



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Carla Souza de Camargo

**A ÁGUA E SEUS FLUXOS: AÇÃO COLETIVA, CONFLITOS
TERRITORIAIS E POVOS INDÍGENAS NA TRANSPOSIÇÃO
DO RIO SÃO FRANCISCO**

CAMPINAS

2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

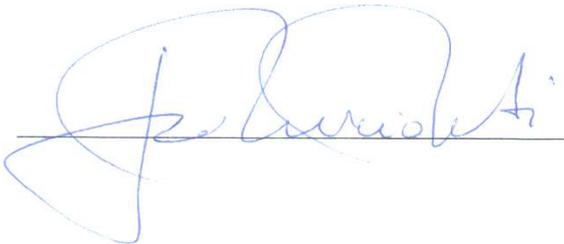
**A água e fluxos: ação coletiva, conflitos territoriais e povos indígenas
na Transposição do rio São Francisco**

Carla Souza de Camargo

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Supervisor/Orientador: Professor Doutor José Maurício Paiva Andion Arruti.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELA ALUNA CARLA
SOUZA DE CAMARGO E ORIENTADA
PELO PROF. DR. JOSÉ MAURÍCIO
PAIVA ANDION ARRUTI.



CAMPINAS

2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C14a Camargo, Carla Souza de, 1986-
A água e seus fluxos : parcerias, conflitos territoriais e povos indígenas na
Transposição do Rio São Francisco / Carla Souza de Camargo. – Campinas,
SP : [s.n.], 2017.

Orientador: José Maurício Paiva Andion Arruti.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia política. 2. Etnologia. 3. Projetos de desenvolvimento. 4.
Movimento sociais. 5. Transposição de águas - São Francisco, Rio, Bacia. 6.
Índios da América do Sul - Brasil, Nordeste. I. Arruti, José Maurício Paiva
Andion, 1967-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The water and its flows : partnership, land conflicts and indigenous people in the Transposition of São Francisco river

Palavras-chave em inglês:

Political anthropology

Etnology

Social movements

Development projects

Transposition of waters - Francisco River San Francisco

Indians South of America - Brazil, Northeast

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutora em Ciências Sociais

Banca examinadora:

José Maurício de Paiva Andion Arruti

Nashieli Cecilia Rangel Loera

Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza

Joana Cabral de Oliveira

Renzo Romani Taddei

Data da defesa: 03-08-2017

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado composta pelos professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 03 de agosto de 2017, considerou a candidata Carla Souza de Camargo aprovada.

Prof. Dr. José Maurício Paiva Andion Arruti (Orientador/Presidente)

Prof. Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (UFPE)

Prof. Dr. Renzo Romano Taddei (Unifesp)

Profa. Dra. Nashieli Cecilia Rangel Loera (Unicamp)

Profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira (Unicamp)

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

DEDICATÓRIA

PARA TODOS OS POVOS DO RIO SÃO FRANCISCO.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Estadual de Campinas pelo ambiente acolhedor e frutífero que proporciona aos alunos, principalmente em uma época de tantas investidas contra a educação pública de excelência. Sou muito grata ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, por ser um ambiente livre e interdisciplinar, que busca e incentiva sempre a interlocução entre áreas e instituições. Muito obrigada a todos os secretários e funcionários do IFCH, em especial ao Reginaldo e Beatriz.

Este trabalho se tornou possível com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que me concedeu a bolsa desde o início do doutorado. Sem esse financiamento, nenhuma pesquisa de campo teria sido possível, muito obrigada pela oportunidade!

Ao meu querido orientador, José Maurício Arruti, agradeço por todo apoio, escuta e compreensão em durante a construção e realização deste trabalho. Agradeço pela generosidade, sugestões, conselhos e ensinamentos, que foram muito preciosos para este trabalho e para minha formação. Espero que nossa troca continue mesmo depois de nossos compromissos com este doutorado. Tive muita sorte em te encontrar pelo meu caminho, muito obrigada!

Sou muito grata a Professora Emília Pietrafesa de Godoi, pela generosidade e apoio neste doutorado. Sem seus conselhos preciosos e a sábia tranquilidade, este trabalho também não seria possível. Agradeço muito às professoras Nashieli Loera e Artionka Capiberibe pelo momento de troca e construção do exame de qualificação. As dicas foram extremamente pertinentes e esclarecedoras. Também agradeço a Vânia Fialho, Joana Cabral e Renzo Taddei por aceitarem o convite para discutir este trabalho comigo, compondo a banca de avaliadores.

A toda minha família, meu esteio e minha razão para buscar a melhor versão de mim todos os dias, muito obrigada por existirem e por me incentivarem a buscar sempre

o conhecimento. Aos meus sobrinhos, por serem a injeções de ânimo e alegria nos intervalos sempre rápidos, principalmente neste ano de escrita, muito obrigada! Ao meu pai e minha mãe, pela torcida impaciente e amorosa pelo fim deste trabalho. Um agradecimento especial à minha irmã, grande incentivadora de todas minhas aventuras acadêmicas.

As amigas e amigos de São Paulo, principalmente Ana Carolina Xavier de Souza, Larissa Nadai, Ariane Brilhante, Cil Veiga, Guilherme Saade Floeter, Guilherme Antunes, Juliana Jodas e Julian Simões. Aos colegas de turma, em especial Ludmila, Michele, Amanda, Cassius, Gabriel e Luciana, obrigada pelos momentos de aprendizado e diversão nas disciplinas. À querida Ariane Lovo, um especial agradecimento por estar ao meu lado neste trabalho. Também agradeço à Marília Lourenço e Flávia Costa, por estarem juntas a mim nestes anos de doutorado, mesmo que em diferentes instituições. Agradeço também aos colegas do CPEI e Ceres, por sempre motivarem as discussões e a produção conjunta.

Aos amigos do sertão, velhos e novos, muito obrigada. Um agradecimento especial para Álvaro Severo, Patricia Noia, Priscila Noia, Dona Nenê, João Antunes, Andreza Gregorio, Nailson Paceli, Pedrinho, Samuel, Germana, Maria da Paz, Marcelo, Aninha, Dipeta Tuxá, Cícera Pankará, Aika, Mariah, Cacique Raimundo, Cacique Anselmo, Cacique Valdemir Amaro, Ana Paula, Melk, Jamile e família de seu Diva, Cacique Zuca, Romana Kambiwá, Inácio Francisco do Nascimento, Dona Carolina (*in memoriam*), Maria Joana da Silva, Dora Pankararu, Cida, Seu Bino, Dona Ninha, Mathaws, Ingrid, Ítalo, Marcela, Lena, Jozivete, Cristiane Julião e Vasco Pankararu.

Aos meus amores, Everton e Juquinha, um agradecimento especial por me darem um lar, onde quer que estejamos. Obrigada pelo amor paciente e dedicado.

RESUMO

Esta tese se insere nos estudos contemporâneos sobre as transformações entre meio ambiente e populações tradicionais frente a projetos de grande infraestrutura. Seu objetivo geral foi investigar o campo de relações entre comunidades tradicionais do Sertão do Submédio São Francisco e seu território, principalmente frente à obra de infraestrutura hídrica, popularmente conhecida por Transposição do Rio São Francisco. Mais especificamente, trata-se de etnografia dos processos de negociação, articulação e resistências das populações tradicionais com diferentes agentes envolvidos no processo de construção do Eixo Leste da Transposição do Rio São Francisco, com atenção a três dimensões: 1) as relações entre os povos indígenas implicados pela obra, principalmente a partir da ação coletiva indígena; 2) as relações no plano local, dificuldades e riscos ao modo de vida das comunidades e 3) as disputas pelos territórios, assim como de seus recursos hídricos, ecológicos e cosmológicos. Seguiremos as transformações dos fluxos das águas do rio e suas reverberações nos movimentos de seus povos, que lutam pelo direito de continuidade das relações de troca material e imaterial com o São Francisco.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia Política, Etnologia, Movimentos Sociais, Projetos de Desenvolvimento, Transposição das Águas – rio São Francisco, Índios do Nordeste

ABSTRACT

This thesis is inserted in the contemporary studies on the transformations between environment and traditional populations in front of major development projects. Its main objective was to investigate the field of relations between traditional communities of the Submédio São Francisco hinterlands, Brazil, and the work of water infrastructure, popularly known as Transposition of the São Francisco river. More specifically, it is an ethnography of the processes of negotiation, articulation and resistance of the traditional communities facing different agents involved in the process of construction of the East Axis of the Transposition of the São Francisco River, with attention to three dimensions: 1) relations between indigenous peoples implied by the project, focusing in the collective action; 2) relations at the local level, difficulties and risks to the communities' way of life, and 3) disputes over territories, as well as their water, ecological and cosmological resources. We will follow the transformations of the rivers' flows and their reverberations in the movements of their peoples, who fight for the right to the continuity of the material and immaterial exchanges with the São Francisco.

KEYWORDS: Political Anthropology, Ethnology, Social Movements, Development Projects, Transposition of waters – São Francisco river, Indians - Northeast Brazil.

LISTA DE IMAGENS:

<u>Imagem 2.a</u>	Caixa pendurada na parede dispõe materiais sobre o "Projeto São Francisco", onde também está disponível uma urna para "Opiniões".....	120
<u>Imagem 2.b</u>	Cordel "O Rio São Francisco. Água para que tem sede!", de Manoel Monteiro.....	122
<u>Imagem 2.c</u>	Panfleto: comunidades rurais interagindo de maneira harmônica com os trabalhadores da obra: sertanejos, indígenas e afrodescendentes.....	125
<u>Imagem 1.d</u>	Adutora do Pajeú.....	133
<u>Imagem 4.a</u>	Mulheres Pankararu conversando com a Professora Xipayá Marilene Carvalho Ferreira.....	217
<u>Imagem 4.b</u>	Banho na Bica de Camila. Encanamentos azuis desviando parte dos fluxos.....	219
<u>Imagem 4.c</u>	Fonte do Posto.....	221
<u>Imagem 4.d</u>	Linhas de Transmissão instaladas nas cabeceiras de Serras na T.I. Pankararu, vistas da Aldeia Brejo dos Padres.....	223
<u>Imagem 4.e</u>	Corrida do Umbu.....	246
<u>Imagem 5.a</u>	Casa em demolição no Assentamento Serra Negra. Ao fundo, a Rebio Serra Negra.....	268
<u>Imagem 5.b</u>	Casa em demolição no Assentamento Serra Negra. Ainda utilizada pela família, pois as novas casas ainda não têm instalação de água e energia elétrica.....	269
<u>Imagem 5.c</u>	Mapa das aldeias Travessão de Ouro e Capoeira do Barro feito pelos alunos da escola indígena da aldeia Capoeira do Barro.....	272
<u>Imagem 5.d</u>	Parte da rotina matinal na aldeia Travessão de Ouro, dois meninos buscando água com baldes.....	273
<u>Imagem 5.e</u>	Canal leste da Transposição do São Francisco aos pés da Rebio Serra Negra.....	280
<u>Imagem 5.f</u>	Caminhão Pipa - Aldeia Travessão de Ouro.....	282
<u>Imagem 5.g</u>	Trabalho escolar retratando as árvores de Serra Negra.....	290

LISTA DE MAPAS:

Mapa I	Deslocamentos durante o trabalho de campo	36
Mapa II	Recorte do Mapa Etno-histórico do Brasil	40
Mapa 1.1	Painel dos projetos hidrelétricos no rio São Francisco.....	47
Mapa 1.2	Mapa Perímetros Irrigados e Agrovilas de Petrolândia	60
Mapa 2.2	Mapa região hidrográfica do rio São Francisco.....	126
Mapa 3.3	Ilhas onde viviam os Tuxá antes da UHE Itaparica.....	169
Mapa 3.4	Atuais Terras Indígenas Tuxá.....	174
Mapa 5.3	Trajetos percorridos.....	182
Mapa 4.1	Ilhas do São Francisco antes dos Projetos Hidrelétricos.....	204
Mapa 4.2	Distância entre a aldeia Brejo dos Padres e o Rio São Francisco.....	212
Mapa 4.3	Croqui das Aldeias na T.I. Pankararu.....	214
Mapa 4.4	Croqui da aldeia Brejo dos Padres.....	226
Mapa 5.6	Missões e Aldeamentos no sertão de Pernambuco no século XIX.....	252
Mapa 5.7	Mapa das áreas de conflito entre fazendeiros e indígenas no séc. XIX..	255
Mapa 5.8	Mapa de Identificação da Terra Indígena Pipipã.....	260
Mapa 5.4	Terra Indígena Pipipã e identificação da REBIO Serra Negra.....	263

LISTA DE TABELAS:

1. Candidatos indígenas a vereadores- Região Itaparica.....192
2. Plantas Nativas e seus Usos entre os Pankararu.....215

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANA Agência Nacional de Águas

ANAI Agência Nacional da Ação Indigenista

ASA Articulação Semiárido Brasileiro

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

CELPE Companhia Energética de Pernambuco

CHESF Companhia Hidrelétrica do São Francisco

CIMI Conselho Indigenista Missionário

CODEVASF Companhia de Desenvolvimento do Vale São Francisco

Compesa Companhia Pernambucana de Saneamento

CONAMA Conselho Nacional do Meio Ambiente

CONTAG Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

COPIPE Comissão dos Professores Indígenas de Pernambuco

DNOCS Departamento Nacional de Obras Contra a Seca

FUNAI Fundação Nacional do Índio

FUNASA Fundação Nacional de Saúde

IBAMA Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis

IBDF Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

ICMBio Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

INCRA Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPA Instituto Agronômico Pernambucano

IPEA Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

MSPB Movimento Social dos Povos Brasileiros

MIN Ministério da Integração Nacional

PAC Plano de Aceleração do Desenvolvimento

REBIO Reserva Biológica

RIMA Relatório de Impacto Ambiental

SUDENE Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

TI Terra Indígena

UHE Usina Hidrelétrica

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	18
I. UM BREVE HISTÓRICO.....	21
II. A TRANSPOSIÇÃO DO RIO SÃO FRANCISCO	26
III. SEGUIR OS FLUXOS.....	32
IV. NOTAS SOBRE O TRABALHO DE CAMPO	36
V. ESTRUTURA DA TESE	39
PARTE I: QUANDO A ÁGUA PARA	43
CAPÍTULO 1: AS DIMENSÕES DE UM TERRITÓRIO POLÍTICO	44
1.1 - A CONSTRUÇÃO DE ITAPARICA E A TRANSPOSIÇÃO DO SÃO FRANCISCO	46
1.2 - O CAMPO SOCIAL DO TERRITÓRIO SUBMERSO	61
1.3 - O POLO SINDICAL DO SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO	75
1.4 - AS DIMENSÕES DE UM TERRITÓRIO POLÍTICO	86
CAPÍTULO 2: ASSOCIATIVISMOS, PARCERIAS E POLÍTICAS PÚBLICAS	94
2.1 - ASSOCIAÇÕES E PARCERIAS EM RODELAS	95
2.1.1 - A Juventude.....	115
2.2 - AS FISSURAS DA INTEGRAÇÃO EM FLORESTA	122
2.2.1 - Conflitos de água, conflitos de terra	136
2.3 - A IGREJA, OS POVOS TRADICIONAIS E A ÁGUA	151
2.3.1- Da ação missionária à pastoral indígena	154
2.4 - POLÍTICAS PÚBLICAS EM MOVIMENTO	160

PARTE II: POR ONDE CORRE A ÁGUA?	166
CAPÍTULO 3: OS TUXÁ SÃO UM SÓ E OS PARENTES SÃO MUITOS	167
3.1 - “ARUÁ QUÁ! JANUÁ QUI QUÁRU!”: A TERRITORIALIDADE SUBMERSA.....	167
3.1.1- O dilúvio.....	171
3.2 - CONHECER O (EM) MOVIMENTO	177
3.3 - Os TUXÁ SÃO UM SÓ.....	185
3.4 - OS PARENTES SÃO MUITOS	196
CAPÍTULO 4: OS CAMINHOS DAS ÁGUAS EM PANKARARU	205
4.1 - OS PANKARARU E O RIO SÃO FRANCISCO	206
4.1.1 - Das Ilhas às Serras	206
4.1.2 - A Usina de Itaparica.....	210
4.2 - CONFLITOS E DILEMAS DA GESTÃO DAS ÁGUAS	216
4.2.1 -Onde a água nasce	216
4.2.2 - A água entre as famílias	231
4.3 - MOBILIZAÇÕES, DISPUTAS E PROJETOS	237
4.3.1 - Os fluxos do movimento	237
4.3.2 - A volta do caminho das águas.....	243
4.4 - ÁGUA E SEUS USOS ENTRE OS PANKARARU.....	248
CAPÍTULO 5: O RIO SÃO FRANCISCO E OS DESCENDENTES DE SERRA NEGRA	253
5.1 - OS DESCENDENTES DE SERRA NEGRA.....	254
5.1.1 - Das hordas rebeldes à Diáspora	255
5.1.2 - O retorno em marcha.....	260

5.2 - OS ATUAIS CONFLITOS DE SERRA NEGRA	266
5.3 - OS PIPIPÃ DE KAMBIXURU	273
5.3.1 - Encontros em movimento	273
5.3.2 - Famílias, Política e Cisões	278
5.4 - ATÉ A COBRA FUGIU	283
5.5 - EDUCAÇÃO, RITUAIS E POLÍTICA	291
5.6 - LIÇÕES DE UMA COSMOPOLÍTICA	302
CONCLUSÃO	315
LINHAS TEMÁTICAS	317
PERCEPÇÕES SOBRE OS FLUXOS	319
BIBLIOGRAFIA	325

INTRODUÇÃO

Encostado a uma jurema seca, defronte ao juazeiro que a foice dos cabras ia pouco a pouco mutilando, Vicente dirigia a distribuição de rama verde ao gado.

Reses magras, com grandes ossos agudos furando o couro das ancas, devoravam confiadamente os rebentões que a ponta dos terçados espalhava pelo chão.

Era raro e alarmante, em março, ainda se tratar de gado. Vicente pensava sombriamente no que seria de tanta rês, se de fato não viesse o inverno. A rama já não dava nem para um mês.

Imaginara retirar uma porção de gado para a serra. Mas, sabia lá? Na serra, também, o recurso falta... Também o pasto seca... Também a água dos riachos afina, afina, até se transformar num fio gotejante e transparente. Além disso, a viagem sem pasto, sem bebida certa, havia de ser um horror, morreria tudo.

Uma vaca que se afastava chamou a atenção do rapaz, que deu um grito:

- Eh! menino, olha a Jandaia! Tange para cá!

E chamando o vaqueiro:

- Você viu, compadre João, como a Jandaia tem carrapato? Até no focinho!

O João Marreca olhou para o animal que todo se pontilhava de verrugas pretas, encaroçando-lhe o úbere, as pernas, o corpo inteiro:

- Tem umas ainda pior... Carece é carrapaticida muito... E as reses assim fracas...

Vicente lastimou-se:

- Inda por cima do verãozão, diabo de tanto carrapato... Dá vontade é de deixar morrer logo!

- Por falar em deixar morrer... o compadre já soube que a Dona Maroca das Aroeiras deu ordens pra, se não chover até o dia de São José, abrir as porteiras do curral? E o pessoal dela que ganhe o mundo... Não tem mais serviço pra ninguém.

Escandalizado, indignado, Vicente saltou de junto da jurema onde se encostava:

- Pois eu, não! Enquanto houver juazeiro e mandacaru em pé e água no açude, trato do que é meu!

(QUEIROZ, 1982, p. 5-6)

Rachel de Queiroz, em 1937, publica “O Quinze”, obra que retrata as dinâmicas de uma grande seca no interior do Ceará. A seca de 1915, vivida pela autora em sua infância, não foi a primeira grande seca registrada no Brasil, mas marca pontos interessantes para iniciarmos nossa reflexão.

A seca de 1915 é a primeira em que se registrou a construção dos “campos de concentração da seca”¹, uma nova forma de controle social do poder público para barrar a chegada da enorme massa de migrantes a Fortaleza, um verdadeiro “dispositivo de isolamento” (Neves, 1995, p.103-104).

Neves (1995) relaciona a seca de 1915 com um novo modelo administrativo-urbanístico na cidade de Fortaleza, o que fez com que pela primeira vez os setores administrativos impedissem a entrada de retirantes, como ocorrera nas secas desde 1845, contabilizando durante a seca de 1877-1880 a chegada de 100 mil retirantes à cidade, a esta época composta por 27 mil habitantes (Neves, 1995).

De acordo com Neves, a imagem do retirante enquanto um risco se constituiu a partir de então, pois após esta grande migração a cidade de Fortaleza enfrentou uma grave epidemia de varíola. Desta forma, a imagem do “flagelado” das estiagens passa a ser o signo da instabilidade urbana causada pela seca no intervalo de 1877-1915. O “flagelado”, figura que emerge a partir de 1915, não é mais um retirante que opta pela migração, mas a vítima de um flagelo, um fenômeno imponderável que justifica o campo de concentração como intervenção humanitária. O projeto, que segundo Neves chegou a abrigar mais de 8 mil migrantes, foi um fracasso. Ao cercar essa enorme massa de pessoas em péssimas condições sanitárias, como apresentado em “O Quinze”, registrava-se mais mortes de “flagelados” dentro de suas cercas do que fora delas.

¹ Em 1915 foi construído o Campo de Concentração de Alagadiço (Neves, 1995), em um quadrilátero de 500 metros (Teóphilo, 1980). Novos campos de concentração da seca foram organizados durante a década de 1930.

O ano em que realizei minha pesquisa de campo foi 2015, cem anos depois da grande seca de 1915. Nesse intervalo, pode-se trilhar uma série de mecanismos e estruturas que emergem do fenômeno que é objeto do livro de Queiroz. A seca tornou-se muito mais do que um fenômeno natural, um problema social e um projeto político.

A cada seca, um novo projeto político-administrativo buscava realocar os “flagelados”. Um exemplo disso foi a utilização dos campos de concentração da seca como entrepostos para posições de trabalho, seja como seringueiros na Amazônia, ou operários em grandes centros. Essa nova dinâmica provocava diversas mudanças, tanto no universo dos camponeses desalojados como nas estruturas institucionais que buscavam erradicar os problemas sociais que se justificam pela oscilação climática. Entre uma ponta e outra, como aponta Ribeiro (2003), as secas foram elaborando um discurso baseado na técnica, único elemento capaz de dar uma resposta às adequações entre natureza e sertanejo. Segundo o autor, a engenharia desponta, desde a seca de 1877, como uma especialidade entre a teoria e a técnica, de caráter prático, que formaria os profissionais mais capacitados para gerenciar “a solução dos problemas da seca” (2002, p.45). A partir de então, pode-se observar um crescente interesse em elaborar conhecimentos sobre a seca e as técnicas de intervenção no espaço, mais ou menos delimitado, que segundo alguns autores, dá origem a região Nordeste (Ribeiro, 2002; Albuquerque Júnior, 2001). Para Albuquerque Júnior (2001), a modificação das ações da Inspeção Federal de Obras contra as Secas, em 1919, cria definitivamente a região Nordeste, motivando uma série de publicações específicas relacionadas à nova região.

Nestes cem anos que separam a seca de 1915 e meu trabalho de campo, um robusto conjunto literário regionalista se debruça sobre as relações entre a região Nordeste e as secas, assim como outros elementos que lhes são conectados, como messianismo, banditismo e migração. Tendo iniciado já no fim do século de XIX, como aponta

Albuquerque Júnior (2017), essa literatura não só produz um retrato cultural a partir da imagem da escassez, como parece suscitar no imaginário nacional uma relação direta entre a seca, o atraso e a migração. Essas obras, mesmo que a partir de relatos ficcionais, elaboram críticas sociais que servem de material para trabalhos acadêmicos posteriores, como “A Geografia da Fome”, de Josué de Castro (1946)². Também, em discursos e projetos políticos, na imprensa, no cinema (Ribeiro, 1999), a questão da seca não raramente desencadeia um tipo de determinismo geográfico. Somado a isso, durante este século, a seca se constrói em um fluxo de preocupação administrativa, que conjuga uma série de questões políticas, desemboca em fluxos de dinheiro e investimentos em ações específicas, por sua vez, coordenados e ordenados a partir da estrutura técnico-administrativa especializada.

I. UM BREVE HISTÓRICO

Esta tese se dedica à análise das dimensões do uso e produções sobre território, da dimensão territorial e das diversas formas de territorialidade a partir da relação entre comunidades tradicionais e a água. Especificamente, procura seguir os caminhos da água para entender as formas de gestão, os movimentos, a territorialidade e uma arena de mediação política que se constituem nesses mesmos caminhos.

Nessa tarefa, o Projeto de Integração das Bacias do Rio São Francisco ao Nordeste Setentrional, conhecido como Transposição do São Francisco, apresenta-se como o ponto de partida que constitui o campo etnográfico dessa tese. A dimensão gigantesca da

² Scoville (2011), ao fazer uma releitura da literatura das secas constrói seu argumento demonstrando um intrínseco laço entre ficção e história na constituição desta literatura.

Transposição do São Francisco nos exigiu um foco específico de análise: o sertão de Itaparica, localizado no Submédio São Francisco, Pernambuco.

De modo mais específico, meus fluxos se deram nos trechos entre o rio São Francisco e as diversas serras da caatinga, locais historicamente habitados pelos indígenas no sertão de Itaparica. O objeto principal dessa tese é constituído pelos fluxos e contrafluxos da água no sertão de Itaparica, principalmente, a partir da ação política dos povos implicados por grandes obras de desenvolvimento.

Nosso principal problema, a gestão da água, desdobra-se em duas questões elementares, que guiarão a escrita etnográfica: quando a água para, e por onde as águas correm. A partir disso, discutirei uma série de questões que lhe são decorrentes, informadas e formadas pelos fluxos das águas, suas territorialidades, e por suas sucessivas tentativas de territorialização por grandes empreendimentos hídricos, do passado e do presente.

O problema das secas em municípios do Nordeste brasileiro e os fluxos de migração para áreas não afetadas são descritos pela primeira vez ainda durante o Brasil-Colônia (VIANA, 2005; RIMA, 2004; TEÓFILO, 1979; VILLA, 2001). Após a independência do Brasil, foi criado, em 1838, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), que tinha por função apresentar soluções científicas para o combate das secas. O Barão de Capanema, em 1859, é o primeiro a esboçar um sistema que desviasse uma porção das águas do rio São Francisco para o interior do Ceará. Porém, não existiam meios para a realização deste projeto e optou-se pela construção de estruturas de armazenamento de água. A construção do primeiro açude levou 22 anos até ser concluída, em 1906.

Em 1909, criou-se IOCS (Inspetoria de Obras Contra as Secas) para o estudo de reservatórios subterrâneos de água, que algumas décadas mais tarde (1945) passou a se

chamar DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra a Seca) e ocupou-se de obras de melhorias para as regiões de secas, como perfuração de poços artesianos, construção de açudes, reflorestamento, desenvolvimento da lavoura seca, cultura de vazantes, chuvas artificiais e irrigação de pequenas propriedades.³ Andrade (2002) e Menezes (2009) citam as ações do DNOCS como controversas, fundamentadas em pouca pesquisa científica e, por muitas vezes, assistindo somente a interesses de grandes proprietários. Tais conclusões são oriundas de parte do debate específico que via neste departamento como uma fração constituinte da chamada “Indústria das Secas”⁴.

Outros órgãos como a CHESF, CODEVASF e SUDENE foram criados com a proposta de gerar melhores condições de desenvolvimento para o Nordeste, não somente mediante ao combate à seca, mas também a partir da geração de energia elétrica e desenvolvimento industrial e agrícola.

A Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) é uma empresa estatal criada em 1945. Sob sua direção, em 1948, começou a ser construída a primeira hidrelétrica de Paulo Afonso, que foi ativada como geradora de energia elétrica em 1954. Segundo Andrade (2002), a CHESF produziu uma imagem de progresso associada à oferta energética.

Em 1970, começa a ser construída a Barragem de Sobradinho, sendo concluída em 1979. Conforme Menezes (2009), o lago construído regularizava a vazão estratégica do Rio São Francisco, mas foi responsável pelo alagamento de quatro municípios e 26 povoados; o projeto foi responsável pela realocação de 70.000 habitantes. A Barragem de

³ Segundo DNOCS (2010), os pequenos proprietários, em grande maioria, não sabiam lidar com a oferta de água dos canais e muito tempo demorou até que empenhasse um esforço paralelo em ensinar uma nova prática de manejo da água.

⁴ Este conceito foi amplamente veiculado na mídia – e também está presente em diversos discursos, inclusive no acadêmico – sobre mais uma das superfícies de manobra de obras federais pelo poder político local (DNOCS, 2010).

Sobradinho, no entanto, foi a primeira obra a enfrentar uma forte resistência por parte dos trabalhadores rurais desalojados, que não receberam indenização por não portarem documentos de posse de suas terras. Deste conflito, surgiu o lema “Terra para quem trabalha” e o livro “Efeitos Sociais de Grandes Projetos Hidrelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho” (1986), de Lygia Sigaud. A obra é inaugural para a discussão acadêmica em antropologia sobre os efeitos sociais associados à produção de hidroeletricidade.

A Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) foi criada em 1958 e, segundo COHN (1979), é um projeto econômico nascido de uma demanda política e social que visava reformar a estrutura econômica do Nordeste brasileiro, principalmente, na ampliação de condições de integração entre os mercados do Centro-Sul e Nordeste. A SUDENE significou um avanço para a industrialização do Nordeste e o ataque à política e arranjos institucionais que defendiam o latifúndio; em sua construção estiveram empenhados empresários industriais, políticos, ligas camponesas e a Igreja Católica. Foi criada como uma autarquia subordinada à Presidência da República e, a partir de 1964, foi incorporada ao Ministério do Interior. A partir deste momento, a SUDENE perdeu sua autonomia e seus objetivos foram deturpados. Foi extinta em 2001, mediante denúncias de fraude e favorecimentos pessoais e reestruturada pelo Governo Lula, em 2007. A Companhia de Desenvolvimento do Vale São Francisco (CODEVASF) foi criada em 1974 e era vinculada ao Ministério do Interior. Ocupou-se principalmente de obras para irrigação agrícola e fomento à produção agrícola. Desde o início, foi uma estrutura institucional intrinsecamente ligada ao funcionamento da SUDENE.

A seca é uma questão que ressoa durante toda a tese. Como procurei delinear, seca pode ser descrita como um processo ecológico, econômico e social, com diversas camadas semânticas quando se trata da questão, principalmente no Nordeste do Brasil. A

seca não é só o processo decorrente do baixo índice pluviométrico da região⁵. Ela assume contornos muito diversos: na literatura, na mídia, na política e também no senso comum. A imagem do sertão como local inóspito e carente, mais do que uma figura de linguagem, revela traços que são indissociáveis da análise que aqui se pretende traçar. É por esse motivo que esta análise procura descentralizar a questão da falta de abastecimento de água e das estiagens a partir do elemento indexador “seca” e procura seguir os caminhos da água. Isso não quer dizer que se negue a existência da seca ou mesmo que ela seja desimportante para a análise. Ao contrário, a proposta é tentar entender as formas de gestão de um recurso escasso a partir das formas de manejo que não tome como ponto de partida os relatos sobre a falta de água.

Outro elemento fundamental para essa escolha de perspectiva é que, como procurei demonstrar, a seca é comumente associada à migração, o que mudou muito depois dos anos 2000. O Censo 2010⁶ aponta, por exemplo, uma redução em aproximadamente 30% a migração dos estados de Pernambuco e Paraíba para outros estados do país na última década. Segundo dados do Ipea, acerca da migração interna no Brasil, publicados em 2010⁷, percebe-se que durante quase uma década 2000-2008, as migrações do Sudeste para o Nordeste superaram significativamente as migrações do Nordeste para o Sudeste.

⁵ Segundo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio, 2011), o índice pluviométrico das cidades do sertão de Itaparica é de 600 milímetros anuais, enquanto que no vale do São Francisco o índice é ainda menor, cerca de 500 milímetros anuais.

⁶ Ver, sobre este aspecto em particular, os resultados do Censo 2010 em <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000008473104122012315727483985.pdf>>.

⁷ Ver o comunicado do Ipea em <http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/comunicado/100817_comunicadoipea61.pdf>.

II. A TRANSPOSIÇÃO DO RIO SÃO FRANCISCO

O rio São Francisco é considerado o rio da “Integração Nacional”. Nasce em Minas Gerais, nas proximidades da Serra da Canastra e fornece água para 6 estados (Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Goiás), sendo sua bacia responsável pelo abastecimento de 504 municípios (CIMI,s/d e RIMA, 2004). Somando-se a isso, o rio apresenta imensa diversidade sociocultural, sendo apontado um total de 32 povos indígenas que têm população estimada em torno 70.000 indígenas (MARQUES apud CIMI, s/d)⁸. Há também uma infinidade de populações rurais, entre ribeirinhos, quilombolas e camponeses, que se alimentam do rio e possuem uma ligação identitária muito especial com seu território e suas águas, não raro chamado “o Velho Chico” (DHESCA, 2010). Para grande parte da população indígena, o rio São Francisco é chamado de Opará (CIMI, s/d), que significa “o rio-mar”, fonte de recursos e também abrigo de *encantados*⁹ na cosmologia indígena, o que aponta para a importância do rio não só na produção da subsistência, mas também da própria memória e modos de vida desses grupos.

O Projeto de Integração da Bacia do Rio São Francisco às Bacias do Nordeste Setentrional configura um projeto político controverso. Apresenta-se como um projeto de infraestrutura hídrica, empreendido pelo Governo Federal sob responsabilidade do Ministério da Integração Nacional, que busca solucionar problemas sociais e econômicos

⁸ A grande diversidade sociocultural motivou diversos pesquisas e trabalhos na região. Os primeiros estudos de comunidades do São Francisco datam a década de 50, com mais de vinte pesquisadores coordenados por Donald Pierson, em um projeto financiado pelo Instituto de Antropologia Social do Smithsonian Institution e a Companhia do Vale do São Francisco (PIERSON, 1972; LIMA, 2002).

⁹ Os *Encantados* me foram apresentados como índios que se encantaram em vida, que antes da morte passam por uma transformação, tornando-se imortais e usam como morada elementos nativos do meio ambiente. Em cada povo existem diferenças quanto aos sinônimos aplicáveis a estes entes, mas em alguns casos, eram chamados de *Encanto*, *Mistério*, *Encantado de Luz*, *Guerreiros Encantados*.

decorrentes da escassez de água. O projeto reside na construção de dois sistemas independentes – denominados eixos norte e leste – para a captação de água do rio São Francisco entre as barragens de Sobradinho e Itaparica, em Pernambuco. Nestes sistemas, ainda está prevista a construção de canais, reservatórios, estações de bombeamento e usinas hidrelétricas. Segundo o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA, 2004) que licencia a obra, o principal objetivo é assegurar a oferta de água para suprir as necessidades de abastecimento de municípios do semiárido, do agreste pernambucano e da região metropolitana de Fortaleza. Essa região atendida pelo projeto encontra-se na área delimitada como Polígono das Secas¹⁰ e a população que será assistida é estimada em 12 milhões de habitantes. Entretanto, quando o projeto de Transposição do São Francisco toma corpo, diversos seguimentos da sociedade mostram-se contrários à sua realização, por diversos motivos, dentre eles, principalmente, os impactos socioambientais que lhes são decorrentes¹¹.

No Brasil da última década, um novo panorama de desafios aos modos de vida tradicionais é configurado a partir da adoção de um projeto político para o desenvolvimento da infraestrutura do país. Este modelo de investimento político-econômico privilegiou ações que propunham a construção de obras de grande infraestrutura em diversas partes do Brasil, envolvendo principalmente a geração de eletricidade e a criação de espaços mais atrativos ao empresariado e ao investimento capital estrangeiro e nacional. Tais áreas do país eram consideradas inapropriadas para exploração e fixação de empresas e indústrias, por não oferecerem capacidade de

¹⁰ O chamado polígono das secas foi circunscrito pela lei nº 1.348, de 10 de fevereiro de 1951. É assim circunscrito por se tratar de uma extensão do território onde o regime pluviométrico é marcado por irregularidade de chuvas, temporal e espacialmente (MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA [MME], 2005).

¹¹ MENEZES (2009) mapeia alguns conflitos decorrentes deste projeto, e aponta a criação do Fórum Permanente da Defesa do São Francisco da Bahia como coletivo articulado de vários seguimentos da sociedade civil que por meio de sua mobilização participaram da formulação de programas adjacentes ao projeto principal.

suprimento hídrico, energético e, até mesmo, de escoamento de produção. Através desses atos de governo, considerados por muitos especialistas na área ambiental e tecnológica como desastrosos (e desastrosos), o governo brasileiro investia simultaneamente em duas frentes de seu projeto político: a geração de empregos, a criação de um espaço atrativo para empresas e indústrias se desenvolverem, contando também, com esquemas de beneficiamento de empreiteiras que eram, em grande parte, financiadoras das campanhas eleitorais¹².

Neste contexto, configura-se um panorama desenvolvimentista, inserido nos projetos federais chamados “Programa de Aceleração do Crescimento” - PAC I e II, o primeiro lançado em um plano de metas (2004-2007) no primeiro mandato do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, entrando efetivamente em atividade em 2007 e o segundo durante o governo da Presidente Dilma Rousseff, em 2011.

Não foram poucas as movimentações da sociedade contra a maior parte dos projetos propostos desde o primeiro PAC, pois resgatavam ideias propostas em diferentes momentos da política brasileira (muitos deles idealizados durante a ditadura militar), uma mistura de visões megalomânicas, soluções milagrosas, construções faraônicas que traduziam uma nova ideologia de Estado. Este modelo de Estado pautava-se em um desenvolvimento a qualquer preço, sem considerar duas pautas essenciais delicadamente traçadas na Constituição de 1988: os direitos das populações tradicionais sobre seu território e a necessidade de defesa do meio ambiente ecologicamente equilibrado.

¹² Durante o trabalho de campo, diversos presidentes de empreiteiras ligadas ao governo federal e a obras do PAC foram presos pela operação lava-jato, que teve início a partir da justificativa de desmontar esquemas de beneficiamento de empreiteiras em troca de financiamento eleitoral. Ao final desta tese, ainda vemos ocorrer esta operação, que não tem claros seus objetivos e certamente incitará diversas pesquisas futuras. Tais atos falhos, já são considerados em diversos meios de comunicação nacionais e internacionais como produto de um *lawfare* no Brasil, ou em resumo, um uso indevido dos instrumentos jurídicos para desacreditar e perseguir pessoas e instituições.

Apesar de circunscrever-se em uma área precisa, a questão da Transposição do São Francisco e as populações tradicionais implicadas pela obra encontra ressonâncias em diversas regiões do país, em especial a região Norte e Centro-Oeste. A construção da Usina Hidrelétrica de Jirau (RO), Usina Hidrelétrica Santo Antônio (RO), Usina Hidrelétrica Belo Monte (PA) e o projeto do Complexo Hidrelétrico do Tapajós (PA) são alguns destes projetos, as duas primeiras colocando amplamente um risco a indígenas isolados e uma dezena de povos indígenas da bacia do Rio Madeira¹³. Os projetos Belo Monte e Tapajós tiveram maior repercussão da população, ganhando espaço até mesmo na grande mídia, envolvendo uma série de atores que ainda tentam evitar os imensos danos ambientais e sociais às populações indígenas implicadas¹⁴; tais obras passaram com diversos embargos e retomadas em sua construção.

Ao todo, os PAC I e II colocaram em marcha 211 projetos de infraestrutura hídrica, 31 no Estado de Pernambuco. Estas propostas do governo federal privilegiam a construção de barragens, adutoras e perímetros irrigados, em sua maioria, em estados do Nordeste e também Minas Gerais, que compõem o Semiárido brasileiro.

Segundo estudos e documentos do governo federal sobre o Projeto da Transposição do rio São Francisco, como seu Relatório de Impactos do Meio Ambiente (RIMA), os principais impactos positivos da obra dizem respeito à possibilidade de integração. Segundo o RIMA, a integração da região proporcionará uma elevação significativa na qualidade de vida da população, na geração de empregos e na melhoria do saneamento básico. Interessante ressaltar que esses impactos positivos relatados em tais documentos, que dizem respeito à integração, sempre vêm acompanhados de um

¹³ A FUNAI alertou o risco aos indígenas isolados e também aos povos Karitiana, Karipuna, Urueu-Wau-Wau, e Katawixi. Indiretamente também alertam riscos aos povos Parintintin, Tenharim, Pirahã, Jiahui, Tora, Apurinã, Mura, Oro Ari, Oro Bom, Cassupá e Salamã.

¹⁴ Asurini do Xingu, Araweté, Kararaô, Arara da Volta Grande, Xipaya, Mundukuru, Juruna, Kuruaya, Parakanã, Xikrins do Bacajá, Kayapó e Munduruku.

pensamento muito generalista, em que o termo população é pensado de uma maneira tão genérica, que na realidade, não integra nenhuma parcela específica da sociedade, ou seja, aqueles que sofrem diretamente o problema da falta de água. Isso fica muito claro quando se relata que a população pobre é direcionada a programas assistenciais, sendo que os projetos de infraestrutura e de integração são direcionados para o país. É um discurso claro a favor do desenvolvimento e da modernização, mas que justifica, constantemente, o grande risco ambiental que representa, com um discurso de que a principal causa motivadora da obra é “humanitária”: levar água para quem tem sede.

Uma segunda classificação feita pelo RIMA refere-se aos aspectos considerados negativos da construção da obra. Interessante notar que a grande parte dos impactos negativos relatados pelo relatório refere-se somente à vegetação, fauna e flora, como se a população pudesse escapar dos problemas decorrentes da transformação de sua relação com o território. São exemplos destes impactos negativos: a modificação da composição das comunidades biológicas aquáticas nativas das bacias receptoras, o risco de redução da biodiversidade das comunidades biológicas aquáticas nativas nas bacias receptoras, a modificação do regime fluvial das drenagens receptoras e o risco de introdução de espécies de peixes potencialmente daninhas ao homem nas bacias receptoras. Esses quatro impactos negativos, em particular, apesar de serem enfocados somente sob o crivo ambiental/ecológico, dizem respeito a grandes modificações no modo de vida de populações tradicionais, que vivem e se alimentam da pesca, principalmente, comunidades ribeirinhas. As ações compensatórias, pensadas como “ecológicas”, preveem o acompanhamento da fauna e flora aquática e terrestre, assim como a criação de unidades de conservação da fauna e flora da caatinga e introdução de programas ambientais e de cursos técnicos sobre atividades de irrigação ao longo dos canais para as comunidades agrícolas. De certa forma, é como se fosse possível compensar o saldo

negativo da obra controlando mais rigidamente as ações danosas da população em relação ao meio ambiente¹⁵.

Os impactos negativos, pensados como sociais, são principalmente acerca da perda temporária de empregos e pressão sobre a infraestrutura urbana, seja nas atividades agrícolas dos desapropriados, como na atividade de pesca e da ruptura das relações das comunidades durante a construção dos canais. Como medidas compensatórias para esses impactos, foram direcionadas indenizações da terra e suas benfeitorias, assim como programas de reassentamento da população. O problema, como já referido por Oliveira (1998) e também no relatório DHESCA, é que a distribuição de terras nesta região é muito desigual. Como já dito, as populações tradicionais já foram há muito tempo expropriadas de seus territórios originários. Isso somado ao problema da morosidade dos órgãos responsáveis pela titulação de terras aos assentados, aos indígenas e aos quilombolas, coloca muitas questões em relação às indenizações por desapropriação.

Especificamente sobre a relação da obra e as comunidades indígenas, são arrolados impactos negativos como: a introdução de tensões e riscos sociais durante a fase de construção de canais da obra, assim como, a possibilidade de interferências nos territórios e no cotidiano das comunidades indígenas. Esses problemas são compensados com medidas de fortalecimento da autonomia da produção das comunidades indígenas, como por exemplo, com o reforço das atividades artesanais e melhoria no atendimento de saúde e educação. Ainda podemos citar o risco de interferência com o Patrimônio Cultural, que é pensado ser minimizado a partir de programas de identificação e salvamento dos sítios arqueológicos.

¹⁵ Segundo Almeida (2004) e também Lopes *apud* Daou (2011), nas últimas três décadas assistimos a uma “ambientalização” dos conflitos sociais decorrentes de grandes projetos hidrelétricos.

Frente ao tamanho da obra e a importância das transformações socioambientais que lhes são decorrentes, é notável o reduzido número de produções acadêmicas sobre a transposição do rio São Francisco. Assim, este trabalho se constituiu no esforço de dar visibilidade aos desafios cotidianos de algumas populações tradicionais que já vivem diante dessas transformações e oferecem uma leitura distinta das ações governamentais, sejam elas pensadas como impactos negativos, positivos, ou medidas compensatórias.

III. SEGUIR OS FLUXOS

Tentar apreender o Projeto de Integração das Bacias do Rio São Francisco ao Nordeste Setentrional, em sua totalidade, é uma tarefa árdua e até certo ponto irrealizável para um etnógrafo. Desta forma, a ideia de eleger como objeto alguns processos sociais que estão colocados a partir desta obra exigia um foco específico de análise e elegi o sertão de Itaparica como um espaço para desenvolver a pesquisa etnográfica.

Apesar da existência de diversos grupos indígenas na região, como demonstrado em ampla literatura sobre o Vale do São Francisco (PINTO, 1938; HOHENTAL, 1960 ; MELATTI, 1970; PIERSON, 1972), nos relatórios oficiais somente o povo Pipipã, aparecia como população indígena diretamente impactada com a construção do “Eixo Leste”, um dos dois canais de escoamento e integração de bacias. Isso porque, o canal leste atravessa o território reivindicado pela etnia, ainda em fase de titulação, além de localizar-se aos pés da Serra Negra, uma reserva biológica de grande importância para diversos grupos étnicos.

No entanto, essa não era a primeira obra de grande infraestrutura da região, já intensamente visada pelo potencial hídrico para a produção de eletricidade. Na década de

1980, a construção da Hidrelétrica de Itaparica (UHE Luiz Gonzaga) removeu diversas populações de seus territórios, principalmente, porque a construção da barragem de Itaparica ocasionou a submersão de alguns municípios entre Bahia e Pernambuco, desalojando cerca 40 mil pessoas para a construção de um reservatório.

Mesmo que a escolha do Sertão de Itaparica tenha sido feita para tentar particularizar o quanto possível o caso etnográfico relatado, foi impossível negar como diferentes agências e movimentos têm igual interesse e pertinência em relação à obra de transposição. Qualquer esforço de apartar um só grupo étnico dessa miríade de trânsitos seria um grande equívoco, pois trabalhar esta questão, desde sempre, qualificou esta pesquisa como uma etnografia multissituada ou multilocal (Marcus 2001, p.114), que aborda múltiplos espaços em um mesmo contexto de pesquisa, tentando apontar sua relação com base na experiência etnográfica, com diferentes intensidades e acesso aos campos da pesquisa.

A microrregião do sertão de Itaparica me pareceu como foco da análise, por conta da área da construção do canal leste da transposição, mas também, porque era uma região na qual eu já havia empreendido uma pesquisa etnográfica durante o mestrado. No entanto, proponho que não devemos cristalizar essa divisão. Insisto em chamar de sertão de Itaparica por ser uma forma mais sintética para me referir ao espaço da pesquisa etnográfica, mas isso não quer dizer que outros espaços também não tenham feito parte da pesquisa de campo que servirá de embasamento para análise, como a cidade de Serra Talhada (Sertão do Pajeú) e Rodelas (Vale do São Francisco da Bahia). Mais particularmente, fazem parte desta pesquisa meus trajetos pelas cidades de Serra Talhada, Floresta, Jatobá e Rodelas. A classificação de microrregiões serve para a administração territorial (embasadas na Constituição de 1988), mas as cidades que abordo partilham de características sociais, históricas e ecológicas muito parecidas, mesmo que Serra Talhada

seja considerada um polo regional para determinados serviços. Uma ressalva importante, que pretendo apresentar no capítulo 2, deve ser feita quanto à classificação por microrregiões, pois na aplicação das políticas públicas essa separação não é exatamente rigorosa, nem sempre segue o mesmo padrão. As próprias populações tradicionais da região, como procuraremos descrever, atualmente buscam uma articulação política por conta das questões e problemáticas partilhadas nessa região, principalmente pela articulação de populações tradicionais, movimentos sociais e ONGs.

Em relação ao projeto de pesquisa, a grande modificação foi a constatação de que os projetos anteriores do Rio São Francisco apresentam continuidades com a atual obra da Transposição. Outro dado interessante, foi perceber como a memória dos reassentamentos compulsórios serviam como uma força motriz para a ação política.

Inicialmente, o trabalho de campo buscava focar um caso de sobreposição territorial entre um Reserva Biológica, uma Terra Indígena, um assentamento de reforma agrária e também o território onde se estava construindo o canal leste da Transposição do São Francisco. Esse território já estava habitado por uma série de conflitos territoriais e o intuito era acompanhar a chegada de mais um agente de desestabilização neste panorama: um corredor de água. No entanto, ao procurar as associações indígenas e lideranças comunitárias, percebi que haviam diversos povos indígenas que reclamavam seus direitos de participar das decisões sobre o rio São Francisco. Esses povos não moravam no território da nova obra, mas haviam sido desterritorializados pela construção de uma barragem na década de 1980 e ainda exerciam constante ação política sobre suas relações com o rio. Percebi então, que como o rio é um fluxo, era impossível recortá-lo em uma só cidade como campo etnográfico, e comecei a investigar a ação política conjunta desses povos indígenas que estavam sendo diretamente e indiretamente impactados pela obra.

Ao percorrer o território da ação política dos indígenas, *andei* com diferentes agentes, envolvendo-me com diferente modulação e intensidade em cada parcela do trabalho de campo, segui os canos e os fluxos de água, mas também, parei para observar o que as populações fazem “quando a água para”. Mais especificamente, meus fluxos se deram nos trechos entre o rio São Francisco e as diversas serras da caatinga. As serras se constituíram como o espaço de refúgio, tanto pela possibilidade de uso território como proteção contra inimigos, como um território que permitia a sobrevivência em tempos de escassez de água pela incidência de fontes e bicas, como citado na passagem que abre a introdução da tese, mesmo que seus fluxos sejam também modificados, tornando-se “um fio” (Queiroz, 1982).

Em relação às populações indígenas, o que se percebeu é que a identidade não só coloca um espaço de possibilidade individual de reivindicação, mas cria os grupos em circulações específicas e formas de sociabilidades particulares. Caminhos por onde se corre com os *parentes* e *parceiros*, e por onde se faz a *luta*, expediente quase ininterrupto, mas que adquire visibilidade em momentos estratégicos.

Na maior parte da pesquisa de campo, acompanhei as lideranças indígenas, mas o quanto pude, tentei apreender a questão da água também atrelada ao cotidiano de cada povo indígena. Este modo de investigação me permitiu perceber como o fluxo do rio e seu território “fluido” se constituem de diferentes componentes, como água, chuva, peixes e plantas, mas também de *encantados*, política, usinas hidrelétricas, concreto e movimentos sociais.

Apesar dessa estratégia metodológica não ter sido pensada antes do trabalho de campo como forma mais eficaz para nosso caso etnográfico, encontrei semelhantes posições em trabalhos recentes que englobam rios e seus fluxos, como o de Franz Krause (2010; 2014). O trabalho de Krause apresenta uma preocupação com os fluxos do rio

Kemi e a relação das pessoas que vivem ao longo do rio, ao norte da Finlândia, suas práticas, narrativas e, também, a relação com as transformações decorrentes da implantação de um projeto hidrelétrico. Para Krause¹⁶ (2010), um mesmo rio é composto de diversos fluxos, sendo a água somente um deles, envolvido também com o fluxo de peixes, da hidrelétrica, das chuvas e dos homens. Além disso, na antropologia brasileira, trabalhos recentes tentam englobar a questão dos movimentos etnográficos, mesmo que não especificamente relacionados à água, como os recentes trabalhos de John Comerford, Ana Carneiro, Grazielle Dainese e Carmen Andriolli (Cf. Comerford *et al.*, 2015).

Na presente tese, a escolha metodológica empreendida traz diversos ganhos e soluções eficazes para enfrentar as questões levantadas pela pesquisa. No entanto, difere-se claramente dos moldes clássicos das etnografias empreendidas junto aos povos indígenas no Brasil. Isso não faz com que esta etnografia não seja situada, pois foi desenvolvida durante um tempo e seguindo trajetórias específicas, que produziam um fluxo singular e, em certa medida, irrecuperável.

IV. NOTAS SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

Meu interesse pela relação entre os habitantes do sertão de Pernambuco e a Transposição do Rio São Francisco começou em 2010, quando realizava minha pesquisa de mestrado. Nessa pesquisa, investiguei as dinâmicas político-partidárias num município do sertão do Pajeú, Pernambuco. Essa perspectiva procurou integrar a dinâmica dos

¹⁶ Agradeço muito a Tim Ingold pela indicação do trabalho de Franz Krause, no Trilateral Workshop em fevereiro de 2017. Agradeço também a Javier Taks, Leticia D'Ambrozio e Noah Walker pela possibilidade de diálogo nas preocupações partilhadas sobre água e seus fluxos.

partidos políticos a outros conjuntos de relações estabelecidas no município, principalmente os concernentes à família, grupo político e território.

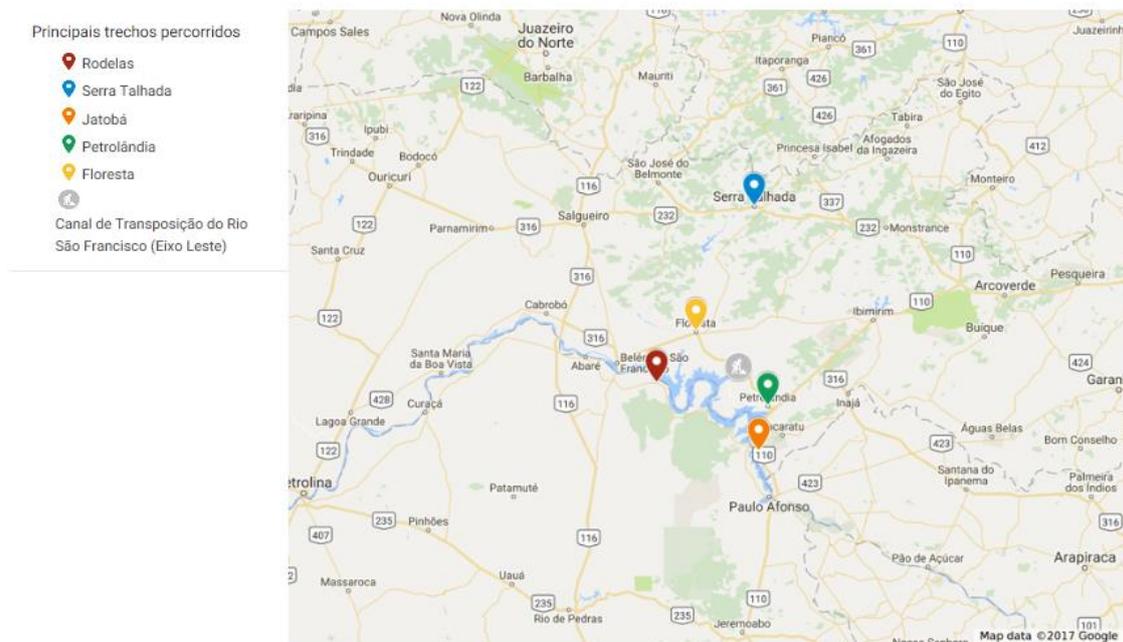
Ao acompanhar os trabalhos cotidianos da política eleitoral, no início de 2010, estive dentro de reuniões de negociação acerca de duas obras de grande infraestrutura que estavam chegando ao município: a Ferrovia Transnordestina e a Transposição do São Francisco.

Frequentei reuniões com políticos, empreiteiros, engenheiros, construtoras e inúmeras negociações, nas quais se discutia como o município e as construtoras iriam oferecer cursos para qualificar mão de obra. Surpreendentemente, a pauta nunca era pormenores sobre os impactos sociais e ambientais das obras. Toda uma rede de mediadores técnicos começara a residir na cidade onde eu fazia pesquisa. E um imenso frenesi tomou conta da cidade, semelhante uma “febre” como descrita por Dumas Guedes (2011): pessoas deixando empregos formais por um posto de trabalho sazonal nas empreiteiras, especulação imobiliária, aparecimento de uma nova periferia na zona urbana, entre outras modificações. Pude perceber um enorme desconhecimento sobre a obra, tanto dos gestores, como da população geral. Em uma região em que, historicamente, a água foi usada como recurso político, onde açudes e poços artesianos são fontes de grande prestígio político, onde a seca é uma ameaça constante, como acreditar que o rio São Francisco seria transposto e levaria água a quem tem sede? Foi nesse clima de insegurança que terminei minha pesquisa de mestrado e comecei a elaborar a pesquisa de doutorado, com o foco nas relações entre gestores e populações tradicionais.

No mês de agosto de 2014, retornei para Serra Talhada em busca dos agentes técnicos que havia conhecido em 2010, mas nenhum deles estava mais ali. Busquei então, os caminhos dos documentos sobre a obra, desde relatórios oficiais até processos do

Ministério Público sobre a construção do canal leste. Conversei com minha rede de contatos e planejei o retorno no início de 2015.

Deslocamentos do Trabalho de Campo



Mapa I – Deslocamentos durante o trabalho de campo. Fonte: My Maps, Google Maps, 2017.

Em fevereiro de 2015, retornei à Serra Talhada e busquei contato com as lideranças da APOINME. Fui então para cidade de Rodelas para me encontrar com os Tuxá e a liderança da região Norte da Bahia, onde pude conhecer seus parceiros de *luta*. Fui convidada a *andar* com eles, e no intervalo, visitei a T.I. Pankararu pelo convite de uma amiga que fazia pesquisa junto a uma família na aldeia Brejo dos Padres e durante duas semanas, fiz trabalho de campo sobre água. Quando retomei o contato com a liderança Tuxá, fomos visitar diversos povos do sertão de Itaparica e consegui espaço para visitar os Pipipã. Antes, ainda retornei para a T.I. Pankararu para mais uma estadia de uma semana. Somente depois, segui para a cidade Floresta e a aldeia Travessão de Ouro onde conheci os Pipipã e comecei a observar de perto a chegada do canal leste ao

território reivindicado pelo grupo. O fim do percurso se deu em junho e pude perceber que eu havia seguido o fluxo do rio São Francisco ao seguir o fluxo de seus povos, apesar de vários trajetos, avanços e retornos.

