicos são objetivos; as relações de poder subjetivas. Uma expressão, no meu entender, da desimbricação da energia de sua matriz social, da tensão entre a perspectiva do habitar, que inclui obviamente as relações de poder e a perspectiva da mercantilização, que as oculta.

A descontextualização da localidade concreta, com suas relações sociais e cosmo-territoriais, tem uma função ideológica clara, porque alcança plenamente o objetivo de invisibilizar as outras percepções da natureza. Para discutirmos justamente sobre a existência de outras percepções da natureza em contextos de choques entre percepções e condutas territoriais, temos que introduzir mais um elemento na reflexão em curso, pensando agora sobre cosmologia – território – identidade – poder. Uma análise que coloque como centrais as relações assimétricas de poder nos permite enxergar o processo de invisibilização “dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas (ESCOBAR, 2005, p. 2)”.

A ideologia do capitalismo desenvolvimentista se traduz em intervenções no território que desenham territorialidades hegemônicas e esmagadoras com as quais as demais territorialidades são obrigadas a se confrontarem. Estas territorialidades hegemônicas, como vimos no caso do projeto de transposição com suas barragens anexas, projeto que abrange cinco Estados e se sobrepõe a diversos territórios indígenas, tendem a ocultar os outros tipos de territorialidades, afirmando as práticas territoriais dos Estados-nação como única possível (LITTLE, 2002). Assim sendo, as práticas territoriais baseadas na lógica capitalista e individualista pela qual a terra é mercadoria e fonte de lucro (LITTLE, 2002), geram cenários de embates e conflitos quando confrontadas com outras territorialidades baseadas em relações

sociais e ecológicas entre humanos e não-humanos, como no caso Truká e, mais no geral, dos povos do submédio São Francisco. Para Little (2002), o que ele define de “territórios sociais” são fundados “nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos (LITTLE, 2002, p. 10)”. Isto é, estas territorialidades englobam as dimensões simbólicas e identitárias dos grupos étnicos e estão vinculadas à memória coletiva (LITTLE, 2002). Conforme analisamos no caso Truká, a pressão sobre estas territorialidades com a investida do hidro-poder (CHERNELA, 1988) altera de forma violenta e destruidora suas relações ecológicas (LITTLE, 2002). Sendo que a territorialidade truká é moldada pela cosmologia e pelas práticas religiosas, vemos como, os embates de territorialidades envolvem a dimensão cosmológica. Os choques cosmológicos são reveladores da incomensurabilidade cosmológica (LITTLE, 2002), que podemos entender em termos de divergências e diferenças entre as visões cosmológicas e, conseqüentemente, entre as formas de lidar com a natureza.

Segundo Escobar (2005), a análise dos modelos culturais locais da natureza e das relações com os entornos não-humanos, como tentamos fazer a respeito do caso Truká, traz importantes questionamentos epistemológicos, uma contundente crítica ao poder, colocando em cheque o modelo moderno dominante do capitalismo global. Para Escobar (2005) a marginalização do lugar ou local pelas teorias da globalização e do pós-desenvolvimento, tem desvalorizado e questionado radicalmente a localidade em prol do discurso da globalização hegemônica. Entendendo o lugar, que nesse trabalho chamamos de território, de modo não essencialista e naturalizante, mas como construção histórica situada, isto não deve levar à desvalorização do lugar na teoria social, mas sim, trazer a reafirmação da conexão do lugar com a vivência do dia-a-dia, com origens, identidades, enraizamentos e pertencimentos (MONTEIRO, 2008) mesmo que pensados como construções dinâmicas. Todavia, a visibilização de significados e práticas atreladas ao território local, conforme delineei no capítulo anterior, pode tornar visíveis as “formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo (ESCOBAR, 2005, p. 2)”. Segundo Escobar a transformação do lugar, ou território, em “espaço” que pode ser dominado, retirando seus significados-usos locais, é uma operação epistemológica e etnocêntrica da teoria social “a serviço do processo abstrato e aparentemente universal da formação do capital e do Estado (ESCOBAR, 2005, p. 2)”.