V. ESTRUTURA DA TESE

A tese se dedica à análise das dimensões do uso e produções sobre território, da dimensão territorial e das diversas formas de territorialidade a partir da relação entre comunidades tradicionais e a água. Não somente a retomada das categorias e análises são realizadas ao longo dos capítulos, mas também se discute os limites e as dificuldades em produzir acerca deste tema, principalmente a partir de uma análise que precisa, ao mesmo tempo, dedicar-se ao território, movimentos, composições e fluxos. Dessa forma, cada capítulo da tese se dedica a um enfoque específico sobre a noção de território e seus usos múltiplos.

A tese está dividida em duas partes, na primeira, chamada “Quando a água para”, analisaremos quais os movimentos que decorrem da interrupção ou barramento dos fluxos dos rios, riachos e chuvas. A nossa proposta é demonstrar que nestas ocasiões de mudança de fluxos, as ações dos movimentos sociais e dos parceiros de luta são fundamentais para assegurar direitos e reivindicar projetos para a melhoria da qualidade de vida das comunidades diretamente implicadas. Destaca-se como principais núcleos analíticos o campo de mediação entre os diversos elementos do campo social, assim como o caráter ativo da memória dos conflitos.

Na segunda parte, chamada “Por onde a água corre?”, procura-se demonstrar a relação entre os povos indígenas e a água, e como os elementos como a escassez de fluxos,

a falta de chuvas e as grandes obras se integram a essa relação. Como principais núcleos analíticos, encontram-se o debate sobre a gestão hídrica e as políticas territoriais.

No capítulo 1, busco retratar como uma etnografia das transformações resultantes da Transposição do São Francisco só pôde ser feita em conjunto com a história da construção de Hidrelétrica de Itaparica. Uma história que não tem como principal ator o desenvolvimento econômico da região, mas as marcas da violência do processo de privação dos territórios dos habitantes do sertão de Itaparica. Proponho o uso da noção de território político, para discutir como o submédio São Francisco é visado como um território propício para intervenção do Estado, por meio de projetos de desenvolvimento, o que por conta desses processos de transformação acaba trazendo outras formas de circulações, criando novas formas de habitar, apropriar-se e produzir territórios. A proposta é que, apesar de caracterizar uma forma de delimitação do espaço genealógico, de tradição e memória, é preciso inserir a mobilidade e circulação como formas de compor os territórios, pois esses não existem descolados das práticas que nele se desenrolam.

No capítulo 2, discuto a relação ente território, políticas públicas e ação política no sertão de Itaparica. Contando com as informações do meu trabalho de campo, há uma discussão de como as políticas públicas são pensadas a partir da administração de “territórios” e como os gestores as utilizam para colocar as populações tradicionais e os movimentos sociais em circulações e associações específicas. Esta forma de gestão caracteriza-se como um processo de retroalimentação entre a política governamental/administrativa e as formas de associação nos movimentos sociais, mediadores técnicos, redes e parcerias específicas à localidade. Sendo assim, a proposta é pensar como a composição das redes de grupos e movimentos sociais não deve ser desvinculada das problemáticas e produções locais, pois não existe uma regra para estas parcerias, que não funcionam da mesma forma e em qualquer lugar.

O capítulo 3 é dedicado a pensar as diferentes formas de engajamento com o território, para produzir uma relação de territorialidade depois da experiência de uma reterritorialização. A partir do caso Tuxá, seguimos as lideranças em um deslocamento entre dois grupos de um mesmo povo separado pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica e discute-se como se dão os vínculos do grupo reterritorializado (Tuxá de Inajá) com o território tradicional e o novo território que ocupam. Buscamos também, retratar as recentes formas de associação entre o grupo fracionado, assim como, delinear os principais elementos constitutivos de sua *luta*.

A partir do trabalho de campo entre os Pankararu, o capítulo 4 se debruça sobre a relação entre água e esse povo. A discussão se elabora entre os atuais modelos de gestão da água, as intensas transformações do território desse grupo indígena e uso do rio São Francisco a partir da implantação da UHE de Itaparica. Também, analisamos os elementos que constituem a *luta* desse povo pela água e as modificações recentes com a construção do projeto da adutora Pankararu. O objetivo do capítulo é discutir, pormenorizadamente, essas equações entre território e água, e também, sugerir que a cosmologia desse povo se constitui intrinsecamente aos elementos ecológicos constitutivos de seu território, pessoas e a água.

Por fim, o capítulo 5, a partir do caso de uma sobreposição territorial, pretendo demonstrar como existe um acirramento nos conflitos fundiários por conta de uma nova obra para disponibilidade hídrica, pois há uma grande especulação pelas terras que serão vizinhas aos novos canais, acuando as populações tradicionais que estão em processo de regulamentação de terras. No caso do povo Pipipã, que me relatei durante a pesquisa, mesmo que tenha se fixado junto ao poder público a prioridade de tramitar a regularização fundiária, concomitantemente, às obras da transposição, os processos ficaram parados enquanto a obra prosseguia. Dessa forma, estabeleço que seria impróprio falar de água

PARTE I

QUANDO A ÁGUA PARA

CAPÍTULO 1

AS DIMENSÕES DE UM TERRITÓRIO POLÍTICO

CENA I

No dia 11 de outubro de 2014, em alguns blogs do sertão de Itaparica¹⁷, veiculava-se a informação de que o canal leste da Transposição do São Francisco havia sido ocupado por uma caravana de produtores rurais da cidade de Petrolândia. Segundo a matéria, o grupo composto por representantes de diversos seguimentos sociais bloqueava com veículos a entrada do canteiro de obras da Transposição, no município de Floresta, e o que motivava tal protesto era a água do Rio São Francisco.

Notícias de que duas bombas seriam ligadas para abastecer o canal leste causaram um grande descontentamento, pois as comunidades da região que utilizavam da água do Lago de Itaparica para atividades produtivas haviam sido orientadas a não realizarem novos plantios devido à seca e consequente diminuição da vazão do rio na localidade. Segundo os manifestantes, o que deixava a situação ainda mais conflituosa era o fato de que as bombas só seriam ligadas para testes e a água captada não seria escoada para nenhum uso. Provavelmente toda a água acabaria desperdiçada ou evaporaria do Canal Leste, tendo em vista que nem mesmo a primeira etapa de sua construção estava finalizada. Desta forma, o descaso para com o recurso escasso e a falta de medidas para aumentar a vazão de água provocava uma conjuntura de desacordo entre o governo Federal e os produtores locais, inviabilizando a resolução do conflito naquele 11 de outubro.

17 Blog Assis Ramalho, Blog do Jamilton, Portal Belo Monte e Folha de Pernambuco, de 11 – 17 de outubro de 2014.

A ocupação do canal durou três dias e começou dois dias antes de uma filmagem programada para a campanha eleitoral da presidenta Dilma Rousseff, em razão do segundo turno das eleições presidenciais de 2014. A primeira exigência dos manifestantes foi a presença do Ministro da Integração Nacional, Francisco Teixeira, que compareceu no mesmo dia para uma negociação. A reunião, no entanto, não produziu nenhum acordo. O ministro argumentava que a quantidade de água escoada para encher o canal seria irrelevante, cerca de 0,06% do reservatório, mas a caravana votou pela continuação do bloqueio. O nível do Lago de Itaparica estava em estado considerado crítico, com 17% da sua capacidade¹⁸.

O final do bloqueio no acesso ao Canal Leste só se deu quando a Força Nacional foi chamada para a desocupação, sob comando de um capitão que se dizia “especializado no combate aos movimentos sociais”. O conflito se encerrou de maneira pacífica, através da intervenção de representantes da política local, da igreja e de uma liderança indígena, que asseguram a saída dos manifestantes sem a necessidade do uso de violência.

Neste capítulo busco retratar que a etnografia das transformações resultantes da Transposição do São Francisco no sertão de Itaparica só pôde ser feita considerando sua imbricação com a história da construção da Hidrelétrica de Itaparica, enquanto processos interligados. Esses processos que não tem como principal ator o desenvolvimento econômico da região, mas sim, inúmeras marcas violência, no processo de privação dos territórios e do acesso ao rio, aos povos do sertão de Itaparica (pescadores, pequenos

18 Os níveis considerados extremamente baixos, em chamado de colapso ocorrem quando o reservatório atinge marca menor que 11 % de sua capacidade.

agricultores (as), famílias assalariadas, quilombolas e indígenas afetados pela barragem de Itaparica). Pretende-se discutir de que maneira a ação política no sertão de Itaparica passa de elemento constituinte do campo a objeto central desta pesquisa. Deste modo, esta análise partiu do meu envolvimento com a ação política das populações indígenas da região, bem como, de uma posterior relação com seus parceiros de *luta*¹⁹. A estrutura da argumentação pretende demonstrar como o conhecimento acerca das comunidades afetadas pelo alagamento resultante da Hidrelétrica de Itaparica não é um desvio da problemática da construção do canal leste da Transposição do São Francisco, pois a relação entre os dois projetos importa para além efeito de contextualização ou panorama. O objetivo é demonstrar que as relações entre as comunidades afetadas no projeto anterior (UHE Itaparica) e no atual (canal leste da Transposição do São Francisco) compõem suas estratégias de resistência, antecipa a visão de diversos problemas decorrentes de grandes obras e, principalmente, informa e constitui os modos de existência destas comunidades, ou dito de outra forma, o que *engrossa*²⁰ sua *luta*.

1.1 - A CONSTRUÇÃO DE ITAPARICA E A TRANSPOSIÇÃO DO SÃO FRANCISCO

“Para falar dos impactos da Transposição, primeiro você tem que falar das barragens”, recomendou-me com veemência Raimundo Nonato, cacique do povo indígena Tuxá de Rodelas²¹, quando fomos apresentados. O povo Tuxá foi desterritorializado por volta de 1985 no processo de construção da Usina Hidrelétrica

19 Luta é uma categoria polissêmica que busca descrever a posição das comunidades tradicionais na busca por direitos. Ao longo do trabalho, vamos construindo os diversos contextos narrativos onde a categoria é mobilizada.

20 Categoria oriunda da pesquisa de campo que é mobilizada no sentido de qualificar a importância das parcerias nas mobilizações políticas.

21 Os Tuxá de Rodelas têm dois caciques, Raimundo Nonato e Anselmo da Conceição.

Luiz Gonzaga, também chamada UHE Itaparica. Na ocasião, diversas comunidades foram removidas de suas terras, pois o empreendimento de construção da barragem acarretou na submersão de territórios entre Bahia e Pernambuco, provocando o desalojamento de cerca 40 mil pessoas ou 10.500 famílias.

Em seguida, após reiterar a importância do estudo das barragens, o cacique Raimundo me alertou para as diversas continuidades entre os projetos hidrelétricos no São Francisco e o projeto da Transposição²² - como é conhecido o Projeto de Integração da Bacia do Rio São Francisco às Bacias do Nordeste Setentrional. Não obstante, o líder Tuxá evidenciou a relação de interdependência entre o lago de Itaparica e o canal leste da Transposição, uma vez que a captação do Canal faz parte de uma represa contígua ao lago de Itaparica, que fora artificialmente construída dentro do projeto da Usina Hidrelétrica de Itaparica (UHE Luiz Gonzaga), o mesmo projeto que desalojou o povo Tuxá nos anos 1980.

Os projetos em questão foram executados pelo Governo Federal, embasados em justificativas que visavam interesses muito diferentes. Enquanto as barragens foram consideradas como indispensáveis para produção de eletricidade a partir do uso das águas do Rio São Francisco, a Transposição do Rio São Francisco aparece sempre atrelada à prerrogativa da disponibilização de água *a quem tem sede*²³, ou seja, a doze milhões de habitantes que teriam acesso a um recurso escasso no semiárido brasileiro. No entanto, a partir do contato com as comunidades tradicionais no sertão de Itaparica ficou clara a visão local de que tais “projetos de desenvolvimento” partilham sempre uma mesma

22 Opto por chamar o Projeto de Integração da Bacia do Rio São Francisco às Bacias do Nordeste Setentrional por se tratar da forma que meus interlocutores de pesquisa se referem a esta obra.

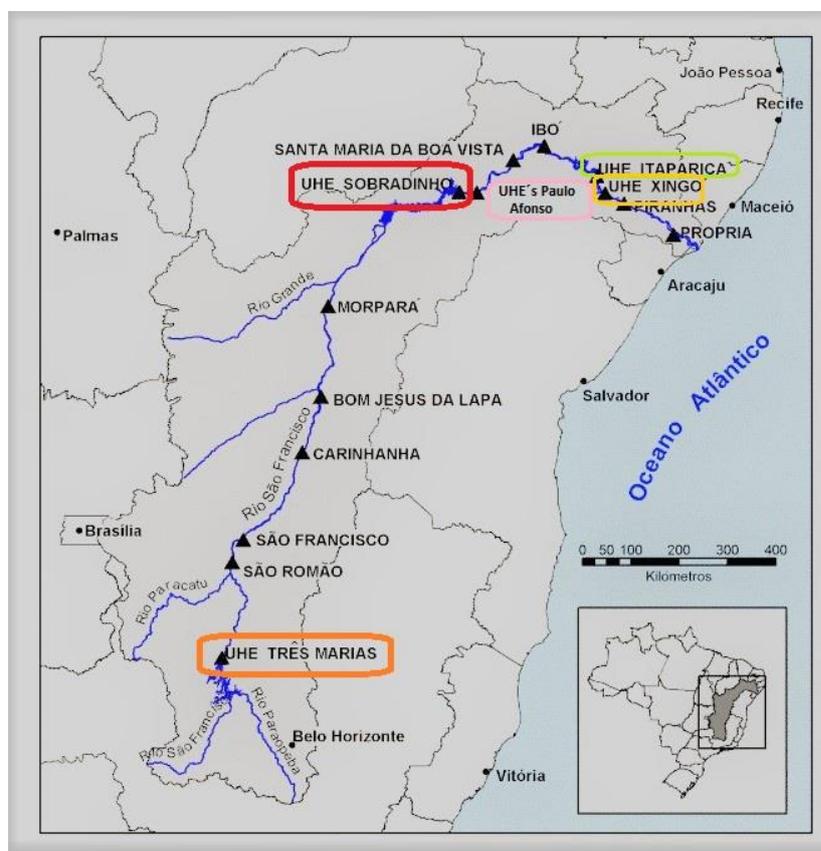
23 Em diversos materiais de divulgação midiática e propaganda do Governo Federal, a obra sempre aparece ligada a este Slogan: “Projeto São Francisco. Água a quem tem sede”.

rubrica, método de execução e de uma finalidade muito nebulosa, injustificável aos olhos das comunidades tradicionais diretamente envolvidas.

A primeira continuidade apontada entre os projetos relacionados no sertão de Itaparica são as comunidades, que estão sendo diretamente afetadas pelas modificações no rio São Francisco. Dentre estas, ressaltamos os setores sociais que dependem do lago da hidrelétrica Luiz Gonzaga. É inegável o quanto a construção do canal Leste da transposição afeta os habitantes deste território. O rio São Francisco se represa no lago de Itaparica, e assim, o fluxo de água disponibilizado pelo canal leste apenas é escoado a partir deste lago. Com isso, todos os fluxos liberados pelas hidrelétricas, já anteriormente negociados entre os gestores das águas e os setores sociais que dependem do lago de Itaparica, precisarão ser renegociados. Assim, como as comunidades tradicionais perderam o livre acesso à água, bem como, as técnicas tradicionais de manejo baseadas nos diferentes fluxos naturais do rio, atualmente, tais comunidades dependem de uma negociação constante sobre a vazão volumétrica de água que será liberada pelos reservatórios das hidrelétricas do São Francisco, principalmente acerca dos fluxos provenientes da UHE de Sobradinho.

A segunda continuidade se expressa pelos projetos de desenvolvimento, que representam um interesse de décadas pela região do submédio e baixo São Francisco. Podemos perceber um empenho de quase cinquenta anos na construção de um complexo hidrelétrico ao longo do Rio São Francisco, que ainda não foi concluído. A construção da UHE Luiz Gonzaga (1979-1988) faz parte deste complexo de usinas para a geração de eletricidade ao longo do São Francisco que já conta com as seguintes predecessoras finalizadas: UHE Paulo Afonso (complexo de quatro hidrelétricas, 1954-1979), UHE de

Sobradinho (1973-1979) e UHE Xingó (1987-1994). No plano integral²⁴ de execução da Transposição do São Francisco, existe a previsão para a construção de duas hidrelétricas, as UHEs Pedra Branca e Riacho Seco que sucederiam à construção do canal leste. Ainda na região, a cidade de Itacuruba foi cotada pelo Governo Federal (através da empresa Eletronuclear) como a primeira cidade do Nordeste a receber a instalação de uma Usina Nuclear²⁵, no entanto o projeto gerou grande manifestação contrária à sua execução, principalmente nos anos de 2012 e 2013.



Mapa 9.1 -Painel dos projetos hidrelétricos no rio São Francisco²⁶. Fonte: ANA, 2016.

24 Site MIN, www.mi.gov.br.

25 Site Eletronuclear, www.eletronuclear.gov.br.

26 Fonte: Boletim de monitoramento dos Reservatórios do Rio São Francisco. Agência Nacional de Águas – ANA. 2016. Disponível em www.ana.gov.br.

A terceira continuidade é a ação política dos movimentos sociais. A visão de que os *empreendimentos* que visam a construção de Usinas Hidrelétricas têm ligação com a construção dos canais da Transposição do São Francisco, mais do que um discurso, é expressa pela ação política das comunidades locais, mesmo que grande parte dos setores que compõem o movimento não estejam arrolados entre os impactados direta ou indiretamente pelo novo projeto, segundo a classificação do Estado.

A noção de *empreendimento*, mobilizada em distintos contextos por meus interlocutores de pesquisa, busca agregar a ideia de que existe um lucro monetário ou negociata em relação às grandes obras, entendendo que estas encerram na proposta de “desenvolvimento” o atendimento a interesses de um pequeno grupo social que visa rentabilidade em detrimento da aniquilação dos modos de vida tradicionais ligados a uma territorialidade. Dito isto, utilizarei a noção de *empreendimento* ao longo do texto para fazer jus à visão local, que está atrelada à visão das grandes obras como continuidades, salientando a pouca diferença apercebida entre os dois projetos. Lanço mão de tal relação visando aproximá-la, tanto quanto possível, do contexto em que os dados dessa pesquisa foram obtidos.

Em poucas palavras, a noção de *empreendimento* busca enfatizar que os grandes projetos na bacia do São Francisco, aqui elencados, trazem consigo imensuráveis perdas ao Rio e aos seus povos em favor ao lucro de uma minoria. Francisco Carlos Dipeta Tuxá²⁷, coordenador da APOINME no norte da Bahia, deixou clara a sua visão sobre estes *empreendimentos*. Segundo ele, as obras estão baseadas em estratégias de ação perversas para com as populações tradicionais, e, em especial, as indígenas.

27 Francisco Carlos Dipeta dos Santos Assis e sua família foram muito generosos comigo e me ensinaram um pouco sobre as determinações, as motivações e desafios implicados na política indígena do Submédio São Francisco.

Porque quando os empreendimentos vêm, eles vêm esfacelando, pra ficar mais fácil. Os grandes empreendimentos do governo, fazem o quê: dividir para esfacelar, pra ficar mais fácil. (...) Então é isso, hoje a grande mídia, os grandes empreendimentos, tentam desconstruir tudo que a gente construiu há séculos, né?! Só que a gente não entra nessa linhagem, porque a gente resistiu.

(Diário de Campo, 20 de Março de 2015)

Nessa perspectiva, é importante ressaltar que a noção de *empreendimento* está relacionada a grandes projetos que já estavam decididos e negociados antes de serem apresentados à população diretamente impactada, e ao desrespeito de qualquer lei que implique a reunião ou consulta prévia às populações tradicionais. Quanto a isso, Francisco Dipeta esclareceu:

Os grandes *empreendimentos* que estão vindo por cima de todo mundo. Do Governo Federal que não respeita, não respeita ninguém, não respeita o direito a consulta da lei 169 da OIT, que primeiramente antes de ter qualquer empreendimento tem que ter uma consulta livre, prévia e informada e é o que não acontece.

(Diário de Campo, 23 de março de 2016)

Essa forma de entender os *empreendimentos* é comum às lideranças Tuxá com as quais mantive contato, sendo o sentido do termo constituído a partir das intensas modificações ocorridas não só nos espaços de vida do povo indígena, mas também, em toda a sua estrutura social em decorrência da construção da UHE de Itaparica. Na época da construção desta UHE, houve uma grande negociação com a CHESF para a realocação do povo Tuxá, mas o próprio processo de negociação foi tão complexo que acabou gerando disputas internas, que levaram a divisão do grupo.

Os Tuxá não viviam à margem do Rio São Francisco, mas dentro dele. Seu território era composto por um complexo de ilhas em torno da Ilha da Viúva, considerada a principal do arquipélago. Viviam da pesca, da exploração da agricultura de vazante e de

um pequeno comércio de excedentes (SAMPAIO-SILVA, 1997). Detinham o controle de seu território e mantinham relações pouco conflituosas com os brancos urbanos de Rodelas, depois de décadas de luta contra proprietários de terra que detinham o poder político na região e avançavam violentamente sobre o território indígena (SALOMÃO, 2009). Com a inundação da antiga cidade de Rodelas e das ilhas habitadas pelos Tuxá, a CHESF em parceria com a FUNAI, promoveu diversos arranjos para o reassentamento de mais de 200 famílias Tuxá em uma área que, segundo o acordo de 1987, seria de 6.050 ha. No entanto, tal acordo não foi cumprido até hoje.

O que ocorreu foi a realocação dos Tuxá em três territórios diferentes. Segundo Francisco Dipeta, a CHESF se aproveitou de fraturas de base familiar e dividiu o povo Tuxá em grupos: Tuxá de Ibotirama, Tuxá de Rodelas e Tuxá de Inajá. Contudo, cabe salientar que, atualmente, a ação política Tuxá visa agregar os grupos apartados pelo processo de reassentamento promovido pela CHESF, bem como, cobrar a resolução das antigas pendências dos acordos da década de 1980 com a empresa.

O reservatório de Itaparica, resultado dessa grande obra de remoção das comunidades e submersão de cidades, tem volume total de 10.792 Hm³²⁸, vazão de 2.600 m³/s (variável de acordo com a liberação de Sobradinho), sendo a capacidade produtiva da UHE Luiz Gonzaga de 1.479.600 kW. Esta hidrelétrica foi criada com o intuito de abastecimento das metrópoles regionais de Recife e Salvador, como também outras áreas da região (SCOTT, *Ibidem*, p.19).

A maior parte das comunidades removidas era composta por pequenos trabalhadores rurais, distribuídos entre sete municípios: do lado baiano, Glória, Rodelas e Chorrochó; do lado pernambucano, Itacuruba, Belém de São Francisco, Floresta e

²⁸ Medida de fluxo de água, unidade de medida vazão de água que corresponde a cem metros cúbicos.

Petrolândia. O reservatório foi originalmente projetado para inundar 716 milhas quadradas (SCOTT, 2009). Entre as populações diretamente implicadas na inundação dos territórios descritos, existiam alguns grandes proprietários, pequenos agricultores (45,6% dos reassentados), pescadores, arrendatários, meeiros e dois povos indígenas, os Tuxá e os Pankararu (ARRUTI, 1996).

No caso da UHE Itaparica, o reassentamento de pessoas excedeu o limite das imediações do novo reservatório, ficando a maioria dos reassentados em territórios apartados, e muitas vezes sem acesso ao leito do rio. Como afirma Scott (2009), os reassentados em Itaparica foram levados para a caatinga, sem condições de produzir – uma vez que os projetos de irrigação demoraram muito para serem efetivados, quando foram –, perderam a noção espaço-temporal provida pelo rio e mais do que isso, pareciam ter retornado a um modo de vida quase inóspito, narrado pelos pais ou famílias que haviam migrado das terras mais áridas em busca de solos mais férteis nas proximidades do rio. Para o autor, essa realocação se sustentou a custo de uma campanha enganosa, baseada na promessa de melhores condições de vida, através de propagandas, que transformava as “vítimas” do processo de alagamento em “beneficiários” de terras abundantes, como ilhas irrigadas no meio da caatinga. O resultado, radicalmente oposto aos objetivos enunciados, foi a perda de controle sobre a mão de obra familiar e a ineficiência na redução de desigualdade entre proprietários e trabalhadores.

Outro autor que trata dessa temática é Sampaio-Silva (1997) que, assim como Parry Scott, expõe que a falta de perspectiva foi o motor implacável dessa queda na qualidade de vida e empobrecimento das populações realocadas. O grande problema, apontado pelos autores, foi a crença na realidade inexorável do futuro que lhes era apresentada. Ainda segundo Scott, (Ibdem, p.176), a CHESF divulgava sua política desenvolvimentista, que partia da ideia de que haveria uma causalidade direta entre a

geração de energia elétrica, o progresso, o desenvolvimento capitalista e o a superação dos problemas sociais.

As comunidades reassentadas sofreram diversas modificações no seu modo de vida, organização social, meios de produção e também de manejo de meio-ambiente. O principal atrativo dos projetos de reassentamento da CHESF parece ser, tanto na bibliografia disponível como na dimensão cotidiana da pesquisa de campo, a oferta de lotes irrigados para a agricultura. Por conta do histórico de baixo índice pluviométrico na região, mesmo com a proximidade em relação ao rio, a agricultura é muito difícil, sendo necessário algum tipo de mecanismo de bombeamento de águas para irrigação. Com os projetos de reassentamentos da CHESF, propagou-se a ideia de que os novos lotes de terra restituídos pela empresa seriam muito melhores que os antigos, já que havia a garantia de que aos novos lotes seriam destinados mecanismos de irrigação.

O modelo de reassentamento praticado pelos órgãos responsáveis pelos *empreendimentos* no Rio São Francisco também pode ser entendido como uma importante continuidade entre a construção da UHE de Itaparica e a Transposição do São Francisco. Apesar do tempo que separa as obras, as formas de produção e aplicação dos projetos são semelhantes, principalmente, a forma de gerir as ações de mitigações oferecidas aos diretamente impactados.

Na entrevista que realizei com Stenio Max Lacerda, auditor-fiscal da Receita Federal em Serra Talhada, pudemos conversar acerca dos pagamentos de indenizações resultantes da desapropriação de terras para a construção do canal da Transposição do São Francisco, dando especial atenção ao primeiro trecho do Eixo Leste entre Floresta e Ibimirim. Ressaltou-me que, mesmo que o pagamento tenha sido feito a partir do Instituto Estadual de Terras e Reforma Agrária de Pernambuco (ITERP), com recursos oriundos do Ministério da Integração Nacional (MIN), a Receita Federal administrou a documentação

e a averiguação dos pagamentos das indenizações feitos no cartório federal de Serra Talhada.

Segundo Stenio, foi feita a desapropriação apenas da porção de terra a ser tomada pelo canal, sendo assim, não houve nenhum pagamento de valor muito alto pelas terras desapropriadas, pois a área de construção do canal é relativamente estreita. No entanto, salientava o auditor, muitas pessoas reclamaram de ter suas terras divididas, sem nenhum tipo de estrutura para “atravessar” o canal, às vezes sendo necessário dar uma volta de muitos quilômetros para acessar as terras de uma mesma fazenda, e até mesmo casos onde a casa de moradia ficou dividida das roças. Stenio pontuava ainda que, nestes casos, frente a ao grande transtorno causado pela desapropriação e a um pagamento diminuto pela terra desapropriada, o único modo de recompensa pelos danos causados é a efetiva devolução de um lote irrigado àqueles que foram prejudicados. Tal ação está prevista em um projeto da Codevasf chamado Perímetro Irrigado Serra Negra, que será implementado na cidade de Floresta.

No sertão de Itaparica as desapropriações decorrentes da Transposição do São Francisco não foram de áreas extensas, mas existem trechos do canal leste para os quais está prevista a construção de grandes reservatórios que devem promover maiores deslocamentos da população local, como na cidade de São José de Piranhas (Paraíba), caso estudado por Verena Sevá Nogueira (2015) e Giovana Almeida Nascimento (2013). Segundo as autoras, a construção de um açude promoveu a desterritorialização de mais de 300 famílias, sendo que 227 serão reterritorializadas em lotes distribuídos em quatro Vilas Produtivas Rurais (VPR). O modelo das VPRs nos reassentamentos oriundos das obras da Transposição do São Francisco assemelha-se muito aos projetos de reassentamentos decorrentes da construção da UHE Itaparica, as chamadas agrovilas. Quanto a isso, no decorrer do capítulo apresentaremos em detalhe o caso das agrovilas,

mas, desde já, é interessante notar que o houve uma mudança de nome do projeto de reassentamento, mudança que talvez decorra do fato das agrovilas de Itaparica, atualmente, serem espaços correlacionados a um território perigoso, muitas vezes ligado ao tráfico e crime.

O processo de mobilização dos movimentos sociais de reassentados pela UHE de Itaparica adentra o período democrático brasileiro, mesmo que sua construção tenha se iniciado em meio à ditadura militar. Apesar do novo regime político adotado pós-1988, podemos perceber que os dispositivos resguardados pela Constituição Federal Brasileira para maior inclusão das populações tradicionais nos processos decisórios sobre projetos de desenvolvimento não foram completamente efetivados, como me sinalizavam meus colaboradores de pesquisa. Em uma mesma linha argumentativa, Scott (2006) relata sobre sua experiência de duas décadas de pesquisa entre os reassentados de Itaparica:

O reassentamento rural de Itaparica ocorreu na saída de um período de ditadura, intensificou-se durante o período de democratização, prolongou-se até a estabilização democrática, e perdura até hoje. Esses fatores são inseparáveis da sua história e sinalizam contra o tratamento caricatural de fases associadas a modelos, cujas temporalidades parecem ter sido suspensas na percepção de alguns planejadores.

(Scott, 2006, p.79)

No contexto democrático as populações tradicionais e os povos indígenas conquistaram alguns espaços importantes de resguardo de suas práticas, modos de vida, recursos naturais e acesso à terra. Nesse panorama, ressalta-se como a organização do movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980 implicou diretamente na conquista de espaços anteriormente negados aos povos tradicionais até a Constituição Federal de 1988, principalmente, no que diz respeito aos direitos sobre sua língua, cultura, práticas, modos de vida e território tradicional. No entanto, mesmo após mecanismos como a Convenção

169 da OIT, da obrigatoriedade do Licenciamento Ambiental, Estudos e Relatórios de Impactos Ambientais constituírem a prática dos órgãos executores dos *empreendimentos*, o direito efetivo de participação das comunidades tradicionais é ínfimo.

Em um documento intitulado “Comunicação ao Comitê de Especialistas na Aplicação das Convenções e Recomendações a OIT sobre o cumprimento da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais”, no contexto do projeto “Protagonismo dos Povos Indígenas Brasileiros através dos instrumentos internacionais de Direitos Humanos” em 2008, as organizações indígenas APOINME, CIR, COIAB e Warã Instituto Indígena Brasileiro redigem uma avaliação sobre as ações do Estado Brasileiro em relação aos povos indígenas. Este documento buscava relatar as violações da Convenção 169, referente a cinco casos relacionados: a Hidrelétrica de Belo Monte, a Terra Indígena Guarani-Kaiowá, a T.I. Raposa Serra do Sol, a mineração na T.I. dos Cinta Larga e a Transposição do Rio São Francisco. Em relação à Transposição do São Francisco denuncia-se, por meio da ação documental, o desrespeito ao direito de consulta pública com os 38 povos indígenas impactados pela modificação da Bacia do rio São Francisco, a exemplo do povo Anacé, que será implicado pelo canal que levará água para o Complexo Industrial e Portuário de Pecém. Mais especificamente voltado aos indígenas diretamente implicados pela construção dos canais, o documento denuncia, por um lado a truculência no despejo e interdição de terras para o início das obras e, por outro, a morosidade na demarcação de seus territórios, enquanto a construção dos canais avançava normalmente. Denuncia-se também, a infração do artigo 49, § XVI, da Constituição Federal devido aos *empreendimentos* não terem obtido do Senado Federal o aval para a exploração hídrica em Terras Indígenas.

Nesta perspectiva, o documento em questão relembra o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 que definia o direito originário dos povos indígenas aos seus territórios

tradicionalmente ocupados e previa a demarcação das terras indígenas nos cinco anos subseqüente - matéria em que se avançou muito pouco, quase duas décadas depois. A mesma Comunicação de 2008 relembra, ainda, que as terras tradicionalmente ocupadas²⁹, a partir da CF/88, passam a ser patrimônio da União, o que garante aos indígenas ocupantes das terras o uso e manejo dos rios, solos e riquezas naturais existentes. Não obstante, o documento defende que os conflitos vivenciados pelos indígenas têm relação direta com o descaso frente às demarcações de terras indígenas. Especificamente sobre os povos implicados nos territórios de onde começam as obras de construção dos canais da Transposição, evidencia-se a insegurança territorial e os inúmeros conflitos, como violência e criminalização de lideranças; conflitos de posse de terra com grupos intrusos – muitos deles removidos pela construção de Itaparica –; conflitos com grupos econômicos interessados no projeto e, principalmente, desqualificação identitária dos índios mobilizados para intervir no projeto. Portanto, a “Comunicação ao Comitê de Especialistas na Aplicação das Convenções e Recomendações a OIT sobre o cumprimento da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais” deixa claro que com a Transposição do São Francisco diversas dimensões do relacionamento dos povos indígenas para com os seus territórios estão ameaçadas:

A transposição impacta diretamente a relação dos povos indígenas não só com o uso mas o simbolismo das águas do rio, que “é fonte de vida e de cultura para as populações que vivem às suas margens; serve como transporte, como fonte de alimento, fonte de saúde; é local sagrado, pois abriga rituais e o espírito dos antepassados; é fonte para a ciência indígena

(APOINME et al. 2008, p. 10)

²⁹Alfredo Wagner Berno de Almeida tem um importante trabalho na designação das terras tradicionalmente ocupadas, principalmente acerca da incompatibilidade dos termos jurídicos com os usos de terra comum a diversas populações tradicionais.

Assim, o que move ação política dos povos indígenas e comunidades tradicionais não é exatamente o tipo do *empreendimento* que está em execução, assim como as benesses e serviços prometidos por esses projetos. Além disso, o que essa ação política afirma não é somente as marcas de um passado de modificação territorial, mas uma antecipação do que pode existir em decorrência desses *empreendimentos*, assim como, os riscos e prejuízos não só aos modos de vida já atrozmente modificados pelas obras anteriores, mas o destino do rio e de seus povos. Essa reivindicação sobre o rio São Francisco não figurava num discurso embasado na propriedade das águas, mas na possibilidade de continuidade das trocas, semelhanças e relações que essas populações mantêm com elas. O rio, as represas, os territórios submersos, as práticas e manejos da água doce no passado, os conflitos do presente e a imprevisibilidade do futuro constituíam uma forma de territorialidade muito específica dessas populações para com o rio São Francisco. E a ação política dos povos indígenas foi e é um meio de assegurar a continuidade do exercício dessas relações de territorialidades singulares, apesar das mudanças inerentes aos *empreendimentos* na região.

Brandão e Borges (2014), ao discutirem o conceito de “comunidade tradicional”, elencam determinadas características que são importantes para nossa análise. Para os autores, uma comunidade tradicional não se define somente por seus traços culturais diferenciados, mas por uma série de aspectos que se encadeiam em torno dos ideais de autonomia, autoctonia e por uma cultura de resistência que se estabelece a partir de uma memória constituída por ameaças, sofrimento, lutas e resistências. Semelhante ao nosso estudo etnográfico, no trabalho de Brandão e Borges (2014), as memórias do passado estão imbuídas na vivência do presente, enquanto um modo de vida que se constitui politicamente através de um trabalho comunitário de resistência e constantes lutas pela

preservação cultural. Apesar do trabalho citado anteriormente tratar-se de uma revisão teórica embasada numa pesquisa realizada com comunidades tradicionais de Minas Gerais, há muitas outras comunidades tradicionais incluídas na análise, sendo que passagens do texto se dedicam a pensar em que categoria situar pessoas, famílias e parentes desalojados por grandes empreendimentos e barragens, assim como, àquelas que vivem em unidades agropastoris dos projetos de agrovilas. Frente a isso, a escolha dos autores é a de alargar o conceito de comunidade tradicional, entendendo a comunidade como o espaço da vida e empregando o qualitativo tradicional menos enquanto algo que remete a ideia de origem/anacronismo, e mais como um valorativo referente a uma anterioridade vivida em um determinado território antes do fator de desestruturação chegar. Território esse, onde os membros da comunidade sempre estiveram e que serve de fundamento para a reivindicação do direito à permanência e reprodução neste espaço em particular. Desta forma, apesar da retomada ao conceito de “comunidade primitiva” (já em desuso e muito criticado pela antropologia), esta perspectiva teórica defende o uso da categoria “comunidade tradicional” para caracterizar as populações tradicionais de determinadas regiões, que, formadas por sujeitos de direitos - mesmo que constantemente ameaçados-, estão integradas de diversas maneiras ao espaço conquistado, bem como, ao debate público nacional e internacional, seja com organizações não governamentais, acadêmicos, entidades privadas e/ou poder público. É nesta perspectiva que se adota neste trabalho o uso do conceito de “comunidade” ou “comunidade tradicional”, não esvaziado de sua ação enquanto sujeito político, porém atentando para o caráter fundamental de reivindicação que é a relação intrínseca de constituição das comunidades junto a seus territórios.

A história das comunidades tradicionais envolvidas na construção de Itaparica nos mostra que apesar dos supostos avanços constitucionais, somente a ação política dos

movimentos sociais e suas parcerias é capaz de condicionar forças suficientes para fazer pressão sobre qualquer tipo de garantia efetiva às populações implicadas pelos *empreendimentos*. Pude compreender, portanto, que seguir o discurso das continuidades entre os projetos hidrelétricos e a Transposição do São Francisco era também uma forma de caracterizar suas diferenças, pois o movimento do discurso e da memória perpassavam diversos caminhos, entre o passado, presente e a esperança de um projeto de futuro.

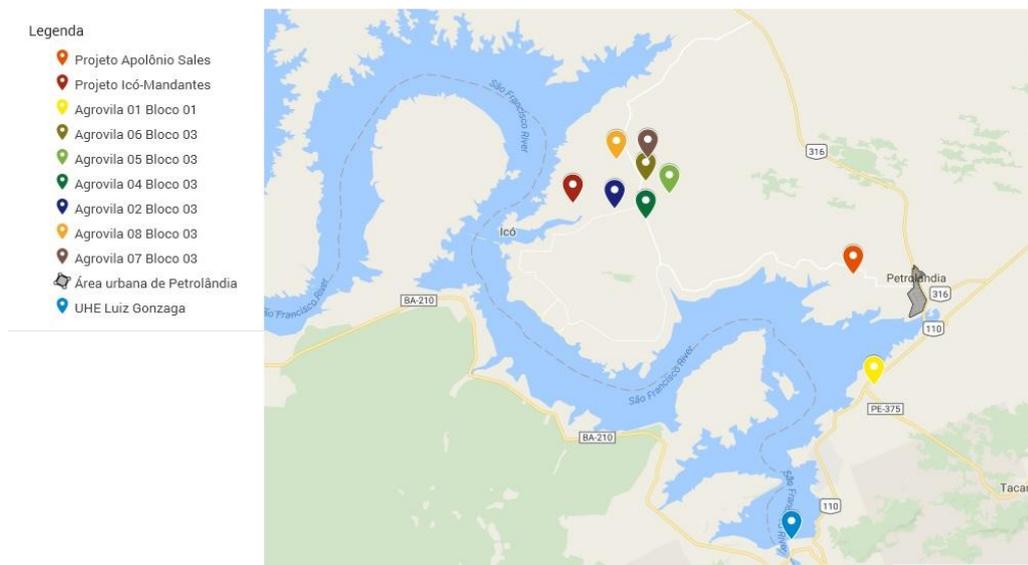
1.2 - O CAMPO SOCIAL DO TERRITÓRIO SUBMERSO

Voltando à cena do bloqueio do Canal Leste da Transposição, narrada ao início deste capítulo, é importante falar um pouco sobre cada um dos setores representados por aqueles manifestantes. Em uma das matérias jornalísticas³⁰ sobre a ocupação, podemos encontrar referência a representantes do povo Pankararu, representantes das Agrovilas 1 e 2³¹, representantes dos perímetros irrigados do Projeto Apolônio Sales e de Icó Mandantes e representantes da piscicultura da região. A partir disso, é imperativo buscar compreender como essas populações representadas se encontram em relação aos *empreendimentos*.

30 A matéria intitulava-se “Lideranças de Petrolândia reúnem-se com o ministro da Integração e decidem por manutenção do bloqueio do acesso à Transposição”, do Blog do Assis Ramalho, publicada em 11 de outubro de 2014.

31 Agrovilas 1 e 2, do Bloco 1 do município de Petrolândia.

Perímetro irrigado e Agrovilas de Petrolândia



Mapa 2.2 - Mapa Perímetros Irrigados e Agrovilas de Petrolândia. Fonte: My Maps, Google Maps.

Os Pankararu vivem em uma T.I. homologada em 1987, reconhecida pelo SPI na década de 1940³². No entanto esta demarcação não reconheceu toda a dimensão do território reivindicado pela etnia e diversos processos e modificações da extensão do território são enfrentados e finalmente formalizados em 2007, com a homologação da T.I. Entre Serras³³. A T.I. Pankararu fica a cerca de 8 km do rio São Francisco e as dimensões compartilhadas entre este grupo indígena e o rio são de muitas ordens. A construção da barragem de Itaparica não acarretou somente o reassentamento dos Pankararu, mas também, numa intensa transformação do território e da vida cotidiana dos indígenas.

Diferente do caso Tuxá, apenas algumas famílias Pankararu que trabalhavam nas áreas mais próximas ao rio foram reassentadas em agrovilas próximas à T.I. Pankararu. Próximo à T.I. Pankararu foi criada uma nova cidade para abrigar os trabalhadores da

32 De acordo com SILVA (2003 [1975]), em seu trabalho de campo no ano de 1975, o autor foi informado que a T.I. Pankararu havia sido oficialmente classificada como “Reserva” e demarcada pelo Ministério da Agricultura no ano de 1940.

33 No dia 08 de março de 2017, a 38ª Vara da Justiça Federal de Serra Talhada determinou a expulsão de 346 famílias de invasores que ocupam a T.I. Pankararu, um total de 8,1 mil hectares.

CHESF, e mesmo que já existisse relações aproximadas com os não-índigenas, o acesso e a circulação de pessoas aumentou muito com a construção da cidade e também da rodovia BR-110, que liga Paulo Afonso à Petrolândia. Dentro da T.I., as redes de transmissão começaram a figurar na paisagem, que passava a ter energia elétrica de forma gratuita, mas não tinha nenhum tipo de indenização pelos “impactos” da construção da barragem. Arruti (1996)³⁴ ressalta a ação de uma série de órgãos assistencialistas e agências não governamentais neste momento, motivadas pela exposição da etnia (assim como dos Tuxá), enquanto povos atingidos pelas barragens. Por conta de tais modificações, alguns Pankararu acabaram por ter direito a lotes nas agrovilas, mesmo sem abandonar a terra da família na aldeia.

Contudo, a maior modificação em relação aos danos causados pela construção da UHE Luis Gonzaga, esta sim extensiva a todo povo Pankararu, foi a inundação de seus territórios tradicionais, que acarretou em perdas socioculturais imensuráveis. Concebidas enquanto espaços de morada e “produção” de *Encantados*, as corredeiras de Itaparica estão imbricadas na origem mítica dos Pankararu, segundo Silva (2003 [1975]).

As agrovilas são as propriedades planejadas para o reassentamento das famílias removidas do território submerso pelo lago da UHE de Itaparica, como já mencionamos no início deste capítulo. As agrovilas, enquanto modelo de reassentamento da CHESF, consistiam na reterritorialização dos trabalhadores rurais em lotes, onde era previsto um espaço para a moradia e produção agrícola irrigada. Neste projeto, os reassentados receberiam um lote irrigado, uma casa e uma Verba de Manutenção Temporária (VMT)³⁵

34 O autor, assim como Scott (2009), ainda, ressalta que não só os proprietários de terras inundadas foram assentados, mas também, os trabalhadores rurais³⁴ (meeiros, posseiros, diaristas, arrendatários etc.).

35 Em 1986 foi promovido um acordo com o Polo Sindical de Itaparica o valor de dois salários mínimos e meio e a previsão de conclusão da obra seria o ano de 1988. No entanto, em 2005 o valor pago aos reassentados correspondia a 1,3 salários mínimos (424 reais).

até o lote ter condições de comercializar a primeira colheita (TCU, 2006). Aqueles que não optassem pela reterritorialização nas agrovilas, decisão que dependia da opção das famílias, teriam o direito de receber uma indenização, o terreno e o material para construção de suas casas.

É patente que um dos principais agentes nesse processo do reassentamento foi o Banco Mundial (SCOTT, 2009). Grande financiador do projeto hidrelétrico de Itaparica, esse órgão tinha exigências muito precisas quanto ao desalojamento de populações. Dentre tais exigências, a principal diretriz do Banco Mundial no reassentamento de Itaparica foi demonstrar maior responsabilidade com os removidos, principalmente, por conta das críticas relacionadas aos impactos sociais decorrentes da construção da UHE Sobradinho (SCOTT, 1999). Dessa forma, houve uma intensa negociação do Polo Sindical de Itaparica diretamente com o Banco Mundial acerca dos processos indenizatórios para pequenos proprietários, com base na ressalva de que estes lotes fossem irrigados³⁶ e que, por conseguinte, garantissem aos trabalhadores capacidade de produção. A maior parte dos projetos das agrovilas, no entanto, como abordado por Scott (2009), não recebeu irrigação ou a recebeu muito tarde, o que propiciou um alto índice de criminalidade, alcoolismo, conflitos vicinais e tráfico de drogas. Neste cenário, muitos realocados demoraram décadas para receber seus lotes e outros tantos, ainda, seguem sem recebê-los, sendo a VMT a única forma de indenização oferecida.

Os problemas na realocação dessas populações foram numerosos. Em primeiro lugar, a demora em alocar as pessoas em seus lotes, muitas vezes de anos, fez com que os números e valores das indenizações inicialmente acordados entre as instituições e as populações removidas mudassem completamente. Visto que, com o íterim de tempo, as

36 Uma das prerrogativas desses projetos era a segurança produtiva dos reassentados e, por isso a necessidade de planejamento de irrigação aos assentamentos.

famílias se reestruturaram, casais se separaram, os filhos casavam, os netos nasciam e os herdeiros não estavam nos dados da instituição, o que causou uma série de conflitos (Scott, 2009; Arruti, 1996). Do mesmo modo, alguns outros conflitos começaram a emergir no interior das comunidades reassentadas, especialmente entre vizinhos; isso porque os projetos de reassentamento previam que os lotes fossem distribuídos em linhas retas, um ao lado do outro, obrigando pessoas desconhecidas a conviverem na mesma vizinhança.

A esta altura é interessante nos lembrarmos de uma obra clássica da antropologia, “Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande”, que retrata uma operação de realocação realizada em um contexto similar ao descrito acima, embora, muitas vezes, preterido na leitura do clássico, pois as indicações estão dispersas na introdução e em suas notas de rodapé. Quando E.E.Evans-Pritchard chega aos Azande (2005), existe um “surto” de bruxaria, pois o povo, que antes viviam com relativa distância entre suas propriedades, com um o primeiro reassentamento causado pela por conta das epidemias de moscas Tsé-Tsé, passaram a morar em residências erguidas lado a lado ao longo de uma estrada. Com isso, as relações entre os vizinhos começaram a apresentar maiores graus de animosidade, o que desencadeou acusações de bruxaria, cada vez mais frequentes entre eles. Esta primeira desterritorialização ocorreu na década de 1920, mas, eis que, duas décadas depois, projetos de desenvolvimento econômico fazem os mesmo moradores retornarem ao Sudão Meridional por conta da chamada Operação Zande, que tinha como meta o cultivo de algodão, com o interesse de incluir povos africanos na economia mundial. No entanto, padrão do reassentamento anterior, havia se modificado completamente. Ao contrário do esperado pelo governo colonial, os Azande não gostaram de retornar ao antigo padrão de residência, queixando-se principalmente de morar longe de seus parentes, de quem acostumaram-se a ser vizinhos (EVANS-PRITCHARD, 2005).

Quanto às questões relacionadas à importância da irrigação nos reassentamentos, algumas colocações são prioritárias para entendermos as dinâmicas as quais os moradores estão sujeitos.

Os perímetros irrigados são ações desenvolvidas por meio das empresas estatais ligadas à gestão dos *empreendimentos* no São Francisco e foram elaborados nos planos da instalação de projetos hidrelétricos da década de 1960. Sendo a implantação destes formulada como um arranjo voltado ao desenvolvimento socioeconômico das regiões próximas aos projetos desenvolvidos ao longo da bacia do São Francisco, que atualmente possui trinta e quatro perímetros irrigados em funcionamento em Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe e, ainda, outros nove em fase de estudo e implementação. Os primeiros perímetros irrigados foram construídos na década de 1980, mas a maioria deles finalizada já na década de 1990. Desde então, a principal atividade desenvolvida é a agricultura familiar em substituição da atividade agrícolas praticadas antes dos reassentamentos, principalmente, a agricultura de “vazante”³⁷ em um sistema de comercialização de trocas desenvolvida por agricultores que, em sua maioria, não possuíam título de propriedade da terra.

Especificamente no caso dos perímetros irrigados relacionados à construção da UHE Luiz Gonzaga (Itaparica), começaram a ser implantados no fim de 1990³⁸ e passaram a ser geridos pela Codevasf e CHESF, compondo um total de dez perímetros irrigados entre Pernambuco e Bahia. Em 2014, os convênios com essas instituições administradoras expiraram, e as áreas irrigadas da porção pernambucana (Petrolândia,

37 A agricultura de vazante é uma técnica de cultivo tradicional realizada às margens de açudes, barragens, lagoas e leitos de rio que são cobertas pelas águas no período chuvoso e descobertas durante a seca. O preparo do solo consiste na limpeza da parcela que havia sido coberta pela água, nas curvas formadas pelo antigo nível da água, e na abertura de covas para o plantio.

38 Convênio CV-I-92.0.0153.00, de parceria entre CHESF e Codevasf no ano de 1990.

Floresta e Itacuruba) passaram a ser administradas especificamente pela Codevasf. Nesta transição administrativa, como a CHESF desempenhava importante papel na manutenção de custeios, durante meu trabalho de campo existiu uma crise em relação aos perímetros irrigados do Sistema Itaparica, pois a Codevasf atrasou em seis meses o pagamento das contas de energia elétrica com a Celpe³⁹, ocasionando cortes de energia e, conseqüentemente, do bombeamento de água para os lotes irrigados em questão. Com isso, somente após um mês de negociações junto ao Ministro da Integração Nacional à época, Gilberto Occhi e o senador Humberto Costa, as dívidas foram quitadas e a energia reestabelecida. Persistem ainda alguns grupos em protestos contra a falta de assistência técnica e apoio à produção, dentro de uma situação de risco da perda dos convênios e instabilidade dos acordos. As empresas administradoras alegam que previam a auto-sustentabilidade do sistema e, assim, as últimas modificações administrativas são justificadas pelo interesse em construir a emancipação e autogestão de tais sistemas.

A experiência das agrovilas e perímetros irrigados não é homogênea. É simplista colocá-las em termos como positiva ou negativa. Existiram mudanças profundas no modo de habitar e produzir no sertão de Itaparica. Existem pessoas que até hoje não receberam seu lote de terra, assim como existem perímetros bem-sucedidos. No entanto, podemos dizer que o reassentamento dos trabalhadores rurais em Itaparica, assim como dos povos indígenas implicados, os coloca numa economia totalmente monetarizada, seja por meio da periodicidade da VMT, seja pelo tipo de produção que lhes era imposto. No sistema Itaparica, os principais cultivos são os de banana e côco verde, que juntos somam mais de 50% da área cultivada, mas também de goiaba, mamão, manga, amendoim e cultivos menos expressivos ou ocasionais. A Codevasf (dados de 2010) contabiliza a geração de

39 Companhia Energética de Pernambuco.

3.300 postos de trabalho diretos e 5.000 empregados indiretos pela produção do perímetro. De forma mais ampla, a relação dessas comunidades reassentadas com a produção, o dinheiro e o território foram inteiramente modificados e a cada caso a resposta ao ajuste foi diferente. Mas em relação às experiências das comunidades tradicionais, a apreciação deste modelo não é positiva. A exemplo disso, Dipeta Tuxá fez referência mais de uma vez às agrovilas como “os campos de concentração da CHESF”, porque apesar de ser um projeto de reassentamentos que também prevê algum tipo de atividade produtiva, não realizou ações primordiais para condições básicas e até sanitárias para a comunidade, como esgotamento sanitário, área de lazer, casas de farinha, galpões de armazenamento, abastecimento de água e estradas.

O último setor que estava mobilizado na cena de ocupação do canal leste da Transposição é o de piscicultores. A piscicultura é uma atividade produtiva de grande representatividade no sertão de Itaparica. Começou com o “programa de aquicultura e recursos pesqueiros da Codevasf”, ainda, na década de 80 como ação compensatória pela construção de barragens em Minas Gerais e Bahia. As barragens provocaram grande modificação da ictiofauna ⁴⁰no Rio São Francisco, principalmente, por não permitirem a migração reprodutiva dos peixes, prejudicando imensamente atividade pesqueira. Essa ação da Codevasf buscou implantar estações de piscicultura para repovoamento de peixes de importância ecológica e econômica na região, para a produção de alevinos que são fornecidos aos produtores como forma de mitigação dos impactos sofridos pelos profissionais da pesca no Rio. A produção de Tilápia na região começou em 2005 e, segundo relatório da Embrapa (BARROSO; ANDRÉS, 2006), o lago de Itaparica já é responsável pela quinta maior produção de Tilápia do Brasil.

40 O conjunto de espécies de peixes que existem em um ambiente ecológico.

Entre os anos de 2010 e 2011, duas grandes empresas multinacionais, Pescanova e Netuno, implantaram em Petrolândia projetos de produção e comercialização do peixe. A prática pesqueira também representa uma possibilidade de emprego e renda para os pequenos produtores do sertão de Itaparica, especialmente a partir de duas organizações de piscicultura familiar: a Associação de Jovens Piscicultores de Jatobá e a Associação São Sebastião do Sítio Umburana⁴¹.

Apesar de atualmente ocuparem diferentes territórios, estes grupos ainda mantêm fortes laços da experiência do reassentamento e a atuação política comum, resultantes da construção do lago da UHE Luiz Gonzaga. É evidente que o processo de remoção dos seus territórios é fator determinante na atualização desses laços, mesmo depois de quase três décadas do reassentamento; ao afastar esses grupos de seus territórios, promover a submersão de suas terras e, na maioria dos casos, privá-los do direito ao rio, a obra de Itaparica impactou a totalidade da vida social, econômica e cultural das famílias reassentadas. Mas o que explica a atuação política destes povos junto ao projeto de Transposição do São Francisco, mesmo que não sejam apontados como diretamente afetados pela obra?

Se seguirmos os apontamentos dados por meus interlocutores de pesquisa, podemos sugerir que esta atuação política das populações reassentadas junto ao projeto atual da Transposição do São Francisco seria uma visão que não evidencia rupturas entre a construção da UHE Luiz Gonzaga e a Transposição do rio São Francisco. Somado a isso, está a orientada pela necessidade prática da água para produção e os riscos aos modos de vida com a iminência de um outro *empreendimento*. Sendo assim, mesmo que

41 A Associação São Sebastião do Sítio Umburana é exclusivamente formada por piscicultoras mulheres. Financiada pelo ProRural (Governo do Estado de Pernambuco) e Banco Mundial, o projeto é pioneiro na região.

esta nova obra não lhes imponha uma nova desterritorialização, ao colocar em risco o volume de água do Rio São Francisco, sua qualidade e a segurança do uso múltiplo (ou comum), a Transposição do São Francisco também lhes exige a continuidade de atuação política, que há três décadas define (ou media) a relação desses grupos com o Rio São Francisco.

No artigo “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, Oliveira (1998) dedica uma análise para explicitar porque os indígenas do Nordeste não foram objeto da atenção da etnologia brasileira, constituindo-se como uma etnologia menor. Segundo o autor, além do objeto assinalado fugir da voga da antropologia no Brasil, coloca aos etnólogos paradoxos que muitas vezes parecem inescapáveis, como, por exemplo, o de como abordar populações tradicionais, que reivindicam culturas ancestrais, mas que tem o surgimento recente. Para Oliveira, se a distintividade cultural radical fosse uma regra para os trabalhos etnológicos, por aparentar distanciamento e objetividade necessários ao pesquisador, os índios do Nordeste ficariam realmente fora do escopo de qualquer análise, uma vez que, nesta região os indígenas misturaram-se aos sertanejos pobres que também não tinham posse de terra e não apresentam grande contrastividade cultural. Esta situação correspondeu a um grande problema para a ação indigenista recuperar estes territórios tradicionais. Todavia, a terra e até mesmo a questão fundiária são de grande importância, na visão do autor, para entendermos essa integração dos indígenas a outras camadas pobres da população, tendo em vista que os territórios indígenas foram tomados desde a colonização no Nordeste.

Oliveira (1998) nos mostra que é a partir dos atos de natureza política, relacionados às demandas por assistência e terra, que os atuais povos indígenas do Nordeste aparecem como um objeto antropológico singular. Para ele, é neste contexto que vemos surgir

processos de etnogênese, nos quais há emergência de novas identidades e também a reinvenção de etnias já conhecidas. Deste modo, o autor aponta que processo de territorialização é fundamental aos povos tradicionais nordestinos, não só pelo fato das comunidades tradicionais ligarem suas memórias ancestrais aos territórios específicos que lhes foram expropriados, mas também, pelo desenvolvimento de novas formas de engajamento para com tais território e novas formas de se relacionar com o passado, assim como, pela necessidade de reelaboração de suas culturas.