Desconstruindo o discurso da globalização que dá centralidade teórica ao espaço, capital

e modernidade, podemos reconstruir o mundo a partir das perspectivas fundadas no “lugar”. Olhando por estes viés, outras racionalidades ecológicas baseadas no território local, emergem, nos instando para o potencial de crítica as racionalidades hegemônicas e para a defesa do lugar ou território, sem necessariamente naturalizá-lo. Tornando visíveis estas formas de organizar as relações sociais e cosmo-territoriais, estas, nos permitem repensar o mundo “de acordo com a lógica das culturas baseadas no lugar (ESCOBAR, 2005, p. 3)”. Devolver a centralidade ao território, ao conhecimento local e as condutas ecológicas, nos permite repensar e colocar em cheque a ideologia capitalista a partir das racionalidades alternativas e das cosmologias “outras”. Esta inversão de perspectivas é exatamente o que o pajé Dão faz na frase da epígrafe: “Agora quer fazer barragens sem pedir licença! (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”.

O estudo dos modelos locais da natureza abre para importantes questionamentos epistemológicos que abalam fundamentos do pensamento moderno, como a oposição natureza/cultura, mente/corpo, natural/sobrenatural, conforme na etnografia Truká apresentada. A coexistência no ambiente compartilhado de seres humanos e não-humanos encantados, abala a distinção entre mundo biofísico, social, sobrenatural, mostrando concepções baseadas “sobre vínculos de continuidade das três esferas (ESCOBAR, 2005, p. 4)”, uma continuidade “culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas (ESCOBAR, 2005, p. 4)”. A perspectiva cosmo-territorial Truká questiona não apenas os fundamentos da hegemonia desenvolvimentista, mas deve promover uma crítica do capitalcentrismo (ESCOBAR, 2005), que nos permita repensar os modelos hegemônicos e mostrar a possibilidade de construir imaginários alternativos e estratégias de resistência. Escobar (2005) nos faz refletir sobre o “lugar”, com seu potencial para repensar a modernidade e a globalização a partir das vivências cosmo-territoriais locais, isto é, não é possível pensar em fazer barragens sem pedir licença, invertendo a lógica imposta e afirmando a pluralidade das condutas territoriais e de seus fundamentos cosmológicos. Mesmo em época de globalização, temos que admitir que as identidades continuam sendo territorializadas, as cosmologias também. A perspectiva do “habitar” própria da vivência de alguns povos, pode ser em si, um ato de resistência (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012) e, em contexto de conflitos gerados pela usurpação da terra e das águas, a defesa do território, do conhecimento e das práticas locais, na ação e na teorização social, tem um carácter político e, ao mesmo tempo, epistemológico. A frase “não existe Truká sem o rio, nem rio sem Truká (OPIT, 2007, p.74)”, explicita, mais uma vez, a relação vital com o rio, enfatizando o conjunto de relações com a localidade propriamente Truká, que conferem

sentido ao mundo. A defesa desse território é defender a vida enquanto coletividade étnica e a possibilidade de futuro do grupo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Examinamos, no começo deste trabalho o processo de afirmação identitária e territorial do povo Truká junto com os processos históricos de esbulho das terras e das águas, desde o período colonial, até os dias atuais no contexto das grandes obras desenvolvimentistas no submédio São Francisco. Nesta análise utilizamos como *fil rouge* duas questões: as dinâmicas de territorialização e desterritorialização, responsáveis pelas construções históricas e situadas da territorialidade Truká; as dinâmicas de resistência e ressignificação que tem seu lugar privilegiado no âmbito religioso. A este propósito, concordo com Grünewald (2004) em afirmar que, mais do que nas relações de continuidade e descontinuidade com o passado e suas atualizações, a peculiaridade do ser indígena no Nordeste é relacionada com a interação com o meio ambiente, com suas características mitológicas e cosmológicas. Por isso, é na capacidade dos índios do Nordeste de promover o contínuo exercício de atualização de coletivos étnicos e suas fronteiras, que as categorias cosmológicas são perpetuadas e nelas “se devem buscar os indícios de permanência, durabilidade e contiguidade associada a uma história regional de longa duração assentada nas trocas entre coletivos humanos e entre esses e a sobre natureza, aqui representada genericamente pelos encantados (ANDRADE, 2011, p. 197)”.