Para o autor o conceito de territorialização, utilizado por Henry Maine (1861) dentro de um quadro evolucionista, hoje deve ser usado para se referir a processos de reorganização social, que identifica uma identidade étnica diferenciadora, constitui mecanismos políticos, redefine o controle sobre a natureza e reelabora uma cultura e a relação de povo com seus ancestrais. Retomando Barth, Bourdieu e Revel, Oliveira (1998) afirma que a territorialização consiste em uma forma de gestão estatal de uma população etnicamente diferenciada, que busca delimitar um território fixo para essas populações, delimitar e demarcar as fronteiras desses territórios, sendo esta a maneira de gerir a questão política indigenista brasileira. Ele emprega o conceito de territorialização de maneira análoga ao de “situação colonial” para delimitar um processo político-administrativo de fixação de um grupo em um território, assegurando que este grupo possa se compor enquanto uma coletividade organizada, podendo mesmo reconstituir suas formas culturais, organizacionais e identitárias. Assim, o autor defende que o processo de territorialização não deve ser compreendido enquanto um processo de mão única, sendo que a coletividade “índios do nordeste” é representante dessas formas de ação das populações na forma de construção de uma identidade étnica individualizada.

Outro autor que emprega o termo territorialização em uma mesma direção é Alfredo Wagner Berno de Almeida (Almeida, 2008), em seu trabalho “Terras de

quilombos, terras indígenas, ‘babaçuais livres’, ‘castanhais do povo’, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas”, ampliando o uso do conceito para as comunidades tradicionais que expressam identidade por meio de territórios de pertencimento. Nesta perspectiva, a territorialização ocorre a partir dos processos de mobilização identitária das comunidades tradicionais frente ao Estado, a fim de garantir acesso efetivo destas às políticas de livre gestão de recursos territoriais em diferentes locais e tempos. Segundo o autor, neste processo de mobilização as comunidades se transformam e passam a vivenciar uma existência coletiva, constituindo a própria categoria política de “comunidade tradicional” (ALMEIDA, 2008, p. 118), tentando romper com a visão essencialista do “tradicional”, buscando uma territorialidade específica por meio de lutas e processos de reivindicação, em um contínuo processo de embate pela garantia de sua territorialidade frente às forças antagonistas. Assim, assevera Almeida, os grupos que utilizam recursos naturais sob o uso comum redesenham a organização social brasileira, numa rede de relações complexas, com novas formas de organização e de autodefinição, identidades que oriundas da relação destes grupos para com os territórios reivindicados, como no caso dos “sem terra” e, também, dos “índios do nordeste” (*Ibidem*). Outro ponto ressaltado é a importância dos movimentos sociais (*Ibidem*) para o reconhecimento das “terras tradicionalmente ocupadas”, garantindo que agentes que por muito tempo foram considerados “residuais” possam se mobilizar pelo reconhecimento legal de suas territorialidades, por diferenciados modos de territorialização.

Opto nesta análise pelo uso dos conceitos de “desterritorialização” e “reterritorialização” como utilizados por Deleuze e Guattari em diversas obras, mas especialmente pelas definições traçadas na obra “Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia” (1997). Longe dos exemplos aplicáveis ao contexto social brasileiro, como nos demais

autores até aqui mobilizados para a discussão sobre territorialização, Deleuze e Guattari (1997) mobilizam uma série de exemplos para falar de processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização para discutir o Estado, a política e o campo social de uma perspectiva filosófica. Perpassando diversos exemplos, seja de modelos da Botânica, no platô “Rizoma”, ou nas definições da figura do nômade e sua ameaça ao aparelho de Estado, no platô “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, os autores vão construindo, de maneira múltipla e não limitada, algumas características acerca dos conceitos binários de desterritorialização-territorialização. Apesar de um vocabulário muito comprometido com neologismos conceituais que os autores criam para explicar o seu modelo, esse conceito de desterritorialização é sempre associado a seu par reterritorialização, pois para os autores não existem processos de desterritorialização que não implique em uma nova reterritorialização. Neste sentido, o Estado se define por um princípio territorial, mas que precisa ser entendido como se fosse uma primeira operação de desterritorialização, isto ocorre porque a propriedade é iniciada em um processo de desterritorialização da terra, que é reterritorializada em uma nova forma de concepção do espaço que reordena a terra a partir de medidas métricas, uma nova territorialidade e um sistema fiscal.

No platô “Conclusão: Regras concretas e máquinas abstratas”, Deleuze e Guattari (1997), apresentam uma definição mais genérica e individualizada de seu conceito de “desterritorialização”, segundo o qual o conceito se trata de uma função (entendida enquanto grandeza, índices e variações, como em sua concepção na Física), quase sempre negativa, através da qual se dá um movimento de abandono de um território, que o movimento de reterritorialização vem a compensar. Essa reterritorialização, no entanto, não pode ser definida enquanto uniforme: sua validação enquanto positiva ou negativa

depende dos tipos de relação que essa nova terra permite, pois há casos onde essa terra tende ao mortuário ou suicida e casos onde ela permite produção e criação.

O que me parece mais interessante nessa concepção de desterritorialização e reterritorialização é que tais processos não se referem somente a uma relação prática com terra, enquanto mercadoria. Não há delimitação do território como sujeito ou objeto, pois o território, para Deleuze e Guattari (1997), assim como os processos de desterritorialização e reterritorialização, são passíveis de existirem, tanto enquanto espaço vivido como quanto processo de subjetivação, ou seja, como um modo de operacionalizar projetos, desejos, representações, comportamentos, dimensões estética e culturais. É nessa chave que os conceitos interessam a esta análise, na medida em que vão de encontro à formulação do conceito de território, tal qual é utilizado nas pesquisas de Antropologia Rural, mas também é mister para entender nosso caso etnográfico. É através desta concepção de território que podemos entender como a água do rio São Francisco constitui este território, de onde as comunidades que se mobilizam foram desterritorializadas e tentam a todo custo evitarem uma nova desterritorialização, pois já estão cientes das implicações práticas e subjetivas dos processos de reterritorialização. Partindo destes pressupostos é que buscamos analisar o indissociável elo entre território e luta política das populações afetadas pela Transposição do São Francisco, que tem como valor fundamental a manutenção das relações das suas comunidades com a água. Não só pelo direito de utilização desse recurso natural para fins de produção e reprodução, mas, de igual modo, pelas dimensões da água enquanto componente de um território de subjetividade, equacionado de maneira singular por cada grupo afetado pelas transformações na bacia do São Francisco.

1.3 - O POLO SINDICAL DO SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO

O Polo Sindical do Submédio São Francisco foi constituído durante a ditadura, na década de 1970⁴², e atua desde então na *luta* direcionada aos direitos dos trabalhadores rurais que tiveram suas terras submergidas pela construção do lago da UHE de Itaparica. Segundo Macedo (2007), desde o momento inicial da criação da barragem, o Polo Sindical coloca-se como o intermediador entre CHESF e *reassentados*. O lema “terra por terra na margem do lago” denotava a principal demanda da *luta*, que levou a constituição do Polo Sindical, a partir do que antes eram de mobilizações dispersas.

Ribeiro (2008) argumenta que o Polo Sindical adveio por um movimento de “baixo para cima”, realizado pela CONTAG, que àquela época se dedicava à luta dos trabalhadores canavieiros e incluiu em sua ação, também, a luta dos reassentados pela UHE de Itaparica. A autora propõe que esse foi movimento que levou a luta sindical nacional à “identidade política de *atingidos*”. Para ela foi esse processo fez com os sertanejos passassem a se identificar enquanto *trabalhadores rurais* no plano nacional, mobilizado pela CONTAG, e se reconhecessem, no plano local, enquanto um grupo *atingido pela barragem*.

A *luta* dos reassentados, no entanto, também, constitui-se pela atuação da Igreja Católica, através do trabalho eclesial dentro da própria luta sindical, como aponta Araújo (1999). Segundo Ribeiro (2008), a Igreja teve uma influência crucial no que a autora chama de um “trabalho de base (...) de atuação lenta e persuasiva, numa militância miúda junto às comunidades pobres” (2008, p. 55), que culminou em uma articulação da *luta* contra a Barragem de Itaparica. A atuação conjunta entre Igreja e sindicato se dava,

42 Arruti (1999) pontua que a criação do Polo Sindical do Submédio São Francisco se forma de fato no ano de 1979, por meio da articulação de vários sindicatos mobilizados por meio de um encontro de agricultores em Petrolândia. Segundo o autor, já em 1976 começam as remoções dessas populações para o início das obras.

segundo a autora, pela precariedade das condições da Igreja na região e pela oportunidade da ação por meio de um instrumento legal, que era como se caracterizava o sindicato naquele momento, mesmo que desmobilizado no plano local. Segundo Araújo (1999), em 1977 ocorre uma aproximação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), principalmente através das regionais Nordeste II e III da Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB). Essa estratégia conjunta entre eclesiásticos e movimento sindical é constitutiva da *luta* dos trabalhadores rurais no Sertão de Itaparica, não sendo raro líderes religiosos agindo junto às lideranças sindicais ou mesmo ocupando espaço enquanto assessores sindicais⁴³.

É importante ressaltar que o processo de reassentamento oriundo da construção da barragem de Itaparica não estava previsto nas ações indenizatórias formuladas pela CHESF voltadas aos trabalhadores rurais desterritorializados. Num primeiro momento, como afirma Macedo (2007), as indenizações estavam previstas para serem pagas em dinheiro, sendo a CHESF responsável pela indenização de bens, sem nenhum compromisso com o destino dos removidos. Segundo Macedo (2007) e Ribeiro (2008), tais projetos de reassentamento só foram possíveis mediante intensa *luta* do movimento sindical, tendo como principal motivação a repercussão negativa da barragem de Sobradinho, considerada extremamente prejudicial aos atingidos.

As principais ações do Polo Sindical, presentes em Scott (2008), concentravam-se em ocupações nos locais das obras e ações para dar visibilidade e denunciar a violação dos direitos humanos. Para o autor, toda a movimentação social se concentrou na demanda de condições de produção, infraestrutura básica de moradia e justas

43 É o caso de Josefa Alves Lopes de Barros, conhecida por Irmã Josefina, retratada pelos trabalhos de Arruti (1999) e Ribeiro (2008), que ainda aborda os casos de profissionais que adentram o movimento sindical por via da Igreja e mantém assim a relação entre eclesiásticos e sindicatos.

indenizações, pois não estava na pauta desse movimento interromper a obra, que seguia a pleno vapor, mesmo durante a mobilização. Para tanto, o Polo Sindical e a mobilização dos *atingidos* precisaram estabelecer importantes parcerias com Igreja Católica, movimento sindical, partidos políticos e ONGs, a fim de firmarem e garantirem suas negociações com a CHESF. Assim, eles obtiveram um acordo para o reassentamento dos trabalhadores rurais elaborado pela CHESF em 1984, chamado de “Diretrizes básicas para o reassentamento”, que estabelecia um substrato dos direitos negociados para a construção dos processos de reterritorialização.

O processo de reconhecimento dos direitos correu lentamente e frente à sucessivas dificuldades de negociação. Em um dos atos mais lembrados, os trabalhadores rurais ocuparam o canteiro de obras da UHE de Itaparica por seis dias com uma mobilização organizada pelo Polo Sindical, que contou com grande cobertura jornalística. Segundo Scott (2008), os camponeses e trabalhadores instalaram-se à sombra de uma enorme parede de contenção que estava sendo construída e jogaram pedras em direção a esta parede, numa ação simbólica da indignação que sentiam. Esta ocupação só teve fim quando foi assegurado um compromisso efetivo da CHESF para com os acordos firmados sobre o reassentamento dos trabalhadores rurais que, dentre outras coisas, fornecesse terras irrigadas para garantir sua capacidade de produção. Conhecido como o “Acordo de 1986”, o documento elaborado naquela ocasião legitima o Polo Sindical como mediador das negociações posteriores e fiscalizador das ações compensatórias destinadas aos *atingidos*. No entanto, os trabalhadores só começam a ser reassentados em 1987 e o Polo Sindical se torna “(...) um novo eixo organizativo do poder do Submédio São Francisco” (SCOTT, 2008, p. 58).

O sertão de Itaparica compõe a região inscrita como “polígono da maconha”, onde se concentra grande produção da *cannabis sativa* no Brasil, ainda que de maneira

dispersa. A *cannabis* não é uma planta da caatinga e necessita de bastante água para seu desenvolvimento, por isso a proximidade com o rio é salutar para o desenvolvimento do plantio. Deste modo, a região do médio e submédio São Francisco configurou-se, ao longo de quase três décadas, como um território favorável ao cultivo da maconha por apresentar um clima propício ao plantio, uma geografia composta por dezenas de ilhas dispersas e ainda as baixas condições de trabalho e produção rural, principalmente da *juventude*. Não obstante, o cultivo da erva na região é ainda mais prática pra geração de renda, uma vez que, dispensa o uso de agrotóxicos por se tratar de uma planta resistente a pragas, é um investimento de retorno rápido por possuir um ciclo de vida curto (aproximadamente 3 meses) e ainda a colheita pode ser armazenada por até 8 meses o que permite um intervalo para negociar um preço de mercado mais atrativo, segundo Fraga (2015).

De difícil rastreamento, este território disperso de cultivo ilícito da maconha não é somente constituído pelas ilhas do São Francisco e se estende a várias cidades do sertão pernambucano⁴⁴, sendo a região, alvo de constantes investigações policiais desde a década de 1980 com intuito de localizar e destruir as lavouras da erva. No entanto, essa produção não cessa, pois nesses casos o produtor é preso, mas o financiador⁴⁵ encontra sem dificuldade outros agricultores dispostos a entrarem neste tipo de relação de trabalho. Estes agricultores são atraídos pela possibilidade de comercialização de um produto de maior valor comercial e pela substituição dos riscos das lavouras tradicionais, sujeitas ao

44 Os municípios de Cabrobó, Floresta, Belém do São Francisco, Salgueiro, Orocó, Santa Maria da Boa Vista e Petrolina no sertão Pernambucano, mas também os Glória, Paulo Afonso, Curaçá e Juazeiro no Norte da Bahia.

45 Segundo o autor (FRAGA, 2006, p.104), estes financiadores raramente são estrangeiros, sendo a maioria dos investidores membros de grupos familiares locais já envolvidos em um panorama de conflitos históricos, como foi demonstrado pela CPI do Narcotráfico, em 1999.

às intempéries do clima e a falta de mercado. Corroborando com isso, Fraga⁴⁶ (2006) afirma que a Região do médio e submédio São Francisco é a maior produtora de *cannabis sativa* cultivada e consumida em território nacional e que seu consumo é regionalizado (somente 40% da maconha consumida no Brasil é produzida no país), principalmente, pela dificuldade de escoamento para as regiões Sul e Sudeste, onde grande parte da maconha consumida é proveniente do Paraguai.

O cultivo de *cannabis* se colocou como um grande dilema aos dirigentes do Polo Sindical do Submédio São Francisco (PSSSF). Ribeiro (2008) retrata a relação do Polo Sindical do Submédio São Francisco com a agricultura comercial da maconha, através de um recorte de pesquisa que busca abordar a forma como o sindicato se auto representa e elabora sua história. No entanto esta prática, segundo pesquisa de Ribeiro (2008), passa a ser percebida pelo movimento sindical como constituinte do “novo” território, ou seja, das terras conquistadas a partir da *luta* pelo reassentamento de Itaparica. Contrário a esta orientação para com o novo território, o PSSSF elaborou ações para trabalhar a questão do cultivo da maconha, inicialmente construídas a partir de uma retórica de denúncia de Fulgêncio Manoel da Silva, uma das lideranças do Polo. Mas, é a partir do momento que esta liderança é assassinada⁴⁷, por conta do tráfico na região, um outro tipo de agenda é estabelecido, sendo o debate do cultivo ilícito tomado enquanto pauta; a Igreja é um ator importante neste momento, preconizando um processo educativo, de “conscientização a longo prazo” (RIBEIRO, 2008, p. 126). Nesta perspectiva, a autora ressalta a importância

46 Sociólogo da UFJF que desenvolve pesquisa sobre a temática há mais de 10 anos

47 Em 1997 Fulgêncio Manoel dos Santos foi executado depois de fazer denúncias sobre a forma quase forçosa em que os traficantes ameaçavam e convenciam os trabalhadores rurais a envolver-se com a atividade ilícita, principalmente dentro das agrovilas.

da assessoria da Koinonia⁴⁸, que depois de 1999 começa a desenvolver uma linha de atuação que elaborava, também através de um enfoque socioeducativo, uma interpretação do cultivo da maconha como forma de precarização do trabalho, que não permite o acesso aos direitos trabalhistas e nem mesmo permite uma atuação política dos trabalhadores rurais.

Em 1987, a Codevasf começou a implantar um modelo voltado para a fruticultura como modelo empresarial e, ao mesmo tempo, colocou em marcha os modelos de reassentamentos baseados na agricultura familiar. No intervalo das duas formas, e muitas vezes aproveitando-se do fracasso dos projetos de irrigação destinados aos reassentados, o aumento do plantio da maconha ao longo dos anos 90 leva a região à condição de “polígono da maconha” (RIBEIRO, 2008, p.90). Desta forma a plantação da erva coexiste com outros dois tipos de agricultura na Região do submédio São Francisco: a agroindústria exportadora, principalmente de frutas, e a agricultura familiar. Quanto às formas de recrutamento da mão de obra, os procedimentos não são muito diferentes no cultivo ilícito do que o é nas outras formas de agricultura. O plantio da maconha, segundo Fraga (2015), pode surgir na região pela reunião de um grupo de agricultores que dividem os investimentos e lucros, ou de um contrato assalariado no qual, ao fim do ciclo, o agricultor recebe um pagamento pelas “diárias”, ou até mesmo pelo sistema de meeiro – que, como já comentado, era praticado desde antes dos reassentamentos -, em que os agricultores recebem as sementes e são responsáveis pela plantação, dividindo o lucro entre as partes.

48 A organização não governamental Koinonia Presença Ecumênica e Serviço atua na assessoria política, filosófica e financeira ao Polo Sindical do Submédio São Francisco, buscando financiamento, ações e projetos principalmente voltados à juventude. A partir de sua reestruturação em 1995

Um ponto para se ressaltar no trabalho de Ribeiro (2008) é como se dá a relação entre movimento sindical e Estado no que se refere a questão da maconha. Segundo a autora, os interlocutores da pesquisa realizada por ela reiteraram que a visão e ação da polícia não mudou em relação aos trabalhadores rurais, e que a relação segue numa extensão ou continuidade do modo como eram tratados durante as mobilizações dos atingidos pela construção das barragens: através da discriminação⁴⁹ e repressão. Ou seja, o Estado, ao encontrar as mobilizações dos agricultores, meeiros e demais trabalhadores rurais, que não tinham capacidade de produzir em suas terras, repreendia-os sem demonstrar qualquer tipo de solidariedade ou empatia com a questão social que os levava à nulidade de suas capacidades produtivas em regiões sem irrigação, tratamento idêntico ao que ocorre frente aos plantios de maconha na localidade. Dentro do seu escopo de pesquisa, Ribeiro (2008) coloca que o Estado se mostra, desde antes dos reassentamentos até a atualidade, como adversário constante aos interesses dos produtores locais. Com isso, “a luta sindical se estabelece contra o projeto desenvolvimentista promovido pelo Estado, que é de âmbito nacional e que se dá através da construção de mega hidrelétricas” (RIBEIRO, 2008, p.128), constituindo seu campo de ação a partir de uma retórica que coloca o sindicato sempre em oposição ao mesmo inimigo, o Estado. Assim, seja pela marca produzida aos milhares de trabalhadores rurais removidos à força de suas terras ou pelas dificuldades encontradas nos processos de reassentamento, o inimigo da ação sindical se torna muito maior do que a empresa estatal responsável pela barragem, e, como nos afirma Ribeiro (2008), o Estado se coloca como uma instância que representa

49 Segundo a autora, as lideranças sindicais elaboram um discurso que liga a proliferação da maconha na região aos processos de reassentamento forçado e desintegração das atividades produtivas dos trabalhadores rurais. A imagem deste processo para os sertanejos, ao contrário, vigora a partir da questão social que é anterior a estes processos, que se liga a uma narrativa sobre os sertanejos despossuídos dados à marginalidade e a transgressão da lei. Segundo Fraga (2006, p.111), é interessante também perceber que para estes agricultores a prática é entendida localmente enquanto um trabalho, atividade laboral na terra que não é associada à criminalidade, apesar terem o conhecimento que a atividade é caracterizada como ilícita.

instabilidade, insegurança e risco. Por conseguinte, o Estado é um elemento importante na composição do “Polígono da Maconha”, através de investimentos, ações, projetos e modificações no território e nas condições da vida dos habitantes da Região.

Além de todos os processos já abordados, ainda, é importante dedicar atenção à literatura que relaciona o aumento da produção da *cannabis* ao desdobramento do chamado “Escândalo da Mandioca”. Entre 1979 e 1980, na cidade de Floresta, um grupo formado por funcionários públicos, políticos e fazendeiros da região operaram uma fraude para obter recursos de um crédito agrícola do Banco do Brasil e também indenizações do Programa de Garantia da Atividade Pecúária (Proagro). Com cerca de 300 financiamentos concedidos de forma irregular, a fraude causou um prejuízo à União de mais de 26 milhões de reais⁵⁰, configurando-se como maior escândalo financeiro de Pernambuco.

A seca da época motivou o surgimento do investimento por parte do Estado, mas também se tornou um mecanismo de fraude contra ele que, de acordo com registro jornalístico⁵¹, ocorreu da seguinte forma: quase todos os contemplados pelo financiamento não plantaram e recorreriam ao programa federal Proagro alegando a perda da lavoura para a seca. Mas o que ninguém esperava aconteceu. Naquele ano choveu o suficiente para o êxito da colheita, e, somado a ausência da seca, começaram a circular rumores sobre grandes mansões com piscina construídas no meio do sertão e numa antiga briga entre duas famílias na cidade o silêncio sobre o esquema fraudulento da pequena cidade de Floresta foi rompido. Como desdobramentos destes eventos, as terras dos envolvidos foram confiscadas, passadas para União sem destino específico e todos os incentivos agrícolas governamentais para a Região foram interrompidos. O impacto do

50 Para se ter ideia da exorbitante quantia, seria preciso 33 anos de acúmulo da receita do município de Floresta para se chegar a soma concedida para o suposto plantio de mandioca. (Diário de Pernambuco, 2001).

51 Diário de Pernambuco, 2001, p.3.

escândalo na frágil estrutura agrícola local, segundo Ribeiro (2008) e Fraga (2006), tornou mais atrativas as propostas dos narcotraficantes, que ofereciam a possibilidade de um cultivo mais lucrativo do que a agricultura convencional e que não requeria qualquer tipo de burocracia para a liberação de financiamentos. Com o crescimento da nova atividade produtiva, um circuito de violência também foi instalado, culminando no assassinato do Procurador da República que apresentou a denúncia sobre o “Escândalo da mandioca”.

Assim, brigas de família, o cultivo da maconha e movimento sindical compõem um campo comum no que tange a agricultura familiar e os trabalhadores rurais no sertão de Itaparica. Este território se configurou como um espaço de violência, “território de pistolagem” ou “território da maconha”, como me advertiram alguns interlocutores de pesquisa. Essa caracterização do território foi muito presente durante meu trabalho de campo, pois, mesmo em meus deslocamentos entre um município e outro, dentro do campo de estudo, eram sempre objeto de apreensão dos meus amigos que me viam partir e, até, daqueles interlocutores que me esperavam chegar.

Durante meu trabalho de campo ocorreram mais de vinte casos de assassinatos entre as cidades que percorri, explicados a mim, como resultados da lógica das brigas de família, ou pelo envolvimento das vítimas com as atividades ligadas ao narcotráfico. Neste entremeio, somente um caso foi fruto de um latrocínio: a morte de uma professora por assaltantes na estrada que liga Floresta a Serra Talhada. Mediante esta onda de violência, um dia depois do assalto seguido de morte, enquanto eu fazia trabalho de campo no centro da cidade de Floresta, um senhor de 66 anos foi assassinado sentado em frente à sua casa com dezenas de tiros, em uma rua que eu havia fotografado horas antes.

Como me advertiu o amigo Álvaro Severo, que me acompanhou em alguns momentos em meus trânsitos, principalmente, nas viagens noturnas, a violência que se

inscreve na região mudou muito na última década. Novas formas de composição social, com base em uma nova forma de produção e circulação de riqueza compõe o que chamo do “território perigoso”, que se coloca entre alguns trajetos no sertão de Itaparica. Estes trajetos já são descritos como perigosos na pesquisa de campo de 1999 de Ana Maria Ribeiro sobre o Polo Sindical, sendo que no ano de 1998 as taxas de mortes⁵² por envolvimento no narcotráfico, em algumas cidades do sertão de Itaparica, como Floresta, ultrapassavam as taxas de homicídios em todo o estado do Rio de Janeiro. A assistente social Patrícia Noia, amiga muito presente durante a pesquisa, sempre me recomendava cautela, mas me dizia que ruim era a violência de São Paulo, “onde morre qualquer um” em contraposição à violência no sertão, que segundo ela, na maioria dos casos morre quem está envolvido em algum tipo de circulação ou atividade, entre o tráfico, a pistolagem e as brigas de família neste “território perigoso”.

Como vemos o cultivo da maconha e seu consumo local não é suficiente para justificar a violência em Itaparica, pois, mesmo que em menor escala, já em 1940, Donald Pierson em sua obra sobre “O Homem no Vale do São Francisco”, citou o uso da maconha num inventário sobre a alimentação e os hábitos alimentares dos sertanejos do vale do São Francisco, região por ele chamada de “Passagem Grande”⁵³. Consumida entre as “classes mais baixas”, a erva era conhecida na região como “fumo de Angola”, visto que, era associada a um hábito trazido pelos escravos. E chama atenção que, mesmo que naquela época o consumo de maconha já houvesse sido considerado ilegal pela legislação brasileira, a prática não era feita de maneira escondida. Ainda segundo os relatos trazidos

52 Estatística que se refere ao número absoluto de mortes por 100 mil habitantes.

53 Como estratégia metodológica adotada na obra, os nomes das cidades foram modificados. Pela minha interpretação dos dados das regiões enumeradas, a região de Itaparica se relaciona com as localidades chamadas “Ilha do Toré” e “Passagem Grande”. Procurarei abordar a obra com maior detalhe no capítulo 2.

por Pierson, o consumo da maconha era considerado uma “experiência social”, onde se consumia o fumo em roda, fazendo uma “louvação” à maconha, que era vista como um fumo que provocava “euforia, tagarelice, vontade de dançar, e, quase sempre, fome intensa” (PIERSON, 1941, p. 95-96).

A relação da maconha com a região é contada já em 1869, pelo explorador inglês Richard Francis Burton “Explorations of the highlands of the Brazil”, que ao navegar pelo Submédio São Francisco viu alguns pés de cânhamo e suscitou os potenciais usos da fibra da planta, que tinha uso industrial significativo naquela época. Semelhante ao sisal ou ao caroá (que tem grande incidência na caatinga), a fibra do cânhamo quando beneficiada dá origem à produção de tecido e papel. No entanto, o potencial comercial do cultivo da planta só se dá a partir da venda da maconha, com expressivo crescimento depois da década de 1980, inclusive, no nosso campo de pesquisa.

Atualmente, o Polo Sindical do Submédio São Francisco é composto pelos Sindicatos dos trabalhadores rurais de sete municípios de Pernambuco⁵⁴ e sete municípios da Bahia⁵⁵, além de atuar em conjunto em outros quatro municípios pernambucanos, junto a sindicatos rurais, associações e cooperativas⁵⁶. Coordenado pela Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG), o PSSSF é um modelo de articulação político administrativa para diferentes sindicatos, que não se atém a uma região e extrapola até mesmo as fronteiras estaduais desde sua constituição. Na atual gestão (2013-2017), o Polo vem atuando em dois projetos vinculados a Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA), através de programas de formação e convivência no

54 Orocó, Belém do São Francisco, Carnaubeira da Penha, Itacuruba, Petrolândia, Jatobá e Inajá.

55 Glória, Paulo Afonso, Rodelas, Chorrochó, Macururé, Abaré e Curaça.

56 Tacaratu, Floresta, Ibimirim e Manari.

Semiárido, chamados: um milhão de Cisternas Rurais (P1MC/ MDS) e programa uma terra e duas águas (P1+2/ Convênio Petrobrás).

Pude perceber durante meu trabalho de campo que existem ocasiões de negociações e decisões políticas onde as lideranças do PSSSF são chamadas a representarem os interesses daqueles que lhes são vinculados politicamente⁵⁷. No entanto, em outros casos, percebi que o contato direto com os problemas particulares de cada cidade é mediado pelos funcionários de cada sindicato rural municipal, que está, cotidianamente, em contato com os trabalhadores rurais, as entidades parceiras e problemas específicos de cada localidade.

Antes de prosseguirmos com a análise das estratégias de agrupamento, parcerias e formas de vínculos da ação política das comunidades tradicionais e indígenas do sertão de Itaparica frente a Transposição do São Francisco, faz-se necessário dedicar um espaço para a discussão de como em nosso caso de pesquisa a noção de território apresenta diversas dimensões, interligadas uma a outra pelo fio de uma história comum e sucessivos processos sociais inter-relacionados.

1.4 - AS DIMENSÕES DE UM TERRITÓRIO POLÍTICO

Território de empreendimentos, território de produção energética, território submerso, território de luta, território de reassentamento, território de pistolagem, território perigoso, território da maconha, território da seca, território de tráfico, território

⁵⁷ Durante meu trabalho de campo, em maio de 2015, representantes do Polo Sindical do Submédio São Francisco tiveram uma reunião em Brasília com o Ministério da Integração, Secretária Geral da Presidência da República, a CHESF e a Codevasf para resolver questões dos reassentados de Itaparica. Como já citado, houveram problemas de abastecimento de energia e água nos perímetros irrigados, entre outros, resultantes da troca de administração. A principal questão era exigir que independentemente da empresa que administraria a região, os acordos firmados com a CHESF continuassem a vigorar.

de violência. Quantas são as dimensões que compõem o território Itaparica? Não há primazia ou hierarquia entre estas dimensões, somente um jogo de justaposição contínua, no qual as circulações em cada um desses territórios fazem suas dimensões expandirem-se ou estreitarem-se. Estes territórios não são contínuos, substituíveis ou intercambiáveis e a articulações (ou vínculos) em cada um deles depende da relação particular dos agentes no espaço, suas movimentações e suas parcerias.

Neste ponto da discussão, faz-se necessária a retomada dos principais trabalhos que qualificam o conceito de “território”, amplamente mobilizado nesta análise. Para tanto, os trabalhos de Raffestin (1993) e Santos (2006) são importantes referências na geografia acerca dos usos e aplicações do conceito de “território”. Na obra “Por uma geografia do poder” (1993), Raffestin (1993) faz uma diferenciação entre território e espaço, em que se concebe o espaço enquanto uma realidade primeira e o território o produto das ações humanas onde se inscrevem relações de poder, redes e categorias. O território nesta concepção é análogo a um produto consumido, vivenciado e utilizado pelos agentes, espaço político por excelência; produção que se apoia no espaço, mas lhe ultrapassa, pois é um território experimentado. Para o autor, o território é produzido, seja pelo Estado ou atores sociais, como uma malha que se estende, apoiada em pelo menos três pontos: tem fronteiras e limites, sempre colocado a partir de uma perspectiva relacional. O autor ainda traça uma diferença fundamental entre o território e a territorialidade, na qual, territorialidade não pode ser entendida enquanto uma simples relação com o espaço, mas sim, como uma relação de produção, trocas e interação de diversos níveis, capaz até mesmo de nos impulsionar a ultrapassar o binarismo homem-meio. Para Santos (2006), em seu trabalho “A natureza do espaço”, o território é um suporte de redes que atuam segundo normas utilitárias individualistas, a partir de atores hegemônicos, mas que, também, leva em conta a totalidade de atores e ações sociais, conformando-se enquanto

uma arena de oposição entre mercado, de um lado, e a “geografia da produção” e a sociedade civil, de outro. O autor também entende o território enquanto produto de um contrato, que é limitado por fronteiras.

Na antropologia brasileira, principalmente a partir dos estudos rurais e das populações tradicionais, podemos recortar um debate acerca de território muito interessante para nossa análise, especialmente, no que diz respeito à relação entre território e água. O território, muitas vezes tratado pelos agentes do Estado estando atrelado à ideia de “propriedade”, recebe uma denotação muito mais ampla quando tratamos de populações tradicionais. Assim como já abordado em trabalhos como o de Godoi (1998, 1999), Sigaud (1992) e Woortmann (1995), a noção de território é, ao mesmo tempo, prática e simbólica, pois é articuladora do espaço onde se desenrola a vida social e a memória familiar de uma dada população. Dessa forma, o território não é passível de medidas compensatórias ou mitigatórias (termos clássicos dos estudos de contrapartida dos impactos ambientais), pois, ele não é transposto; ele é produtor, ao mesmo tempo, de gêneros alimentícios e de genealogias, alianças, amizade, compadrio.

No artigo “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”, Little (2002) inverte a concepção tradicional, indagando que, o território cria condições para o desenvolvimento da territorialidade e que é só a partir da territorialidade, compreendida enquanto produção coletiva para “ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico” (*Ibidem*, p.3), que se produz um território. Dessa forma, o território é compreendido enquanto produto histórico dos processos sociais, cabendo ao antropólogo o estudo dessas diversidades de territórios específicos de cada um desses grupo, assim como, de seus saberes ambientais e suas identidades, o que o autor denomina “cosmografia”. A cosmografia de um território, para Little (2002), trata-se dos regimes práticos e simbólicos que os grupos

mantêm com seus territórios, como regimes de propriedades, vínculos afetivos, memória coletiva, seu uso social e também suas estratégias de defesa. Com base na análise nas diferentes formações sociais dos territórios dentro Estado brasileiro, o autor defende que a territorialidade dentro de um Estado-Nação esconde outras práticas territoriais, como territórios sociais das populações tradicionais, que mantêm diversas formas de relação com o território, a exemplo dos regimes de propriedade comum ou, como no caso de ribeirinhos e pescadores do Amazonas, os “territórios marinhos” (*Ibidem*, p. 9). Lembrando o conceito de territorialização de João Pacheco de Oliveira, Paul Little sugere que uma certa conduta surge quando o território de um grupo está ameaçado e a defesa das terras do grupo torna-se um elemento central de unificação e de *luta*.

Nesta perspectiva, as contribuições de Lygia Sigaud (1992) problematizam o efeito que o avanço das águas sobre um território pode gerar, nas condições sociais de produção de populações diretamente implicadas pela construção das hidrelétricas. O principal ponto para a autora é destacar que os principais efeitos deste tipo de acontecimento não estão contidos em si mesmo, mas são mediados pelas relações que os grupos locais mantêm com o território. Desse modo, ela indica como a noção de “impacto” deixa a baixo relevo diferenças significativas entre os efeitos causados pela mesma opção tecnológica – a geração de energia hidroelétrica a partir do avanço das águas sobre territórios - em diferentes contextos. É importante notar que Sigaud (1988) recorrentemente utiliza o termo entre aspas, indicando a imprecisão deste termo, comumente utilizado como se um estímulo, a intervenção estatal, sempre gerasse a mesma reação, o “impacto”.

Distante desta perspectiva, a Sigaud (1998) aponta a particularidade dos efeitos no caso de Sobradinho, pois uma série de condições torna o caso mais dramático, do ponto de vista da relação da população local com o território: em primeiro lugar, grande parte

da produção camponesa não dependia da propriedade privada da terra, mas da apropriação diferenciada do leito do Rio São Francisco, nas regiões de “lameiros”, nas quais se aproveitava a grande fertilidade da terra causada pelo rio. Em segundo lugar, associada à agricultura de lameiros, estava a agricultura de chuvas, realizada em regiões mais altas, que não era atingida pelas cheias do rio, mas por elas beneficiada; em terceiro lugar, a pecuária era favorecida pelas margens do rio e praticada sem qualquer tipo de cercamento. E, por fim, havia ainda a pesca, realizada no rio, mas principalmente nas lagoas que se formavam próximas a ele, quando este vazava após as cheias. Toda a produção camponesa estava associada, deste modo, ao movimento do São Francisco, assim como a divisão espacial e temporal era também nele situado. Deste modo, ao analisar os efeitos de uma grande obra de infraestrutura, a autora ressalta a necessidade de jamais deixar de ter em conta as mediações geradas pelas relações de cada população com o seu, respectivo, território.

Inicialmente interessada em procurar discursos específicos sobre a Transposição do São Francisco, ao encontrar enunciados sobre as barragens, as hidrelétricas e um passado de sofrimento que impulsionou a *luta* dos movimentos sociais hoje existentes na região, meu primeiro impulso foi refletir se eu estava indo na direção contrária ao escopo de minha pesquisa. Mas ao modificar o olhar sobre o campo social implicado pelo projeto, pude perceber que essas referências diziam muito a respeito da Transposição e da ação política dos movimentos sociais. O que está em jogo neste processo é que apesar do Estado operar por uma lógica territorial na administração das populações, tal lógica não possui as dimensões da territorialidade compartilhada entre aqueles que utilizam as águas do rio São Francisco para suas atividades produtivas, história e vida social. É por esta territorialidade que o embate se faz, ela se faz força motriz da resistência. Mas quais são os mecanismos dessa resistência?

Um dos principais dispositivos de manifestação de grupos sociais contrários a grandes obras de desenvolvimento é ocupação dos canteiros de obras dos megaprojetos; e as ocupações dos canais e territórios destinados à construção da Transposição do São Francisco foram dispositivos de reivindicação bastante utilizados pelas comunidades tradicionais e povos indígenas impactados pela obra. Em 2007, por exemplo, ocorreu uma grande mobilização em Cabrobó e originou um acampamento de cerca de 1500 pessoas por mais de seis meses entre reintegrações de territórios e retomadas da ocupação. E, ao longo do tempo, as ocupações foram utilizadas como estratégias para as comunidades implicadas pelo projeto, reivindicarem medidas que iam desde o arquivamento do projeto de transposição, passando pela reforma agrária, maior acesso à água, até cobrança por projetos alternativos de convivência com o Semiárido.

Definitivamente o fenômeno das ocupações não é novo. Rosa (2010) discute como se deu a primeira ocupação do MST em Pernambuco, em 1989, a partir da chegada do grupo de dirigentes do movimento a Palmares, após meses em um trabalho de base junto à Igreja Católica, sindicatos rurais, associações de bairro e político, finalmente conseguiram apoio financeiro e político para realizar a primeira ocupação na região metropolitana de Recife. O molde que serviu para as tantas outras que se sucederam. O autor nos mostra como outros coletivos se juntaram ao movimento neste processo, como a FETAPE e a Comissão Pastoral da Terra, sendo que, a primeira teve um importante papel de intermediação durante anos nas relações entre o MST e o governo do Estado. Neste processo, reproduziu os modelos de ocupação e acampamento do MST, principalmente, em sua atuação junto aos trabalhadores rurais da Zona da Mata.

Quanto às mobilizações desta natureza em outros territórios do país, Macedo (2010) demonstra como a participação de militantes do sul do país foi crucial para a construção do MST no Rio de Janeiro e depois de sua consolidação a maioria das apropriações no

estado só foram feitas a partir de ocupações reivindicatórias. Segundo o autor, é o êxito dessas ocupações que evidencia a eficácia da “forma acampamento”.

Em diversos trabalhos Nashieli Rangel Loera (LOERA, 2004; 2006; 2010) discute as ocupações do movimento sem-terra como a principal forma de reivindicação e pressão para a desapropriação de terras. A ocupação, segundo a autora, também é uma espécie de mecanismo de produção de sem-terra, uma forma de territorializar a luta, que ela denomina “máquina da ocupação”, mas que também carrega dimensões simbólicas, como redes sociais e laços de compromissos. Relembrando o trabalho de Sigaud (2000) sobre o MST em Pernambuco, Loera (2004) aborda a importância da barraca nos processos de ocupação, caracterizando sua construção como um ritual ligado também a importância simbólica da lona preta neste processo. A ocupação teria uma dupla função: por um lado demonstrar apoio e aderência ao movimento e ao acampamento e, por outro lado, buscar um pedaço de terra almejando sua autonomia para produção, uma alternativa à cidade para a criação dos filhos e também uma saída para superação de situações de desemprego.

Como procurei demonstrar ao longo desta exposição, a começar pela cena que abre este capítulo, nenhum dos grupos representados nesta explanação estão arrolados dentre os diretamente ou indiretamente impactados pela obra da Transposição do Rio São Francisco. São grupos de reassentados por projetos de barragens no Rio São Francisco, em especial a UHE de Itaparica, que desde a década de 1980 negociam o direito sobre o território que lhes foi tirado, assim como, lutam pela garantia do direito aos territórios onde foram reassentados, mesmo daqueles que estão submersos. Sendo assim, apesar de inseridos no universo das reivindicações territoriais, estes grupos não estavam ali por conta de negociações sobre a terra, mas pela sua profunda relação como território do Rio São Francisco, seus fluxos, seus usos e sua água.

Em nosso caso etnográfico, a ocupação do canal da Transposição não reivindica a terra, mas o direito de manifestação contra uma nova desterritorialização, agora não mais dos grupos do território Itaparica, mas do rio São Francisco que media as diversas dimensões que compõem este território político. Desta forma, mesmo que a obra não represente uma desterritorialização do espaço de vida dessas populações, significa uma desterritorialização de suas subjetividades inscritas em um território recorrentemente negociado, assim como, são negociados os fluxos do Rio São Francisco, como procurei mostrar ao longo desta exposição.

Ao longo deste capítulo, buscamos mostrar que a ocupação é também uma forma de reivindicação de uma territorialidade não fixada na terra, mas de formas específicas de relação entre o rio e as comunidades tradicionais. Dando continuidade ao nosso trabalho, procuramos descrever nos próximos capítulos, como a *luta* das populações tradicionais na Transposição do São Francisco não se justifica somente pela reivindicação de uso e direito à água, mas também por sua imbricação com a terra (água/terra) e as diversas formas de territorialidade dos povos da Bacia do São Francisco.

CAPÍTULO 2

ASSOCIATIVISMOS, PARCERIAS E POLÍTICAS PÚBLICAS

Este capítulo se dedica a descrever as formas associativas entre as populações rurais, povos indígenas e coletivos parceiros, que, através de uma atuação conjunta, reivindicam políticas públicas e recursos que fomentem obras de interesse local, buscando entender como tais políticas e as obras se relacionam no contexto etnográfico sobre o qual nos debruçamos. Frente a isso, é necessário também etnografar as práticas e avanços da ação política indígena, que compõe as estratégias que transitam num espaço de ação política configurado pela defesa da diversidade cultural indígena, de seus territórios, práticas e recursos ambientais. Nesse contexto, procuramos, evidenciar o campo de parcerias existentes entre populações rurais e povos indígenas com entidades externas, como determinados coletivos do terceiro setor e grupos da Igreja Católica que têm atuação e presença constante no processo de implantação das obras da transposição do São Francisco no sertão de Itaparica.

Minha análise partiu da descrição e dados reunidos em dois sindicatos, nos municípios de Rodelas (BA) e Floresta (PE), com os quais me relacionei de formas distintas. Meu esforço descritivo destas duas entidades, no entanto, não tem por objetivo a comparação entre as diferenças e similaridades dentre suas funções, pois as diferentes formas de acesso me levaram a conhecer aspectos e atividades particulares nestes espaços. A proposta é descrever as ações e estratégias que são praticadas, os principais atores envolvidos e a assistência ofertada aos trabalhadores rurais da região, visando compreender como práticas do passado, principalmente a construção da UHE Luiz Gonzaga, inscrevem-se no presente e compõe as atuais estratégias de ação sindical.

Em seguida, nos propomos também a descrever como Igreja Católica aparece como um parceiro fundamental das populações rurais no semiárido em geral e no sertão de Itaparica em particular. A argumentação pretende esclarecer como a ação política da Igreja junto ao São Francisco tem um referencial ambientalista e acaba por aproximar-se do movimento indígena, principalmente, através dos povos indígenas envolvidos nas manifestações contra a Transposição do São Francisco.

2.1 - ASSOCIAÇÕES E PARCERIAS EM RODELAS

Inicialmente a cidade de Rodelas não fazia parte do roteiro programado para a pesquisa de campo, que se ateria aos municípios do sertão de Itaparica diretamente envolvidos com a construção do Canal Leste. No entanto, motivada por meu interesse em localizar representantes da APOINME, acionei alguns contatos prévios para me auxiliar a encontrar representantes do coletivo indígena, pois encontrei alguns problemas ao tentar contatá-los por e-mail, telefone ou na sede de Olinda. Naquele período, ao procurar estes contatos das lideranças da APOINME, tomei conhecimento de que no fim do ano de 2014 houvera eleições para a troca de sua administração e que, talvez, a mudança de gestão no início do ano de 2015 explicaria esta dificuldade de interlocução.

Após uma conversa com um amigo fotógrafo de Serra Talhada, Alvaro Severo, tomei conhecimento de que ele havia trabalhado com uma das lideranças regionais da articulação indígena na Bahia e ele fez questão de nos apresentar. Mediante convite, compareci a uma reunião dessa liderança com seus *parceiros* na cidade de Rodelas. O encontro foi muito fortuito e através de Francisco Carlos Santos de Assis, também conhecido por Dipeta, pude conhecer outras *lideranças* em Rodelas e de Pernambuco, assim como, acompanhá-lo em diversas ocasiões, aprender um pouco mais sobre o movimento indígena e sua importância para a ação política no submédio São Francisco.

Esse contato me permitiria perceber, na continuidade do trabalho de campo, a importância das ações políticas dos Tuxá e seus parceiros de *luta*.

Francisco Carlos Dipeta e sua família foram muito generosos comigo e me ensinaram um pouco sobre as determinações, as motivações e desafios implicados na política indígena do Submédio São Francisco. Eu tinha conhecimento de que o ex-presidente da APOINME era Uilton Tuxá, que acompanhou durante sua gestão toda a mobilização dos indígenas contra a construção da obra de transposição do São Francisco, mas infelizmente ele estava afastado do movimento por questões de saúde na época da pesquisa de campo.

Na oportunidade da reunião com lideranças e organizações que aconteceu no Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Rodelas, em março de 2015, encontrei-me com Dipeta e o cacique Raimundo Nonato, seu irmão, na balsa que atravessa o rio São Francisco da cidade de Belém de São Francisco (PE) para a cidade de Chorrochó (BA). Durante o trajeto fizemos uma parada na casa da família de Dipeta, localizada numa porção de casas onde foram reassentados um grupo de famílias Tuxá, na parte urbana da cidade de Rodelas. Na ocasião conhecemos a esposa de Dipeta, Cícera, e suas duas filhas pequenas, Ayka de 3 anos e Mariah de 1 ano, que receberam a mim e aos que estavam comigo. Eu estava acompanhada pelo meu amigo Álvaro Severo, que também era convidado da reunião, sua namorada, a assistente social Patrícia Nóia e Lauranne Simpere, uma fotógrafa francesa que estava em Pernambuco. A esposa de Francisco Dipeta é Cícera Leal Cabral, uma liderança no movimento indígena do povo Pankará de Itacuruba (Pernambuco), irmã da cacique Lucélia Leal Cabral e também representante de uma ONG ligada às comunidades tradicionais na região, chamada “Centro Cultural Comunitário Direito de Ser”.

Ao chegar no centro de Rodelas nos encaminhamos para a sede do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município, onde tivemos um encontro com dirigentes de uma ONG chamada MSPB – Movimento Social dos Povos Brasileiros, com a participação de lideranças sindicais, comunitárias e indígenas⁵⁸, além de parceiros convidados para a elaboração de projetos, principalmente, ligados à cultura. Entre muitas coisas, discutia-se a necessidade de buscar *articulações* para a melhoria das condições de vida das comunidades rurais da região, assim como firmar um maior corpo de *parcerias* entre os movimentos sociais e “profissionais” de outras áreas, *fortalecer as parcerias* e consolidar o MSPB em Pernambuco.

Como atividade, a manhã iniciou com uma análise de conjuntura mediada pelo coordenador da ONG, Vasco Aguzzoli, que perguntou o nome de todos os presentes. No encontro, além dos já citados, aqueles que estavam reunidos conosco eram: Rose Oliveira, turismóloga de Paulo Afonso; Pericles Palmeira, produtor e diretor de cinema (Berimbau Filmes); Cacique Raimundo Atikum; Cícero José da Silva, presidente da Associação de Piscicultores de Rodelas; Zé da Ema, Presidente do STR de Rodelas; Dina Lopez, esposa de Vasco e também parceira do MSPB.

Em seus discursos, Vasco e Dina, principais organizadores do MSPB, chamaram atenção dos presentes, cobrando um envolvimento maior em defesa do governo federal, “Em defesa do país!”, bradavam. Pediam a todos para não reproduzirem as escandalosas manchetes midiáticas contra o governo Dilma e a Petrobrás, pois, para Vasco, os escândalos envolvendo as receitas da estatal não passavam de uma pequena fração do que era sua riqueza e suas palavras atentavam para a “força” que a televisão tem sobre a opinião pública. Ele defendeu que a imagem era uma estratégia muito eficaz das grandes

58 Existem duas etnias que não se declaram originais de Rodelas, mas que tem povoados na cidade e participam junto aos Tuxá das discussões políticas: os Atikum e Pankararé de Rodelas.

corporações midiáticas e que era preciso “utilizar as armas do inimigo”, principalmente, a partir de um trabalho de conscientização das tentativas de manipulação dos grandes veículos midiáticos e, ao mesmo tempo, incentivar a produção descentralizada do audiovisual, “mas de qualidade, assim como a que eles produzem, com equipe, técnica e competência”. Isso explicava a presença de Péricles, que a convite de Vasco havia comparecido à reunião do grupo na tentativa de articular oportunidades para as futuras parcerias junto ao movimento.

“É preciso *fortalecer*, meu povo!”, dizia Vasco Aguzzoli acerca do importante momento da conjuntura política daquele momento e da importância das *parcerias* dos movimentos sociais. Ele chamava atenção para o momento político do país e dizia que os movimentos sociais tinham que se fazer mais presentes, tomar a frente de um movimento para a defesa do governo da presidenta Dilma Rousseff. Os líderes locais ouviam-no com atenção e concordavam com ele, mas manifestavam grande preocupação com as questões da cidade, da região e de como poderiam se reunir para “lutar”, ficar alerta e concorrer a projetos que trouxessem benefícios aos povos da região.

Na região de Itaparica, o MSPB tinha que fundar um novo campo de ação e arregimentar *parcerias*, pois a ONG estava chegando ao *Território Itaparica*, depois de um trabalho em outros 9 *territórios de identidade*. Ainda era preciso constituir uma união entre os povos tradicionais e comunidades daquela localidade, que apesar de já terem fluxos de troca e de aliança, nunca tinham sido colocados enquanto um só território. As *parcerias* não se restringiam somente aos povos do território de identidade, mas estendia-se também a intelectuais e técnicos capacitados para o desenvolvimento das ações, ou como diria Vasco, era preciso “ampliar a base social, intelectual e cultural”.

No início de 2015, Dipeta e sua esposa Cícera encabeçavam uma ação para a reunião das comunidades indígenas do *Território de Identidade Itaparica*, que extrapola

as fronteiras dos estados da Bahia e Pernambuco. Esse processo se dava a partir da ONG MPSB que, para expandir a área de sua atuação, buscava agregar as comunidades de *parentes e parceiros* para concorrer a projetos e editais que buscassem a melhoria de algumas dificuldades semelhantes reconhecidas por estas comunidades que, mesmo diferentes em diversos aspectos, eram produto de uma história comum, atravessada, interrompida e redirecionada a partir dos grandes *empreendimentos*.

Dipeta e Cícera me explicaram que o encontro de Rodelas fazia parte deste esforço de constituição de uma *parceria* que abarcasse toda a região de Itaparica, que mais do que uma categoria espacial, marcava um processo social comum que apesar de ter grande mobilização no passado das *lutas* contra a construção da UHE, atualmente encontrava-se muito disperso. Desta forma este trabalho coletivo que eu estava conhecendo era, na realidade, uma nova iniciativa de agregar em *um movimento social* aqueles grupos que apesar de suas diferenças culturais partilhavam de uma nova territorialidade, com desafios e problemas comuns. Como me disse Dipeta naquela ocasião:

Aí nesse sentido, a barragem de Itaparica, projeto feito pelo governo federal, Minas e Energia e Eletrobrás, aí o que que acontece. Foi esse projeto que deslocou essas populações pra reassentar aqui em cima. Essas populações, há muitos anos, elas ficaram sem perspectiva nenhuma. Sem perspectiva, sem movimentos sociais. Então resolveu neste conjunto juntar a todos, juntar pra quê? Pra que pudessem lutar em comum acordo; os indígenas, os quilombolas, os trabalhadores rurais, os ribeirinhos. Quem deu o ponta pé inicial? Quem deu o ponta pé inicial foram os indígenas, né? Essa organização que está aqui hoje representada pelo Vasco, este galego que estava aqui à frente, a gente se conheceu numa ação contra a desertificação e mitigação dos efeitos da seca. Foi um planejamento que a gente foi fazer aqui no estado da Bahia, aí lá a gente se conheceu. E através desse galego, que a gente chama ele de galego, o Vasco, que a gente começou a construir essa amizade e dessa amizade ele construiu, primeiro o “Via do Trabalho”, depois o “Movimento Social dos Povos Brasileiros”, organizado pela Femen, que é uma

organização que tem o CNPJ que dirige todas as outras organizações. É a Filhos do Mundo, então, através de um trabalho que a gente fez em 20 municípios do Estado da Bahia, sobre desertificação e mitigação dos impactos da seca, aqui que é a região do semiárido brasileiro, então nós fizemos primeiro este trabalho. E vendo a perspectiva deste povo que tava aqui, no território de Itaparica, que nós estamos no território de Itaparica, que engloba Pernambuco e Bahia, este território de identidade.

(...) Então em tudo isso a gente se pensou, ‘em pequenas células a gente não conseguia, separados um do outro, sem união, a gente não conquistava um objetivo maior’. Mas quando chegou o MSPB, quando juntamos todas as células em uma célula a gente começou a criar espaço no governo estadual, no governo federal. As políticas de território, que todas as políticas agora que se passam nas regiões ela é territorializada, é um conjunto de identidade Itaparica, Pernambuco e Bahia. Tem outros territórios, tem o território do recôncavo, Nordeste II, mas o nosso é o território de Itaparica. Qualquer pesquisa território de Itaparica, vai encontrar as comunidades indígenas, as comunidades quilombolas, Negros de Jilú, que é a comunidade de Itacuruba, Ingazeira que é comunidade quilombola de Itacuruba. Poços do Cavalo, que é comunidade quilombola de Itacuruba. Mãe Cunara, que é a comunidade quilombola de Rodelas. Vô Basílio que é comunidade de Rodelas, a associação de agricultores e pescadores que aqui (sede) concentra é aqui também em Rodelas. Então, quando juntou todas as células nós criamos um grupo forte de luta.

(Francisco Carlos Santos de Assis, Março de 2015)

Os *Territórios de Identidade* constituem um novo modo de administração de projetos de desenvolvimento regional que aparece na Bahia no ano de 2007⁵⁹, como uma

59 O projeto inicial se dá por meio da Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia (SEPLAN) e da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI), como uma estratégia de gestão das informações estatísticas, econômicas e sociais dos territórios administrados.

estratégia de divisão do território segundo sua constituição social⁶⁰, cultural⁶¹, econômica⁶², ambiental, geográfica⁶³ e também o sentimento de pertencimento, visando uma modificação na gestão de políticas públicas específicas a cada localidade (BAHIA, 2014). A origem dessa divisão remete a 2003, a partir do “Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais” (PRONAT), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), que dividiu o estado da Bahia em 5 territórios rurais para a implementação do Programa. Essa divisão, no entanto, mostrou-se muito problemática para setores sociais e administradores que formaram um grupo de trabalho para mapear e selecionar critérios para a criação desses territórios, trabalho que foi desenvolvido entre os anos de 2003-2006.

Em 2007, durante a administração do governador Jaques Wagner, instituiu-se os territórios como a unidade de planejamento das políticas públicas, modificando o nome *Territórios Rurais* para *Territórios de Identidade*, incorporando também o que chamou de “Território Metropolitano de Salvador”. A partir de 2014, esse modo de administração passa a vigorar como parte da legislação estadual, que reconhece a divisão do território como fator determinante para a condução das políticas públicas dentro do estado, a partir de uma perspectiva onde o território é “reconhecido pela sua população como o espaço historicamente construído ao qual pertencem, com a identidade que amplia as possibilidades de coesão social e territorial” (Lei nº13.214 de 29 /12/2014, Artigo 1, §

60 Os critérios “sociais” foram: a capacidade de negociação e cooperação das comunidades visando o coletivo, institucionalização em organizações sociais e grau de articulação política das forças sociais.

61 Como aspectos culturais compreendeu: costumes, valores, religiosidades, folclore, gastronomia e produção cultural.

62 Enquanto condicionantes econômicas, foram listados: base produtiva, especialização econômica, conformação de mercados, fluxos comerciais, produção e distribuição de renda, infraestrutura voltada à produção e atividades econômicas.

63 As características geoambientais observadas para a formação dos territórios foram: caracterização geográfica e ambiental, topografia, hidrografia, clima, fauna, flora, solo, ecossistemas, preservação dos recursos naturais e sustentabilidade.

1º)⁶⁴. A divisão dos *Territórios de Identidade* do estado da Bahia reconhece a existência de 26 territórios de identidade, entre eles um que se chama “Itaparica”, constituído pelos municípios de Abaré, Chorrochó, Glória, Macururé, Paulo Afonso e Rodelas.

Apesar desta classificação inicialmente se restringir aos municípios da margem baiana do São Francisco, o principal critério utilizado para a caracterização dos territórios “pertencimento” se aplica a outros municípios da margem pernambucana, pois o critério da política explica o pertencimento a partir da designação: “os indivíduos pensam em si mesmos como membros de uma coletividade na qual seus símbolos, em múltiplos aspectos, estão atrelados àquele espaço geográfico, ou seja, há um sentimento e crença de pertencerem àquele território.” (BAHIA, 2014, p. 4).