É justamente no âmbito religioso que é associado à territorialidade, ou seja, nas concepções cosmológicas que orientam as condutas territoriais e nas experiências religiosas, atualizadas, ressignificadas ou recriadas, que permaneceu o legado ancestral, elemento que orientam os processos de recomposição cosmológica ativados durante os processos de “emergência étnica”. Portanto, acredito que estes âmbitos de pesquisa, territorialidade e cosmologia e a associação entre estas, configuram um rico panorama de investigações possíveis para o futuro da disciplina. Ademais, penso que seja nos âmbitos da religiosidade dos povos indígenas do Nordeste e das condutas ecológicas, a meu ver ainda pouco explorados, que se perpetuaram as bases da unidade potencial dos povos, de seus processos de reorganização étnico-político-territorial e de reafirmação identitária. Então, como vimos, os processos sociais e históricos que levaram a moldar determinadas configurações territoriais, junto com sua dimensão de resistência e ressignificação simbólica, resultaram nas hodiernas territorialidades e configurações cosmológicas. A resistência ativa em defesa do território em diversos momentos históricos torna-se um elemento unificador do grupo, diante das pressões da sociedade envolvente (LITTLE, 2002), pressões que impõem outras formas de territorialidade.

Abrindo para algumas reflexões conclusivas sobre o contexto de atualização das frentes de expansão no avanço do hidro-negócio e as novas resistências às grandes obras em terras indígenas, podemos afirmar que é primordial incluir a dimensão emocional, cosmológica e ritual dos povos no debate sobre empreendimentos e conflitos socioambientais. Os diversos modos de se relacionar com o ambiente emergem na plena consideração destes aspectos. De fato, para levarmos em conta plenamente estas dimensões na pesquisa realizada, precisamos refletir sobre o alcance e a pertinência das categorias antropológicas e sobre a necessidade de utilizar categorias que pudessem abarcar a experiência vivida pelo grupo. O caso Truká mostra a dificuldade de olhar a realidade pressupondo a separação entre humanos e não-humanos, bem como, aponta para a inviabilidade de classificar de modo claro o que está no campo do material e imaterial. Ao refletirmos sobre a experiência perceptiva dos Truká na dimensão ritualística e religiosa ou sobre a temática de como a violência simbólica atinge a vida das comunidades, nos deparamos com o fato de que há aspectos materiais da vivência de fenômenos que estão no âmbito do imaterial. Como nos ensinam os Truká, frequentemente, o que é considerado “imaterial” é apenas “invisível”. Se a antropologia, tem gerado categorias de distinção que tem se cristalizado no pensar de forma dicotômica, em suas análises, sociedade e natureza, o foco nas relações ecológicas nos ajuda a repensar estas subdivisões do mundo e relativizar o efeito de repartição e cisão entre seres. A disciplina antropológica, ao reificar o pensamento dicotômico, reforça seu olhar antropocêntrico, característico da sua trajetória epistemológica.