Seguindo este modelo, em 2008, o Governo Federal passa a utilizar a estratégia territorial chamada *Territórios de Cidadania* para a aplicação de programas de desenvolvimento econômico e articulação de políticas públicas voltadas aos territórios rurais do país. Segundo o Governo Federal, esta política visa a participação social, incentiva a participação política, o desenvolvimento territorial sustentável e a integração de ações dos Governos Federal, Estadual e Municipal. Essa estratégia reuniu os territórios para além de suas divisões em estados, e o território de Itaparica passa a compor as porções dos estados de Pernambuco e Bahia em um mesmo *Território de Cidadania*, o território Itaparica. Desta forma, o território Itaparica BA/PE passa a ser composto por 13 municípios⁶⁵, uma área que abrange 21.806,30 Km², 301.355 habitantes dos quais 16.494

64 Posteriormente também é instituído o Decreto nº 16.792 de 17/06/2016, onde se cria a Agenda Territorial da Bahia AG-TER que é operacionalizada a partir dos Territórios de Identidade.

65 Abaré, Chorrochó, Glória, Macururé, Paulo Afonso, Rodelas, Belém de São Francisco, Floresta, Itacuruba, Jatobá, Petrolândia, Carnaubeira da Penha e Tacaratu.

são agricultores familiares, compreendendo 2.564 famílias reassentadas, 9 comunidades quilombolas e 17 terras indígenas.

Nesse contexto, Francisco Dipeta é o representante da APOINME nesta ocasião e as ações programadas para os dias seguintes encaminharam uma ação que buscasse a reunião dos demais povos indígenas de Pernambuco nessa frente, aliando as *parcerias* do MSPB e da APOINME. A APOINME, que se tornava parceira, portanto, do movimento social que estava se formando, é a segunda maior organização indígena do Brasil, formada a partir das articulações políticas dos índios Xucuru. Hoje ela é dividida em 4 regionais e, em Pernambuco, a regional é formada pela articulação de 11 povos: Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankararu, Pankaiwká, Pankará, Pipipã, Tuxá, Truká e Xucuru. Segundo Oliveira (2010), esta articulação é o resultado da necessidade que o movimento indígena tem de se auto representar, em organizações políticas de base étnica definida. Como demonstra a autora, mesmo antes da existência formal desta articulação, já existia a participação de um grupo formado pelos povos indígenas do Nordeste junto ao movimento indígena nacional e que, desde a década de 1990, já vinha atuando nas discussões acerca das terras indígenas, educação escolar e saúde indígena. Desde a sua criação formal, em 1995, a APOINME participa ativamente da luta para o cumprimento dos direitos indígenas, tendo por reivindicação principal a regularização das terras indígenas, processos de retomadas e ocupação de territórios.

Uma particularidade interessante apontada por Oliveira (2010) a respeito da APOINME é que a associação atua de diferentes formas em cada região em que é subdividida, ação que confere uma independência das microrregiões em relação a suas demandas específicas. Segundo a autora essa estratégia de atuação é muito importante, pois revela a forma de manutenção da organização indígena, o uma vez, que garante:

(...) forma organizativa que dá ainda mais ênfase ao caso dos indígenas do Nordeste, marcados por demandas semelhantes, mas redes diferenciadas de relações políticas, econômicas e sociais construídas em tempos históricos e espaços geográficos diferenciados. (OLIVEIRA, 2010, p. 135).

Pensadas como uma forma de administração em relação à coordenação e os povos, essas regionais estaduais da APOINME mantêm um diálogo direto com os povos representados, elaborando estratégias locais de ação, assim como estabelecendo objetivos que podem ser acolhidos como questão comum à articulação. É interessante ressaltar o acento que a autora promove ao indicar que os indígenas também se apresentam de forma plural no campo das reivindicações políticas, com objetivos diversificados e ações políticas coletivas organizadas. Assim, a ação indígena em cada regional conta com rede específica de alianças, seja com associações, com mobilizações de base étnica, movimentos sociais não indígenas e ONGs, que podem ser aliados em uma regional e não em outra. Um jogo político sem ordenamentos fixados, mas em constante “*flutuação de relações*” (*Ibidem*, p. 143) condicionada por fatores históricos, sociais e políticos de cada região.

Nesta perspectiva, ressalta-se que o movimento indígena no estado de Pernambuco se forma atrelado ao terceiro setor, principalmente a ONGs de cunho ambiental e religioso, em particular a participação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)⁶⁶. A parceria entre CIMI e o movimento indígena em Pernambuco remonta à década de 1980, que resultou em um direcionamento mais consistente em relação à cobrança pelo cumprimento dos direitos indígenas. Segundo Oliveira (2010), este envolvimento se deu

66 Rufino (2013) discute as mudanças na ação do Conselho Indigenista Missionário frente a transposição do São Francisco e como este contexto possibilitou uma nova forma de articulação entre a Igreja Católica e os indígenas em Pernambuco.

em um período em que a maioria dos povos indígenas pernambucanos vivia em situação de extrema pobreza e, em sua maioria, envolvidos em conflitos fundiários por não terem suas terras demarcadas. A autora aponta como fruto deste percurso novas alianças, que foram surgindo junto a outras ONGs ligadas ao campo do indigenismo, atuantes no planejamento, assessoria e mobilizações específicas para efetivação dos direitos indígenas⁶⁷. A partir de uma ação que traz consigo um clamor pela valorização étnica, conquista de territórios e efetivação dos direitos indígenas, este novo agente envolve progressivamente esses povos no diálogo indigenista.

O trabalho de Oliveira (2010) não se restringe somente ao espaço acadêmico e tem uma importância muito grande para o movimento indígena no Nordeste. Pude sentir um reflexo disso quando, neste encontro em Rodelas, Dipeta Tuxá levou o livro “Diga ao povo que avance!” (Oliveira, 2014), recém lançado pela autora como produto de sua tese, para me indicar a leitura e “encurtar o caminho”, segundo ele, dizendo que o que estava escrito lá era de fato muito condizente com o trabalho e muito importante para entender a história e a luta da APOINME junto aos povos indígenas do Nordeste e a constituição do movimento indígena do qual ele era parte atuante. Ao saber que eu já tinha um exemplar da obra, presenteou nosso amigo Álvaro Severo, como forma de ressaltar seu convite a participar de forma mais atuante junto aos editais e projetos de cultura que incluíssem os povos indígenas da região.

A partir dos apontamentos feitos acima, um último ponto interessante a ser ressaltado é o recente movimento da APOINME, na busca de uma maior representação

67 A autora retoma o conceito de tutela fraturada, utilizado por Fialho (2003), para caracterizar este processo de envolvimento das ONG's com o movimento indígena. Fazendo referência ao conceito de cidadania fraturada, utilizado por João Pacheco de Oliveira (1999, p. 193), Fialho (2003, p. 255) propõe o conceito de tutela fraturada para designar o risco do movimento indígena corre ao se aliar com outros agentes, que projetam a figura da tutela aos indígenas mesmo não sendo parte do Estado. Pretende-se tratar com maior acuidade o tema das associações indígenas no capítulo 3.

política formal, especialmente a partir da crescente capacitação de suas lideranças. Ao abordar os processos de construção de lideranças indígenas, Oliveira (2010) aborda um processo recente de busca por especializações e capacitações profissionais para dar conta da demanda do próprio movimento, que vê no *mercado de projetos*⁶⁸ uma oportunidade para buscar a autonomia e sua capacidade de auto sustentação. Essas capacitações profissionais podem ser da ordem política ou mesmo técnica, com interesses em campos como da administração, gerência de projetos ou mesmo organização dos movimentos sociais.

A inclusão das temáticas de desenvolvimento territorial sustentável é um desdobramento dessas capacitações técnico-políticas pelas quais as lideranças indígenas estão buscando especialização. A exemplo disso, enquanto eu realizava a pesquisa de campo, Dipeta Tuxá e outras lideranças se ausentaram para cumprir o último módulo do curso de Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)⁶⁹, curso que abordou em sua grade diversas temáticas, entre elas os conceitos de “desenvolvimento” e “bem viver”.

Quanto à temática das especializações em gestão territorial, em especial o debate sobre desenvolvimento, vai de encontro às ações da ONG MSPB e dos projetos levados

68 O termo remete à expressão cunhada por Bruce Albert (Albert, 2000), em seu esforço de mapear e analisar as associações indígenas da Amazônia, que se multiplicavam na virada dos anos 1990 para os anos 2000. O “mercado de projetos” representava um panorama singular da virada para o terceiro milênio, como: o contínuo processo de retração do Estado no segundo governo FHC e, portanto, esvaziamento da Funai; as possibilidades abertas pela Constituição de 1988, que permitiam que associações da sociedade civil se organizassem enquanto pessoas jurídicas e concorressem a editais de financiamento de projetos; o crescente processo de cooperação bi e multilateral na ação dessas “Organizações da Sociedade Civil” (OSC); que por sua vez partiam da consolidação dos movimentos sociais indígenas que surgiram nas virada da década de 1970 para a década de 1980.

69 A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI) foi firmada pelo decreto 7.747/2012 e, segundo o documento explicativo da Funai, busca “reconhecer e apoiar a gestão ambiental e territorial que já é realizada por estes povos em suas terras. Essa política pública cria espaço e traz oportunidades para que povos indígenas e o Estado dialoguem em torno de um objetivo comum e aliem suas forças para o enfrentamento das dificuldades e desafios que os povos indígenas brasileiros enfrentam nos dias de hoje” (Bavaresco e Menezes, 2014, p. 8).

pelos sindicatos rurais, aplicados de acordo com as divisões dos territórios de identidade, como me explicava Dipeta:

Então o Vasco, quando criou a organização e através das nossas amizades, ele pensou em contemplar também os que estavam aqui que foram reassentados de Itaparica, lá de baixo do lago de Itaparica de Rodelas, pra aqui pra esta nova cidade, onde reassentou. Essa foi uma cidade planejada, foi uma cidade planejada porque nós saímos de uma cidade onde tínhamos várias terras, muito mais terra do que a gente tem hoje. Porque hoje a maioria das populações não tem as terras que tinha na Antiga Rodelas. Então se pensou em criar um movimento organizado, que foi a criação do MSPB – Movimento Social dos Povos Brasileiros. Com essa reunião aqui hoje nós estávamos discutindo propostas que foram elencadas há três, quatro anos atrás. Foram elencadas propostas que não resultou em projetos. Então nós estamos fazendo o planejamento anual de 2015-2016. Pra ver se a gente chega em 2016, se a gente alcança uma das metas que a gente discutiu aqui hoje. Meta de cultura, meta de encontro de juventude, a meta do PNHHR que é o plano nacional de habitação rural, a meta de adquirir terras, de como adquirir terras devolutas da União. Então esse é o MSPB, o movimento social dos povos brasileiros, que está em Santa Catarina, Bahia, no Piauí e agora está chegando a Pernambuco. Então essa foi uma estratégia que a gente montou, de unir pescadores, quilombolas, produtores rurais e indígenas.

(Francisco Carlos Santos de Assis, Março de 2015)

Durante o encontro, a discussão acerca das *propostas*, *metas* ou *projetos* sugeriam que esta forma de propor intervenções no território pelas próprias comunidades, a partir da reunião de interesses comuns e particulares, do debate com as lideranças, da busca pelas *parcerias* e oportunidades de financiamento caracterizam uma ação coletiva local alternativa aos projetos de *desenvolvimento* proposto pelo Estado a partir de uma intervenção externa. Essas alternativas de engajamento coletivo buscam oferecer principalmente: oportunidades de autonomia, geração de renda, ampliação dos serviços,

como moradia, saúde, educação e cultura, gestão e técnicas de produção em contextos de escassez de água.

Vasco Zugno Agguzoli é dirigente do MSPB, rede de trabalhadores e organizações envolvidas com as lutas sociais, criada em 2008 e retomada em 2013, principalmente a partir de uma ação organizada para os territórios de identidade e cidadania, nos estados da Bahia, Piauí e Santa Catarina. Segundo o dirigente, ao articular demandas como as do direito à terra, do desenvolvimento da economia solidária, até demandas urbanas como dos movimentos dos sem teto e do movimento do buzú⁷⁰, o MSPB se constitui como “um elo de ligação entre o passado de lutas pela construção de uma nova sociedade, pela grandeza humana, vida feliz e mais digna”⁷¹ e se constitui através de uma *costura* entre entidades livres associadas. O universo rural, no entanto, representa grande parte do trabalho da organização, principalmente em projetos voltados para a produção e autonomia dos povos, nos seus aspectos econômicos, culturais e ecológicos, inseridos no escopo da economia solidária.

Cabe ressaltar que o MSPB é ligado à ONG Filhos do Mundo, FEME, que há quase vinte anos vem atuando em projetos de Economia Solidária na Bahia, desenvolvendo projetos em nove territórios de Identidade do Estado. Fundada por Vasco, a Organização Filhos do Mundo, inicialmente chamada Filhos do Mangue, tem sua origem nas lutas ecológicas pelos rios, mangues e nascentes, e a partir de 2003 também

70 O movimento ou revolta do buzú foi como ficou conhecida uma série de manifestações que se desencadearam em Salvador no final de agosto de 2003, por conta da proposta de aumento da tarifa do transporte coletivo. O movimento, composto majoritariamente por estudantes secundaristas, reivindicava, entre outras coisas, a manutenção da tarifa já cobrada pelo transporte coletivo, assim como não reconhecia uma liderança única, o que, quando das manifestações de junho de 2013, passou a ser considerada a primeira manifestação com expressão nacional pelo passe livre (Brasil de Fato, 2013).

71 Entrevista concedida ao programa “Dialógico”, do canal Cine Arts, do Youtube. Disponível em três partes em: <https://www.youtube.com/watch?v=2DR9BdP3NYs>; <https://www.youtube.com/watch?v=2kCh43t9zc4> e <https://www.youtube.com/watch?v=EWQW7tTHHwg>.

passa a compor o movimento social de base de luta pela terra, com destaque para as reivindicações por reforma agrária, agricultura familiar e povos e comunidades tradicionais. As atividades promovidas pela ONG se inserem na articulação de associações de defesa dos direitos sociais e hoje ancora, enquanto pessoa jurídica, os projetos e contratos de parcerias desenvolvidos através da rede MSPB.

A economia solidária é adotada como política pública no governo baiano e cria os Centros Públicos de Economia Solidária (CESOL) em diversas cidades do Estado, com o objetivo de oferecer um espaço propício para o desenvolvimento de estratégias na produção e comercialização, e fomentar oportunidades de trabalhos coletivos e autônomos no estado. Por economia solidária, de acordo com o dirigente da ONG, entende-se um jeito novo de produzir baseado na cooperação, autonomia, coletivismo e na sustentabilidade. Utilizando-se deste modelo, a ONG FEME assume a gestão de dois Cesol⁷², articulando uma ação baseada na criação coletiva e solidária, tentando ajudar os produtores com o que Vasco coloca como “meandros do Estado” e as necessidades e formas de organização do Movimento Social para Economia Solidária. No entanto, como esclarece Vasco, é importante entender que a Economia Solidária não é uma política pública somente no âmbito estadual e que a criação dos centros voltados a esta prática esteve ligada a políticas públicas do Governo Federal, principalmente, através da Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES) do Ministério do Trabalho e Emprego. Em entrevista, Vasco coloca que a importância dos Cesol também está na “ciência da descoberta dos papéis e funções de cada um” e para incentivar essa “descoberta”, Vasco, que já havia trabalhado com psicanálise, cria espaços terapêuticos dentro dos centros, de cunho também ecumênico. Segundo ele, como a economia solidária

72 Cesol do território metropolitano Salvador III e Cesol do território Itaparica e Semiárido Nordeste-II estava em fase de implantação durante a pesquisa de campo (início de 2015).

faz uma contraposição ao modelo empresarial, estes centros também deveriam fazê-lo: “Empresa tem muito a lógica do giro. E também tem que ter a da *Gira*. É importante dizer que aqui cabem todas as religiões”⁷³.

Na região de Itaparica, o MSPB e a FEME atuaram em alguns projetos ligados à Convivência no Semiárido e à construção de cisternas. Esses projetos foram citados durante o encontro em Rodelas e, apesar de grande sucesso das ações praticadas, os participantes reconheciam a necessidade de ampliação das ações, bem como, a busca por novas oportunidades de financiamento, e a manutenção dos projetos que já haviam sido realizados. Neste sentido, Dina lembrava aos participantes que as ações praticadas pela parceria entre MSPB, FEME e o Sindicato Rural de Rodelas foi essencial para o sucesso das ações, que tiveram como resultado projetos com famílias de produtores rurais para o desenvolvimento de tecnologia de segurança alimentar e hídrica, mas que já haviam muitas famílias necessitando de reparos em cisternas, por exemplo. Tais projetos desenvolvidos pela *parceria* também têm relação com os dois grandes projetos desenvolvidos pelas outras unidades do PSSSF, a partir do vínculo com a Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA), como já referido anteriormente.

É importante perceber que as associações e *parcerias* entre os sindicatos e demais organizações não seguem o mesmo padrão em todas as unidades que compõem o Polo Sindical do Submédio São Francisco. Como já citado no capítulo 1, na atual gestão (2013-2017), o PSSSF atua em todas as unidades com programas de formação e convivência com o Semiárido, chamados: um milhão de Cisternas Rurais (P1MC/ MDS) e programa uma terra e duas águas (P1+2/ Convênio Petrobrás), ambos coordenados pela ASA.

⁷³ Trecho retirado da entrevista ao programa “Dialógico”. Ver nota 72.

Apesar dessa diretriz comum é preciso entender que são as relações no plano local que colocam em movimento esses projetos, as *parcerias* de cada uma das unidades são dependentes dos movimentos aos quais as bases sociais daquele sindicato se articulam e os problemas mais urgentes de cada localidade também orientam a busca por *parceiros* específicos para ações direcionadas a finalidades específicas.

A ASA é uma rede formada por mais de 3.000 organizações e atua nos dez estados do semiárido (MG, PB, RN, CE, BA, SE, AL, MA, PI e PE). Ela surge na década de 1990, como uma contraposição as políticas governamentais voltadas ao semiárido que eram desenvolvidas à época, culminando em uma ocupação SUDENE⁷⁴ em 1993. Em 1999, paralelamente, à 3ª Conferência das Partes da Convenção de Combate à Desertificação e Seca, reunião da ONU em Recife, é lançada a Declaração do Semiárido Brasileiro, na qual se defendiam projetos de desenvolvimento social atrelados à sustentabilidade, principalmente através de ações concretas, projetos educacionais e linhas específicas de fomento para projetos de “convivência com o Semiárido”. Atualmente a ASA atua junto às comunidades e povos do semiárido, tendo como objetivo o desenvolvimento sustentável e a convivência nesta região climática, debruçando-se com mais afinco sobre ações que defendam o direito à água. Desta forma, sua ação consiste em desenvolver capacitação para levar tecnologia de captação e estocagem e, por conseguinte, desenvolver uma “cultura de estocagem” de água, alimentos, sementes e animais. A

74 A Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) foi criada pela Lei n. 3.692 de 1959. Foi uma forma de intervenção nos estados do Nordeste, que considerava, contudo, Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e parte de Minas Gerais. Após algum tempo de funcionamento, algumas acusações de corrupção estrutural no funcionamento da superintendência vieram à tona, o que posteriormente foi chamada de “Indústria da Seca”: corrupção na ajuda dada pelo governo federal através da criação de frentes de trabalho, privilégio na construção de açudes nas fazendas de grandes latifundiários, trabalhadores fantasmas. Denunciava-se que a elite latifundiária do sertão havia dominado a burocracia da Sudene, assim como já haviam sido denunciados de terem feito o mesmo com a Dnocs (Departamento Nacional de Obras contra as Secas) e a Inspeção de Obras contra as Secas, esta criada em 1909. Em maio de 2001 a Sudene foi fechada, resultado do acúmulo de acusações que minaram qualquer credibilidade do órgão durante os anos de seu funcionamento.

articulação vê que o sucesso na atuação de tais projetos decorre de uma ação descentralizada, que se apoia em outras redes de organizações de base, como ONGs e sindicatos entre diversas outras formas de associação, necessariamente mais próximas à realidade das comunidades que representam.

É importante ressaltar que o caráter socioambiental presente nessas redes de parcerias (ASA, MSPB, FEME, STRs e APOINME) é um elemento muito importante em suas articulações. Segundo Vasco, a FEME começa no âmbito ambientalista e depois torna-se ativa no âmbito socioambiental, mas nunca desconsiderando as relações ecológicas como igualmente estruturantes das questões sociais. As ações na cidade de Rodelas tinham este caráter da intervenção para as comunidades melhor se adaptarem ao meio ambiente, sem considerar as dimensões social e ambiental como apartadas uma da outra. Neste ponto, a convivência com o Rio São Francisco e o paradigma da seca sempre perpassava as narrativas sobre as formas de intervenção por meio *projetos e parcerias*. Desde 2013, a FEME atua junto aos Atikum, Pankararé e Tuxá em Rodelas, e acredito que o caráter socioambiental de suas ações também aproxima a rede de ONGs dos indígenas da região de Itaparica. Deste modo, essa aproximação se dá dê, também, pelo compartilhamento de uma visão comum acerca da importância do meio ambiente na ação política. A rede ONGs ressaltando a importância da sustentabilidade e os povos indígenas, que compartilham a preocupação com a constituição de um desenvolvimento sustentável, também, aproximam sua ação política à preocupação ambiental, uma vez que essa associação é constituinte de suas formas de territorialidades, imersas em suas cosmologias⁷⁵.

75 Pretendo desenvolver esse tema no capítulo 5, sobre a importância do meio ambiente natural para a cosmologia dos povos indígenas e sua importância na ação política.

A transposição do São Francisco não era um tema específico para a discussão, porém perpassava grande parte das questões debatidas pelas lideranças reunidas. A preocupação com o Rio, seus povos e as continuidades dessa relação nos mais diversos âmbitos, colocava um panorama de insegurança sobre o modo de vida que se formou na Nova Rodelas. Ao mesmo tempo, esperava-se que este novo contexto da obra trouxesse a possibilidade de revisão e, até mesmo, de reparação de algumas ações tomadas de forma impositiva na construção da UHE de Itaparica.

Durante o encontro de lideranças em Rodelas, entre a reunião da manhã e as atividades programadas para a tarde, saímos todos juntos para almoçarmos. Dipeta e sua esposa nos recomendaram um restaurante para comer um peixe, a um preço acessível, às margens do Rio São Francisco. O momento foi muito descontraído e pudemos conversar e nos apresentar de forma menos formal, e nos inteirarmos um pouco do trabalho e interesse uns dos outros. Mas havia também outra dimensão para a escolha do restaurante para a refeição do grupo. Estávamos exatamente em frente ao território Tuxá submerso pela construção de Itaparica, a praia de Surubabel; território de retomada dos Tuxá no ano de 2010.

Como já discutido sumariamente ao longo do capítulo 1, a questão das Terras Indígenas Tuxá é complexa e ainda transita em diversos espaços de negociação. O reassentamento Tuxá implicou na divisão do povo em 3 grupos, tais grupos ficaram muito distante uns dos outros e passam atualmente por problemas específicos em seus “novos territórios”. O grupo Tuxá reassentado na cidade de Rodelas está na porção urbana da cidade, sem espaço suficiente para dar conta do crescimento populacional do povo desde o reassentamento. Além disso, parte das terras Tuxá não foram submersas e atualmente são ocupadas por grandes proprietários. Tais conflitos compõem uma questão prioritária

aos Tuxá, que reivindicam o direito sobre esse território, banhado pelo rio São Francisco, no qual almoçávamos.

Além da questão do direito à terra, que é fundamental para a ação política Tuxá⁷⁶, há igualmente o direito à memória do grupo através de uma ação prioritária para o resgate de peças arqueológicas retiradas de seu território. Surubabel, é apontada já por Hohenthal (1952), em 1789, como o território habitado pelos Tuxá e que, segundo sua tradição oral, só foi abandonado depois que sucessivas enchentes levaram-lhes a habitar a Ilha da Viúva. Em sua tese de doutorado, Santos (2008) aborda a questão do patrimônio e cultura material implicados na construção do lago de Itaparica. Segundo o autor, tendo em vista que a região do São Francisco que foi alagada guardava uma quantidade muito grande de inscrições rupestres e sítios arqueológicos, a CHESF firmou um acordo com as populações indígenas – em especial os Tuxá – para o salvamento arqueológico⁷⁷. No entanto, os Tuxá não tiveram acesso ao acervo levantado na região e tem feito parte de sua ação política a pressão junto à CHESF para o repatriamento dessas peças, em um museu ou casa de memória no território da etnia. Como me explicava Dipeta depois do almoço:

Esta temática, a temática que estamos trabalhando ela começou por conta da inundação da velha Rodelas, que era uma cidade, aqui era uma cidade que está aqui, lá abaixo, submersa pelas águas. Aquele serrote que nós vimos ali naquela hora que estávamos comendo o peixe, ali ficava no meio do rio, o antigo rio, que era um rio pequeno que tinha um conjunto de arquipélagos de 70 ilhas. Uma das principais era a Ilha da viúva onde os Tuxá viviam. Os índios originários dessa terra são os TUXÁ.

(...)

76 Como já apontado no capítulo, mas desenvolveremos com mais detalhes no cap. 3.

77 Um projeto que já havia sido empreendido na construção da barragem de Sobradinho, o Projeto de Salvamento Arqueológico de Sobradinho, em 1977 (SANTOS, 2008, p.204-206).

o resgate das peças do museu da velha Rodelas onde tinha uns sítios arqueológicos que a gente tinha no passado que foram resgatados pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF), que foi levado pro Museu de Xingó, foi levado para um museu na Alemanha e na Paraíba, a gente sempre comenta quando estou junto com Álvaro, como as pessoas estavam falando aqui da “língua”, tinha muitos falando aqui sobre o resgate da língua, mas a gente pensa primeiramente no repatriamento dos restos de nossos antepassados, das urnas que se levaram da área de Surubabel, que o Surubabel é a terra onde tudo começou. Essa cidade, as comunidade indígena, tudo começou pelo Surubabel, a ilha de Surubabel.

(Francisco Carlos Santos de Assis, Março de 2015)

Como assevera Dipeta, a principal preocupação das lideranças Tuxá reunidas era em relação à falta de perspectiva quanto à recuperação dos artefatos, objetos e sítios arqueológicos que pertenciam às comunidades indígenas da cidade. De acordo com seu relato, já existiram até exposições internacionais destes objetos, mas que hoje encontram-se em posse da Chesf, “estocados sem cuidados em algum escritório”. Segundo alguns acreditam, através da ação política e de articulação de parcerias, poderão montar algum tipo de coleção histórica ou museológica sobre o homem do rio São Francisco, “algo semelhante ao Museu do Homem do Nordeste, em Recife”, afirmou Alvaro Severo.

2.1.1 - A JUVENTUDE

A reunião, que tomou a tarde e se estendeu até o anoitecer daquele dia, girou em torno do debate para fomentar as *parcerias* na busca de projetos para a produção de arte e cultura. Para as lideranças indígenas, um ponto importante nesta discussão era a procura por projetos que visassem à recuperação da língua indígena dos Tuxá e Atikum que, apesar de não terem a língua escrita, ainda preservam muitas palavras em idiomas considerados exclusivos desses povos. As falas das lideranças giravam em torno de

agregar *força à cultura* dos seus povos ao registrarem os vocábulos ainda existentes em suas línguas, dado o histórico da associação entre língua e direitos étnicos muitas vezes estas palavras são “guardadas” como elemento de *segredo*⁷⁸ entre alguns indígenas. Carvalho e Andrade (2011) escrevem sobre a concomitância de uma grande diversidade cultural entre os povos indígenas da bacia do São Francisco e seu monolinguismo, excetuando-se o povo Fulni-ô. Ainda segundo os autores, os antigos povos indígenas do Nordeste podem ser classificados como línguas isoladas (como no caso dos Tuxá e Pankararu, por exemplo) ou em sistemas Jê ou Cariri.

Em meio aos diversos representantes indígenas, estava seu Cícero José da Silva, um não-indígena presidente do sindicato dos pescadores de Rodelas, que se colocava ativamente no debate e, nos momentos em que uma liderança indígena discursava sobre a necessidade de algum tipo de projeto cultural, seu Cícero interrompia e se colocava: “Mas a gente precisa para os brancos também”. Ao discutir projetos ligados à arte e cultura, o foco da discussão girou em torno da *juventude*. Essa preocupação com a parcela jovem dos grupos representados era um elemento comum entre as lideranças e por isso Cícero pedia para que se pensasse os projetos de arte e cultura que incluíssem também os jovens não indígenas.

Durante uma pausa na reunião da tarde, seu Cícero trouxe diversas garrafinhas com água de côco e macaxeira de sua plantação para a refeição da noite que ele começava a preparar. Aproveitei uma pausa para ajudá-lo na preparação da comida e, rindo da minha dificuldade em descascar a macaxeira, Cícero foi me ensinar um truque para descascar com rapidez e pudemos conversar um pouco mais sobre sua história. Cícero me disse que

78 A categoria de segredo é mobilizada em diversos contextos por onde estive com meus interlocutores indígenas no sertão de Itaparica, para identificar um conjunto de saberes que são essenciais à continuidade vida dos indígenas, um conjunto de elementos essenciais ao que chamam “ciência” ou “tradição” de cada povo.

depois de viver como pescador durante muitos anos e ter passado por três casos de melanoma (câncer de pele) no rosto por conta da atividade, era muito triste ir para o Rio pescar e constatar que “os peixes se acabaram todos: piaú, surubim, capamao, dourado e curuca. Os peixes da Amazônia que foram trazidos para o São Francisco, tilápia e tucunaré, foram predadores de todas as espécies do rio” (Cícero Peixe, Diário de Campo, março de 2015) e, num lamento, afirmou que, ainda, há pesca, mas o resultado da atividade é ínfimo. Atualmente sua principal atividade é o cultivo do côco, prática recorrente em cidades no entorno do atual desenho do rio São Francisco na região de Itaparica. Referindo-se aos impactos da Transposição sobre todos os que viviam próximos das águas do Rio, seu Cícero completou: “Os prejuízos desse dilúvio não tem cor”, referindo-se as brincadeiras que havia feito na reunião com os colegas indígenas, reafirmando sua grande preocupação com a *juventude*. Segundo ele, brancos, negros e indígenas não sentiam mais nenhum vínculo com a cidade e as práticas comuns àquele território, salientando que o fomento a atividades culturais, como projetos de rádio comunitária ou cinema, seriam decisivos para que a juventude tivesse algo de diferente para se envolver e não procurar as drogas ou o álcool.