Colocar a natureza como externalidade é o pressuposto para planejar uma barragem localizada na cachoeira sagrada, que é lugar cosmológico e caminho para o processo de encantamento de alguns grupos, como vimos entre os Pankararu. Eliminar os vínculos de reciprocidade com o conjunto de habitantes não-humanos, marginalizá-los, e pensar o homem avulso da natureza, fora dela e assim, em condições de dominá-la, é o que permite planejar e edificar barragens em lugares sagrados e “sem pedir licença”. A distinção operada na antropologia entre seres é talvez possível dentro de certo contexto cosmológico, sendo que em outros, as relações entre esfera social, natural e sobrenatural, entre o que pertence a cada uma, devem que ser no mínimo relativizadas. Seu Antônio Chico Truká afirma “somos natureza, natureza de jurema⁹³”, incluindo os humanos na natureza, abalando pressupostos cosmológicos e epistemológicos do pensamento moderno. A concepção antropocêntrica que pensa uma natureza externa, situa o homem fora desta e independente de suas forças, não alcança a

93 Cf. MONTEIRO, 2008, p. 57.

compreensão das relações ecológicas dos Truká, podendo assim promover intervenções no território que visam mercantilizar a vida em sua dimensão sagrada. Ingold (2001, 2002, 2012) afirma que os domínios da natureza e da cultura são simétricos, os seres não habitam mundos fechados ou divididos, pelo contrário, a experiência dos humanos tem continuidade com a dos não-humanos, olhadas em sua unidade relacional (STEIL; CARVALHO, 2012). De fato, na visão da ecologia da vida e na experiência dos Truká, o sujeito é entrelaçado ao ambiente e o próprio ambiente, como produto relacional das interações e comportamentos ambientais, na afirmação da radical simetria entre humanos e não-humanos (STEIL; CARVALHO, 2012). Há sim, outras visões de mundo que estruturam de forma diferente estas relações, afirmando-as em termos de continuidades entre sociedade e natureza, de reciprocidades e interações dialógicas, que a antropologia, com suas novas formulações deve abarcar. O tipo de relações ecológicas mantidas pelos grupos variam, o que para um grupo é vivido em termos de inter-agenciamento entre humanos e não-humanos, para portadores de outros pressupostos cosmológicos, é tratado como algo separado de sim, isto é, como recurso a ser explorado. Dependendo da relação construída com seu território, isto implica em identidades e visões de mundo diferentes (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 19). O contexto de produção energética e hidro-negócio tem atuado na crescente mercantilização dos recursos ambientais, também em Terras Indígenas e isso tem gerado constantes embates e conflitos entre perspectivas, a perspectiva do habitar e a perspectiva da mercantilização da vida (TAKS, 2012), porque a natureza é entendida de formas diferentes. Segundo Barbosa de Oliveira trata-se de um conflito de percepção, isto é, de disputa sobre o modo de entender e interagir com o ambiente (2012, p. 305), em contextos de forças hegemônicas promotoras de projetos desenvolvimentistas, dentro do universo ligado a significados ideológicos hegemônicos.

Constatamos a diversidade e pluralidade das condutas territoriais moldadas por concepções cosmológicas subjacentes. Resulta explícita, após esta análise, a necessidade de repensar as categorias disponíveis, do campo da antropologia até o âmbito jurídico, bem como, nas discussões e nas práticas ligadas ao tema do desenvolvimento. Sobre esta temática, é preciso levar seriamente em consideração o tema dos “impactos espirituais” e da “sustentabilidade espiritual”, esta última, categoria nativa proposta por Elisa Pankararu, que coloca em discussão todo o aparato desenvolvimentista, desde sua ideologia até suas práticas. Em outras palavras, e já incluindo a dimensão emocional da vivência dos grupos, é preciso levar em consideração o que para os grupos étnicos é relevante, suas definições do que é importante e sagrado, e, além

de proporcionar esta compreensão, promover na prática o pleno respeito das cosmovisões outras. Little (2002) reforça a exigência do pluralismo no âmbito legal e social, para reconhecer plenamente e incorporar nos dispositivos jurídicos os diferentes modos de vida, as diversidades cosmológicas, as distintas formas da territorialidade, a pluralidade dos “territórios sociais”.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Maria; VILAR, Gustavo; SANDRONI, Carlos. Torés Pankararu ontem e hoje. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005b.
- AGOSTINHO, Pedro (Org.). *O índio na Bahia*, rev. Cultura, ano 1, n. 1, Fundação cultural do Estado da Bahia, Salvador, 1988.
- ANDRADE, Ugo Maia. *Um rio de histórias. A formação da identidade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. *Índios e Caboclos. A história recontada*. Salvador: Edufba, 2011
- ARRUTI, José Maurício. Morte e vida no nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, vol. 8, n. 15, Rio de Janeiro, FGU, 1995.
- ARRUTI, José Maurício. *O Reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- ARRUTI, José Maurício; FERREIRA, Ivson; *Relatório da Identificação e Delimitação da TI Pankararu-Entre Serras/PE*. 2000.
- ARRUTI, José Maurício. De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo. *Comunidade Virtual de Antropologia*, n.10, 2002.
- ARRUTI, José Maurício. *Etnogêneses indígenas. Povos Indígenas do Brasil - 2000-2006*. 1ed. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2006.
- BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederiko César. *Quando resistir é habitar. Lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires*. Brasília: Paralelo 15, 2012.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the Making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel. *De caboclos da Assunção a índios truká. Estudo sobre a emergência da identidade étnica Turká*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. O Desencantamento da aldeia. Exercício antropológico a partir do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Truká. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, v.1, n. 2, Brasília, dez. 2004.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. *Descobrendo e recebendo heranças: as lideranças Truká*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005a.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. O Toré e a ciência Truká. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005b.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. *Os Truká e o impacto da obra de transposição do rio São Francisco. A terra Truká é de antes do dilúvio*. Trabalho apresentado na XXVI reunião da ABA. Porto Seguro, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRELICH, Angelo. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Pisa/Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1995.

CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. A cegueira da visão segundo Merleau-Ponty, *Revista Estudos Filosóficos*, n. 13, ano 2014. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art5%20rev13.pdf>>, acesso em: dez. 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; *O Índio no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; *A Sociologia do Brasil Indígena*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1972.

CARVALHO, Maria Rosário de. *A identidade dos povos do Nordeste*. Anuário Antropológico, UnB, 1984.

CARVALHO, Maria Rosário de. *De índios “misturados” a índios “regimados”*. Trabalho apresentado na XIX reunião da ABA. Niterói, 1994.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. *Índios e Caboclos. A história recontada*. Salvador: Edufba, 2011.

CHERNELA, Janet. Potential Impacts of a Proposed Amazon Hydropower Project. *Cultural Survival Quarterly*, v. 12, n. 2, 1988.

CHESF. Diagnóstico da Área de Influência Indireta – Meio Socioeconômico. EIA/RIMA, fevereiro de 2008.

COMUNIDADE TRUKÁ. *Índios na visão dos Índios Truká*. Salvador: Sebastián Gerlic Ed.,

2003.

COMUNIDADE TRUKÁ. *Arte_Viva*. Recife: Edição Independente, 2015.

COPIPE. *Caderno do Tempo*. Olinda: SECAD-MEC/CCLF/FALE-UFGM, 2002.

COPIPE. *Meu Povo Conta*. Olinda: SECAD-MEC/CCLF/FALE-UFGM, 2003.

DESCOLA, Philippe. *Diversité des natures, diversité des cultures*. Milano: Book Time, 2011.

DESCOLA, Philippe. *L'écologie des autres. L'anthropologie e la question de la nature*. Roma: Linaria, 2013.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur/CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Escobar.rtf>>, acesso em: dez. 2016.

ESPINOSA, Mónica. Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

FERNANDES, Ricardo Cid. Terra, Tradição e Identidade: Os Kaingang da Aldeia Condá no contexto da UHE Foz do Chapecó. In: SANTOS, Silvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. *Hidrelétricas e Povos Indígenas* (Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003.

GALINDO, Marcos. *Governo das almas: A expansão colonial no país dos tapuia. 1651-1798*. Tese (Doutorado em História) – Universiteit Leiden, 2004.

GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: FANY, Ricardo. *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GOODY, Jack. Foreword. In: BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GRASSENI, Cristina; RONZON, Francesco. Introduzione: verso un'ecologia della cultura. In: INGOLD, Tim. *Ecologia della Cultura*. Roma: Meltemi Editore, 2001.

GRIMALDI, Lorenzo. *Donos da História: estratégias de ação coletiva e formação da autoridade política entre os Tumbalalá*. Recife: Editora UFPE, 2014.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. A Jurema no “Regime de Índio”: O Caso Atikum. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (Org.). *As muitas faces da jurema: de espécie Botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Cultura Indígena no Nordeste em panorama*. Versão preliminar do trabalho apresentado na XXIV reunião da ABA. Olinda, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.

HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INGOLD, Tim. *Ecologia della Cultura*. Roma: Meltemi Editore, 2001.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002.

INGOLD, Tim. Sobre a distinção entre Evolução e História. *Antropolítica*, n. 20, Niterói, 2006, p. 17-36. Disponível em: <http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_20.pdf>, acesso em: abr. 2015.

INGOLD, Tim. Introdução a O que é um animal? *Antropolítica*, n. 22, Niterói, 2007, p. 129-150. Disponível em: <www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_22.pdf>, acesso em: mai. 2015.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, s/d. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05.htm>, acesso em: mai. 2015.

LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia. Um estudo da Estrutura Social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LITTLE, Paul. Os Conflitos Socioambientais: um Campo de Estudo e de Ação Política. In: BURSZTYN, Marcel (Org.). *A difícil sustentabilidade: Política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LITTLE, Paul. Território Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. *Série Antropologia*. Brasília, 2002.

MARQUES, Juracy. *Ecologias do São Francisco*. Paulo Afonso: Editora Fonte Viva, 2006.

MONTEIRO, Eliana. “*Eu já vi água ir embora (...) com natureza não se mexe, (...) eu já vi água ir embora*”. *Os Truká (PE), 'grandes projetos' e o sentido da territorialidade no exercício da cidadania indígena contemporânea*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

MONTEIRO, Paula; ARRUTI, Maurício; POMPA, Cristina. Para uma antropologia do político. In: LAVALLE, Adrian Gurza. (Org.). *O Horizonte da Política: questões emergentes e agendas de pesquisa*. 1 ed. São Paulo: Unesp, 2012.

MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (Org.). *As muitas faces da jurema: de espécie Botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.

MOTA, Clarice Novaes da. Introdução. O chamado da Jurema. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de (Org.). *As muitas faces da jurema: de espécie Botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.

MURA, Fabio; SILVA, Alessandra Barbosa da. *Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais*. *Raízes*, v. 31, n. 1, jan.-jun. 2011.

NASSER & NASSER. Notas sobre as crenças e praticas religiosas dos Tuxá. In: AGOSTINHO, Pedro (Org.). *O índio na Bahia*, rev. Cultura, ano 1, n. 1, Fundação cultural do Estado da Bahia, Salvador, 1988a.

NASSER & NASSER. Os Tuxá – incorporação à história. In: AGOSTINHO, Pedro (Org.). *O índio na Bahia*, rev. Cultura, ano 1, n. 1, Fundação cultural do Estado da Bahia, Salvador, 1988b.

O ELEFANTE BRANCO. Realização: Manuela Schillaci, Martina Feliciotti, Lorenzo Grimaldi. Produção: Cimi/NE, 2012. DVD, 31 min.

OLIVEIRA, João Pacheco de; “*O nosso governo*”: *os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A presença indígena no Nordeste. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA JUNIOR, Gerson Augusto de. *O encanto das águas; a relação dos Tremembé com a natureza*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

ONDE SONHAM AS FORMIGAS VERDES. Direção: Werner Herzog, 1984. DVD, 100 min.

OPIT. *No Reino da Assunção, reina Truká*. Belo Horizonte: FALE-UFMG/SECAD-MEC, 2007.

PEIRANO, Marisa. A favor da etnografia. *Série Antropologia*. Brasília, n. 130, 1992. Disponível em: <http://nau.ufsc.br/files/2010/09/Peirano_a-favor-da-etnografia.pdf>. Acesso em: out. 2013.

PETI, *Atlas das Terras Indígenas no Nordeste*. Rio de Janeiro: Projeto Estudo sobre as Terras Indígenas do Brasil/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1993.

PINTO, Clélia Moreira. A Jurema Sagrada. In: MOTA, Clarisse; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *As muitas faces da Jurema. De espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Edições Bagaço, 2002.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi, "Tapuia" no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.

PRADO, Rosane Manhães. Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspas. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/FAPESP/edusp, 2002.

RAMOS, Alcida Rita; Revisitando a Etnologia à Brasileira. In: MARTINS, Carlos; Duarte, Luiz Fernando *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil, ANTROPOLOGIA*. Brasília, São Paulo: ANPOCS, 2010.

REESINK, Edwin. *O segredo do sagrado: o toré entre os índios do Nordeste*. Trabalho apresentado no encontro anual da ANPOCS, 1995.

REESINK, Edwin. O gavião e a Arara: Etno-histórias Kiriri. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; SILVA, Edson. *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Maceió: EDUFAL, 1999.

REESINK, Edwin. Raízes históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste. In: MOTA, Clarisse; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *As muitas faces da Jurema. De espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Edições Bagaço, 2002.

RIBEIRO, Rosemary Machado. *O mundo encantado Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

RODRIGUES, Karina Leão. *O povo Truká e a transposição do São Francisco: reflexões sobre o (etno)desenvolvimento*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciência Sociais) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

- RODRIGUES, Karina Leão. *Assunção do associativismo Truká*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- SANTOS, Silvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. *Hidrelétricas e Povos Indígenas* (Org.). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003.
- SCOTT, Parry. *Negociações e resistências persistentes: Agricultores e barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.
- SCOTT, Parry. Projetos de desenvolvimento no Rio São Francisco: administrando vocações e desigualdades. *Dossiê Antropologia e Desenvolvimento*. Campos, n. 14, 2013.
- SEGATO, Laura Rita. Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea. *Série Antropologia*. Brasília, n. 373, 2005.
- SILVA, Orlando Sampaio. *Tuxá: Índios do Nordeste*. São Paulo: Annablume, 1997.
- STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- TAKS, Javier. A percepção do invisível: uma contribuição para a compreensão do conceito moderno de energia a partir da perspectiva do habitar. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- TOMAZ, Alzeni et al. *Relatório de Denúncia – povos indígenas impactados com a Transposição do Rio São Francisco*. Paulo Afonso: Cimi, Apoinme, CPP, Nectas/UNEB, AATR, 2009.
- TROMBONI, Marco. *O Tronco da Jurema*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Bahia, Salvador, 1994.
- TROMBONI, Marco. Toré Kiriri: o Sagrado e o Étnico na reorganização coletiva de um povo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Editora Massangana, 2005.
- TROMBONI, Marco. *A Jurema das ramas até o tronco*. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. *Índios e Caboclos. A história recontada*. Salvador: Edufba, 2011.
- TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.
- WAGNER, Alfredo. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinhais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991.

ZHOURI, Andrea (Org.). *As Tensões do Lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. 1 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ZOURHI, Andrea; OLIVEIRA, Raquel. Experiências locais e olhares globais: desafios para os moradores do Vale do Jequitinhonha (MG) no campo ambiental. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.