Mas é preciso entender quais as condicionantes fizeram da *juventude* uma questão para todos os representantes comunitários que estavam reunidos. Afinal, como explicar para a geração que já nasceu na nova Rodelas sobre os processos de desterritorialização que essas populações compartilharam?

A questão da *juventude*, principalmente da *juventude rural*⁷⁹, não era uma questão apenas para os participantes do encontro; todavia, perpassava, como dito, diversos

79 O debate sobre juventude é um tema clássico e sempre contemporâneo aos estudos rurais, como no estudo de Bourdieu (2004) sobre o baile dos solteiros. No Brasil, a discussão acerca da tendência da juventude ser atraída para fora dos contextos rurais e os problemas das diferenças geracionais, passa por trabalhos clássicos das ciências sociais brasileira, como de Durham (1973) e Woortmann (1995),

segmentos habitantes do Submédio São Francisco, e atraía do mesmo modo atenção de pesquisadores e agentes não governamentais, como havia sido o caso do conjunto de pesquisas coordenado por Lulianelli (2007), entre 2002 e 2005, na região abarcada pelo Polo Sindical dos Trabalhadores Rurais do Submédio São Francisco. Em parceria com a equipe do Programa Trabalhadores Rurais e Direitos do Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço - entidade que presta assessoria político-pedagógica e realiza ações em conjunto com movimentos sociais da região desde 1997-, a equipe de pesquisa questionava-se, entre outras coisas, sobre a efetividade de algumas ações desenvolvidas pelo Setor Jovem do Polo Sindical em parceria com a Koinonia para tornar os jovens da região “sujeitos pró-ativos” (*ibidem*, p. 38), informados sobre a relação entre desenvolvimento e a cultura sertaneja, e afastá-los da violência causada pelo crescimento acelerado do narcotráfico, que atrai, principalmente, jovens na faixa entre 15 e 25 anos para suas frentes de trabalho. Esses jovens que, na época da pesquisa, representavam filhos e filhas dos atingidos pela construção da barragem de Itaparica (UHE Luiz Gonzaga), viveram sua infância e adolescência completamente afastados do contexto em que seus pais haviam sido criados, mantidos pela CHESF num momento (segunda metade dos anos 1990) em que o movimento pelo cumprimento das medidas compensatórias voltava a crescer, depois de anos paralisado, especialmente, durante os mandatos do governo FHC.

Em contrapartida, um pequeno grupo de jovens se articula em torno do Polo atualmente, trazendo problemas relacionados a temáticas como gênero, geração, ecologia e agroecologia, e, claro, *juventude*. Os problemas enfrentados por essa nova articulação se estenderam, como vimos, para setores cada vez mais heterogêneos da região abarcada

encontrando ressonância até nas mais recentes discussões sobre a formulação de políticas públicas específicas à juventude rural brasileira (MENEZES et al., 2014).

pelo Polo Sindical, acentuavam-se pela não identificação da *juventude* com o trabalho agrícola. A maioria à época, ainda participavam de algum tipo de atividade rural, especialmente, na agricultura familiar, mas não associavam a atividade enquanto um trabalho, uma *profissão*, mirando em meios urbanos a oportunidade do primeiro emprego, conforme Lulianelli (2007) já detectava. Neste cenário, o trabalho nas plantações de maconha, território que pudemos acompanhar no Capítulo 1, aparece muitas vezes como mais rentável, e às vezes como a única oportunidade de “emprego”.

É, no entanto, o princípio motor da violência entre os jovens, um vetor novo e singularmente geracional de violência frente a uma região historicamente marcada pelas brigas de família. Assim, quando seu Cícero me falava a respeito da *juventude*, trazia à tona não apenas uma faixa geracional precisa, mas um contexto social particular na região de Itaparica, que há aproximadamente 20 anos já havia se tornado um fenômeno social discrepante e alvo de ações e articulações políticas singulares em torno dessa nova categoria política, *juventude*.

Em outras ocasiões, também, foi apontada essa desconexão da nova geração com o *trabalho da roça*. Entre os Pankararu, acompanhei uma conversa onde idosos e adultos de uma família extensa reclamavam do desinteresse dos filhos e netos na *lida* da terra, muitos até culpam o “Estatuto da Criança e do Adolescente” não ser específico para os povos do campo, pois, segundo meus interlocutores de pesquisa, ao criminalizar qualquer atividade produtiva até os 16 anos, coloca-se uma barreira para o desenvolvimento das relações entre as gerações. Segundo eles, nesta idade o jovem já havia se identificado com a tecnologia e com outras atividades que se relacionam mais com os contextos urbanos do que com o modo de vida rural, a partir de um contato maior com as produções midiáticas e um mercado de consumo veiculado também pelos meios de comunicação.

A ausência dos pais, que estavam ocupados pela luta, é apontada por Ribeiro (2008) como um dos principais motivos para essa dificuldade de ligação identitária entre as gerações. A morosidade em relação à entrega das terras e o reassentamento também provocaram esse distanciamento entre as gerações, uma vez que a primeira geração de filhos cresce praticamente sem nenhum contato com a atividade rural, anteriormente praticada pelos pais. A falta de identificação com o território reivindicado também leva a uma atração para o mercado que promete mais rendimento: o plantio ilícito da maconha e também sua comercialização. Interessante pensar que muitas vezes o argumento explicativo⁸⁰ para a “sedução” do mercado ilícito para a juventude seja a “ausência de Estado” nos recônditos onde se instala a atividade ilegal, mas nesse caso, é a partir da intervenção do Estado que existe toda uma reconfiguração do campo social e produtivo, reconduzindo as formas de organização da atividade produtiva e também impactando, imponderavelmente, a relação dentro das famílias, entre as diferentes gerações e a partilha de atividades produtivas.

O MSPB compartilhava desse interesse pelo desenvolvimento de projetos de arte e cultura para *juventude*, através de atividades atrativas, capazes de despertar o interesse dos jovens ociosos para alguma atividade que tenha implicação na vida cotidiana, na geração de renda, além de atentá-los para questões de cunho social mais amplo. Ademais, como já citado anteriormente, as lideranças do movimento acreditavam que somente a produção de audiovisual com qualidade comparável com a produzida pela grande mídia poderia ser um dispositivo prático de ação pela democratização da comunicação e informações. No entanto, havia mais nessa proposta, a tecnologia audiovisual serviria

80 Na Bahia, o MSPB está envolvido em um projeto de formação de jovens e adultos para atuação no mercado da produção audiovisual. O Cine Arts é mais um projeto que envolve uma rede de parcerias: um projeto de extensão da Universidade do Estado da Bahia, a ONG FEME, uma sede do Cesol, a Secretaria de Emprego, Renda e Esporte do Governo Estadual, a TVE da Bahia, 4 empresas do setor de comunicação e o SEBRAE.

para retratar a história e a memória local, propiciando um tipo de engajamento dessa *juventude* com o território e o modo de vida reivindicado pelo seus pais.

Halbwachs (1990), em seu clássico estudo acerca da memória coletiva, propõe que a oposição entre memória individual e memória coletiva, no limite, não se trata de um antagonismo, pois a memória particular é uma forma de particularização da experiência coletiva. Mesmo as lembranças individuais, ou as maneiras de um sujeito recordar o passado, para Halbwachs tratam-se de empréstimos que um determinado narrador faz de várias correntes de “pensamento coletivo”. No entanto, segundo o autor, cada indivíduo, é ao mesmo tempo membro de vários grupos, o que os torna um ponto de encontro entre diversos tempos coletivos. Defende-se, ainda, a diferenciação entre memória histórica e coletiva: na primeira, os narradores reconstituem a experiência passada a partir de fatos do presente, ao passo que na segunda, os narradores não têm compromisso com dados advindos da realidade, muitas vezes, fazendo parte da memória coletiva superações ou anulações das problemáticas do passado que nem sempre, de fato, chegaram a uma solução.

Curioso pensar que, em nosso caso, mesmo que a memória coletiva tenda a traçar uma linearidade e apagar determinadas rupturas, em sua forma de reconstituição do período anterior à Itaparica, a experiência do passado de dor e dificuldades decorrentes da desterritorialização dos povos é o que os une. Não são só apenas os desalojados que, lutando para receber seus lotes, traduzem a experiência de Itaparica como uma experiência de usurpação e sofrimento. Ao contrário, é essa memória do sofrimento partilhado que os leva a construções de coletivos que, por vezes, não se pautam na questão da etnicidade; assim, a própria experiência da desterritorialização é o que os move a ação política.

2.2 - AS FISSURAS DA INTEGRAÇÃO EM FLORESTA

“Riacho do Navio corre pro Pajeú,
O Rio Pajeú vai despejar no São Francisco
E o Rio São Francisco vai bater no mei’ do mar.”

Luiz Gonzaga

Situado no centro da cidade Floresta, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais inicia o expediente bem cedo, quando começam a chegar os *carros* da zona rural, trazendo os agricultores para vender o produto de suas lavouras nas feiras. Ao longo de toda manhã o sindicato permanece cheio, sendo difícil encontrar qualquer intervalo de tempo para conversar com algum funcionário. Pouco antes do meio dia, no entanto, horário em que a feira acaba e a maioria dos *carros* está partindo, a agitação acaba e o recinto já não parece o mesmo da manhã.

Durante as primeiras visitas que fiz ao sindicato, eu me esforçava para chegar bem cedo, buscando a hora mais tranquila do expediente, mas só depois de algumas visitas me dei conta que o fluxo de pessoas se arrefecia ao longo do dia. Assim, a partir da terceira vez que procurei o sindicato, compareci no primeiro horário da tarde para não atrapalhar os funcionários e nem disputar tempo com os agricultores sindicalizados que procuravam algum tipo de atendimento no local.

Neste interim necessário para entender a dinâmica do sindicato, esperei diversas horas por atendimento e pude analisar detalhadamente a organização do espaço. Pude perceber pelo menos quatro espaços separados no sindicato e duas salas privativas de uso dos coordenadores. Uma outra sala anexa recebe algumas pessoas e parece ter um tipo de caixa de coleta das taxas sindicais. Pendurados nas paredes, alguns cartazes e camisetas

disponíveis para a venda, que divulgavam a “Marcha das Margaridas”⁸¹ dividiam espaço com uma série de livros relacionados à agricultura e manejo de lavouras específicas da cidade. Em frente ao banco destinado aos que esperam por atendimento, percebe-se uma caixa pouco suntuosa com alguns materiais de leitura sobre o “Projeto São Francisco”, assim como uma urna para depósito onde se lê “Dê sua opinião”.



Imagem 2. a - Caixa pendurada na parede dispõe materiais sobre o "Projeto São Francisco", onde também está disponível uma urna para "Opiniões".

Este tempo de espera dentro do sindicato me permitiu ver o fluxo das pessoas, conversar com alguns agricultores e observar a composição da instituição. Junto a caixa pendurada na parede estavam diversos documentos de divulgação e informação sobre a obra. Interessante notar como a narrativa presente nestes documentos procurava por um

81 A Marcha das Margaridas é realizada desde pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) em Brasília, buscando a visibilidade das mulheres do campo, da floresta e das águas.

lado mostrar como a obra traria benefício a todos aqueles que estavam envolvidos – o que justificava os distúrbios – e, por outro lado, tentava refutar críticas e minimizar receios.

Um dos materiais disponíveis era um folheto explicativo do projeto referenciado como “Transposição”, retratado como uma forma de reparação de uma injustiça histórica (referência a uma espera de 150 anos), uma “vitória” que seria a conquista da “partilha” da água para com todos aqueles que sofrem com a sede. Apesar de veicular, principalmente, a distribuição de água para consumo humano, o cordel trazia imagens e referências ao homem do campo que bebe água durante a *lida* no sol quente, mas também, aquele que irriga seu plantio e, ainda, aquele que pesca no Rio. Um outro ponto importante para se sublinhar é que grande parte do cordel se dedica a veicular informações sobre a “segurança” do projeto da transposição, que não seria prejudicial à “saúde” do Rio e nem o motivo de sua “morte”.



Imagem 2 b - - Cordel "O Rio São Francisco. Água para quem tem sede!", de Manoel Monteiro.

O formato escolhido para veiculação do informativo publicitário também precisa ser objeto de atenção nesta análise, pois o cordel não deve ter sido uma forma escolhida a esmo. A literatura de cordel, como já abordada pelos trabalhos de Basques (2011), Gonçalves (2007) e Almeida (1979), é um gênero literário que narra uma prosódia em versos semelhantes ao repente, largamente associado às classes populares do Nordeste brasileiro, em especial ao sertanejo. Este formato narrativo certamente foi escolhido para atingir a um público específico, como o público que circula pelo sindicato dos trabalhadores rurais de Floresta, ou seja, homens e mulheres do campo.

A leitura do cordel impõe um ritmo e uma métrica que remete à musicalidade, particularmente similar ao repente, gênero consagrado pelo improviso e pela narrativa da

vida cotidiana do sertanejo. O cordel, em outra direção, composto de sextilhas ou septilhas, geralmente, de estrofes de quatro versos, consagrou-se pela problematização do que havia de extraordinário na vida sertaneja, como curas, milagres, a vida sobrenatural, Deus e o diabo, e muitas vezes a queda da ciência e do Estado frente ao gênio e a resistência sertaneja, de acordo com Basques (2011). A medicina, por exemplo, era tema ressonante em folhetos consagrados de Manuel Nunes Pereira e Francisco das Chagas Batista, que traziam consigo um questionamento da modernidade em si, que chegava ao sertão através do cinema, do rádio e, posteriormente, da televisão.

Quanto a isso, é interessante observar, portanto, a escolha de agentes do Estado em usar como um dos meios de divulgação do Projeto São Francisco, justamente, um dos meios consagrados por questionar as mudanças “modernizantes” na paisagem do sertão. Além disso, justamente pelas imprecisões que sempre acompanharam a Transposição na opinião pública brasileira, o cordel permitiria uma espécie de manipulação das incertezas, já que tradicionalmente a “mentira” sempre foi um dos fios condutores de sua poética. A mentira, no cordel, “pode então ser definida tanto como um dispositivo poético (a possibilidade de narrar o improvável), quanto como um aspecto constitutivo dos casos relatados (fatos que transbordam o limite da veracidade)” (*ibidem*, p. 155-156). Através dela, uma ferramenta poética que em nada pode ser considerada uma oposição à verdade, fazia-se “empréstimos” aos fatos, livrava-se de seus “desperdícios”, tudo em prol de uma narrativa fluida e musical para quem lia ou ouvia.

Parece, em um primeiro momento, superficial partir nossa análise da relação entre o material informativo publicitário e as questões sociais que se atravessam o sindicato dos trabalhadores rurais de Floresta. No entanto, o que pretendo argumentar vai exatamente nesta direção, ou seja, esses materiais estavam ali disponibilizados nestes formatos e sobre essas temáticas com a finalidade específica de buscar diálogo e

intermediar situações de conflito e tensão entre a obra da Transposição e os trabalhadores rurais do município.

Um outro exemplo disso pode ser explicitado pelo folheto explicativo (reproduzido logo abaixo) que, em especial, foca as diferentes populações rurais existentes em Floresta. No folheto, além da propaganda já identificada pela cordel do Projeto São Francisco, existe uma clara mensagem acerca da atitude esperada entre as comunidades rurais e os trabalhadores da obra, uma vez que, estimula a participação da comunidade no desenrolar do empreendimento, recomendando atenção, cuidado e participação das comunidades em relação à obra e seus funcionários, assim como uma relação harmoniosa e pacífica. Tal mecanismo de comunicação desconsidera que, mesmo entre as comunidades locais, existem conflitos históricos que carecem de atenção, pondo tudo à margem em nome do empreendimento da Transposição. No entanto, a situação entre as comunidades da região não é apartada da obra, como procurarei mostrar ao longo desta análise.

No município de Floresta, existem comunidades indígenas e quilombolas que convivem em um espaço próximo à outras populações rurais, como pequenos produtores familiares e produtores assentados da reforma agrária. A relação entre esses grupos no município, no entanto, difere muito em relação aos municípios vizinhos, em especial a situação de associação e cooperação narrada no caso de Rodelas. Apesar de terem tido seu ápice em meados de 2007, os conflitos entre os grupos sociais rurais do município de Floresta persistem e sua origem está, intimamente, vinculada à questão fundiária, assunto que abordaremos adiante.

Haviam ainda outros três tipos de materiais disponíveis na caixa: uma ficha para opiniões, um folheto sobre “Verdades e Mentiras sobre a Transposição” e um adesivo com a mensagem “Rio São Francisco. Um rio melhor, um rio de todos.”. No entanto, o

que me levou a separar estes dois materiais para a análise foi a relevância que os temas neles veiculados adquiriam no espaço do sindicato dos trabalhadores rurais de Floresta: a escassez coletiva de água e os conflitos entre as populações tradicionais e os agentes governamentais que trabalhavam na construção dos canais.

Integração é não deixar nada de fora. E você se inclui nisso.

Graças a você, as obras de Integração do Rio São Francisco avançam. Mas é preciso seguir algumas recomendações:

- **Seja atencioso:**
Redobre a atenção ao dirigir veículos de grande porte (tratores, caminhões e máquinas pesadas), principalmente onde houver proximidade com a população. Ao notar uma sinalização deficiente nas vias próximas à obra, avise a administração da sua empresa para que a melhore.
- **Seja cuidadoso:**
Divulgue, nas comunidades locais, os horários de maior trânsito de veículos.
Siga corretamente as recomendações de saúde e higiene divulgadas pela sua empresa, principalmente sobre doenças infecto-contagiosas e sexualmente transmissíveis.
Tenha cuidado ao lidar com comunidades locais e tradicionais, e evite entrar em conflitos e discussões com a população.

Ajude a fazer com que tudo corra na mais perfeita tranquilidade, assim como as águas do Velho Chico.

OUVIDORIA-GERAL
Ministério da Integração Nacional
0800 61 0021

- **Seja participativo:**
Caso você tenha alguma dúvida, sugestão, elogio ou crítica, entre em contato com o Ministério da Integração Nacional ou Centro de Referência em Comunicação Social: Rua João Verras de Siqueira, 2113 - Jardim Primavera - Salgueiro - PE. Tel.: (87) 3871.2575. Você também pode utilizar nossa Ouvidoria-Geral pelo número 0800-610021. Afinal, uma obra de Integração não pode deixar nada de fora. Muito menos você.

Vida nova para 12 milhões de brasileiros.

Projeto São Francisco
Água a quem tem sede

Ministério da Ciência e Tecnologia | Ministério da Integração Nacional | GOVERNO FEDERAL

Imagem 2 c – Comunidades rurais interagindo de maneira harmônica com os trabalhadores da obra: sertanejos, indígenas e afrodescendentes.

Diferente dos outros sindicatos, o tema da transposição não era marginal e perpassava de diversas maneiras o cotidiano do Sindicato de Floresta. Na realidade, não só questões relacionadas ao projeto tomavam corpo ali, mas discussões e problemáticas envolvendo a gestão e falta de água. Com isso, não demorou muito para que eu ouvisse alguns diálogos específicos sobre os conflitos locais envolvendo a água e os rios. Já no primeiro dia de minha visita ao sindicato, sentei-me ao lado de Regina, Mirtes e Lurdes que conversavam a respeito de uma discussão sobre o território do Rio Pajeú.

Lurdes narrava para Regina o que se passava em seu bairro, na zona rural de Floresta. O Rio Pajeú estava quase completamente seco após quatro anos de seca e os donos dos terrenos que margeavam o rio preparavam cercas para aproveitar o solo por onde a água corria um pouco mais para o plantio de milho ou mesmo para pasto. Não é raro enxergar, mesmo onde ainda corre algum fio de água ao longo do rio Pajeú, que seu curso está todo recortado pelas cercas de arame, que buscam dividir os territórios. No entanto, no bairro de Lurdes existia um terreno que pertencia à uma pequena Igreja, que só recebia uma celebração em datas especiais, ficando fechada a maior parte dos dias. Dessa forma, não existia uso do território pela Igreja, o que motivou o dono do terreno da outra margem do rio a cercar todo espaço para si. Isso gerou grande descontentamento da vizinhança, que, por pertencerem todos à mesma paróquia, não viram na atitude do agricultor algo correto. Mirtes e Lurdes, moradoras do bairro contavam à sua amiga, moradora do centro da cidade, que para elas, já que a terra da Igreja não estava sendo usada para uma produção voltada à paróquia, não deveria ser usada como parte de um território privado. Segundo as mulheres, o uso da terra da igrejainha do bairro deveria ser de uso coletivo, ou daqueles que não tinham condição de produzir. O uso dos arames e cercas demonstrava a privatização de um espaço considerado de uso coletivo, fosse a porção de terra considerada de “lavoura”, seja a porção de terra considerada “rio”:

Lurdes: Que calor é esse, mulher? Abafado...

Mirna: Deve ser chuva, num deve não Regina?

Regina: Se for chuva é bom. O rio tá que tá vazio, não sobrou nem fio. Como tá lá?

Mirna: Era bom de ser mesmo, tá precisando de carregar toda as bagaceiras do Pajeú. Tá cheio de folha, galho seco, só água é que tá pouca . Mas diga aí Lurdes, Pajeú não é de ninguém não.

Regina: Pajeú é de todo mundo.

Lurdes: Mas tem fulano lá no mato que cercou de um lado e de outro e disse que era dele toda aquela terra e água que passa ali. Tinha até aquela igrejinha que as meninas plantavam lá do lado, mas ele foi lá e cercou.

Mirtes: Já viu uma coisa dessa?

Regina: Gente querendo o que é dos outros é o que mais tem, mas e aí? Vão deixar assim?

Lourdes: Já tá pra mês que aconteceu. Disseram que ia derrubar a cerca, até agorinha tava lá.

(Diário de Campo, 10 de Abril de 2015)

Nesse diálogo observamos, além das questões territoriais relacionadas à margem do rio Pajeú, uma preocupação com a estiagem que causa completa falta d'água em seu leito. Este fenômeno é comum aos rios da região. Existe uma classificação oficial dos rios, que os divide em três categorias: rios perenes, efêmeros e intermitentes. Os rios perenes são aqueles que têm um fluxo de água contínuo, durante todas as estações do ano, apesar da mudança de regime pluviométrico. O rio São Francisco é classificado pela Agência Nacional de Águas como um rio perene, apesar de muitos especialistas apontarem secas eventuais na sua cabeceira, como nos anos de 2014, 2015 e 2016. Os rios efêmeros são aqueles aparecem como resultantes de fenômenos temporários e que não obedecem a um ciclo periódico, como os cursos de água que se formam depois de uma forte chuva. A maioria dos rios do semiárido brasileiro são intermitentes, como no do rio mencionado pelas senhoras no diálogo transcrito acima, o Pajeú, e perdem o escoamento fluvial durante a épocas de secas, precisando de obras de barramento de águas ou de ações de perenização. Entre os rios e riachos que abastecem a rede de água da cidade de Floresta, não existe nenhum que seja perene. A adutora do Pajeú, no entanto, desde 2012 passou a incrementar o abastecimento do primeiro trecho, passando a atender 4 dos 21 municípios que espera abranger com a obra finalizada, entre eles o município de Floresta.

Segundo Antonio Ferraz, engenheiro da Compesa e vice-presidente do Conselho de Bacias do Rio Pajeú, fora da época das secas, o rio Pajeú corre por 3 meses e passa 9 meses sem correr. Importante interlocutor em minha pesquisa, Antonio Ferraz com a sua disponibilidade e paciência me ajudou muito a entender aspectos técnicos da administração e gestão da água. Para ele a seca é o grande problema enfrentado pelo rio Pajeú, que desde meados de 2010 deixou de correr na época das chuvas e tornou-se algo próximo a um rio efêmero, muito diferente do que lhe era particular. No entanto, outros problemas decorrentes do assoreamento, do desmatamento e da falta de controle dos dejetos que contribuem para que o rio não tenha fluído nos últimos sete anos, mesmo em períodos chuvosos.

Para pensarmos na influência direta do rio intermitente em questão, basta que pensemos no diálogo das três senhoras transcrito alguns parágrafos atrás para entendermos a importância do Pajeú para as comunidades rurais de Floresta e para produção dos seus subsídios. Não obstante, mesmo que não diretamente, as águas do Pajeú acabam por influenciar no abastecimento da região, uma vez que contribuem para com o fluxo do São Francisco, bem como canta Luiz Gonzaga no trecho que abre esta seção. Desta forma, quando pensamos nesta situação de comprometimento das águas do rio Pajeú, cabe que façamos um aparte e nos questionemos quem é responsável pelo abastecimento na região e são os órgãos responsáveis pelo esclarecimento da população a respeito do cuidado com as suas águas, uma vez que, muitas das cidades da região vivem sob esquemas de racionamento.

Nesse intento algumas instituições fornecem e regulamentam a distribuição de água na região. Em Pernambuco a Companhia Pernambucana de Saneamento (Compesa) atende a parte urbana dos municípios, uma forma de gestão alinhada às regras da Agência

Nacional de Águas (ANA)⁸². Contudo, o engenheiro Antonio Ferraz me disse que existem outros conjuntos de leis e classificações que determinam o uso e administração das águas dos rios, sendo eles: a Política Nacional dos Recursos Hídricos⁸³, somando-se a duas legislações específicas do CONAMA (Conselho Nacional de Meio Ambiente) estipulam diretrizes específicas para o uso, controle específico para cada classificação de água, outorga de uso, cobrança, sistemas de informação e planos de uso dos recursos hídricos no território nacional.

O conjunto de leis estipula critérios que se destinam à administração da água e a definição de glossário técnico específico para sua gestão, seja para monitoramento ou tratamento. As classes de água⁸⁴ fazem parte desses instrumentos. Divididas em água salina, salobra ou doce⁸⁵ são subdivididas em classes quanto à adequação de seus usos. A água doce é dividida em classe especial, 1, 2 e 3, sendo que todas podem ser administradas para consumo humano após algum tratamento, sendo a de “classe especial” considerada inapropriada para irrigação, dada sua prioridade de abastecimento humano ou preservação. Às águas salinas, divididas em 3 classes, são destinadas as atividades de recreação, preservação, aquicultura e pesca. As águas salobras (4 classes) são destinadas à preservação e recreação, com exceção da classe 3, sendo a esta permitida somente a navegação. O conjunto de leis ainda incide sobre os parâmetros dos dejetos permitidos nos efluentes que servem ao abastecimento humano, como toxicidade, temperatura, agentes poluidores. Tais dejetos são medidos pelo parâmetro de DBO (Demanda

82 Portaria nº2.914, 12/12/2011, Ministério da Saúde; resolução 357, 2005, Conselho Nacional do Meio Ambiente.

83 A lei nº 9.433, de 8 de Janeiro de 1997 institui a Política Nacional de Recursos Hídricos e cria o Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos.

84 Resolução CONAMA 357/2005.

85 Segundo a Resolução CONAMA 357/2005: águas doces apresentam salinidade igual ou inferior a 0,5 ‰, as águas salobras salinidade superior a 0,5 ‰ e inferior a 30 ‰ e águas salinas, a salinidade igual ou superior a 30 ‰.

Bioquímica de Oxigênio)⁸⁶ e necessitam ser controlados a partir de licenças e estudos ambientais.

De modo geral, não parece nada plausível para meus interlocutores de pesquisa que um rio importante para região, como o Pajeú, sofra descaso por parte dos órgãos do Estado, pois ele é de suma importância não só para a sobrevivência dos agricultores locais, como também contribui indiretamente para o abastecimento da região. Como já citado, na ausência do fluxo do Rio Pajeú, as cidades dependentes do seu fluxo passaram a ter um abastecimento adicional proveniente de Adutora Pajeú, uma obra-irmã da Transposição do rio São Francisco, que apesar de já estar funcionando parcialmente, precisa da construção do canal leste para prosseguir a construção das próximas etapas. A respeito disso, Antonio Ferraz me disse nossa conversa:

A adutora do Pajeú faz parte dessa primeira etapa da construção do Canal Leste. Infelizmente, por conta da falta de repasse do Governo Federal, a obra do canal leste hoje está praticamente parada. O problema é que a adutora do Agreste, que atenderá cerca de 2 milhões de pessoas, é dependente do canal. Hoje a situação do Agreste está pior do que a do Sertão. Lá a seca está mais brava mesmo, quase todos os reservatórios em colapso⁸⁷

(Antonio Ferraz , 30 de Abril de 2017).

Apesar do incremento do abastecimento proporcionado pela Adutora Pajeú, esta água não resultou na ampliação da rede de abastecimento, que não chega à população rural, pois a água encaminha-se diretamente à estação de tratamento da Compesa e à

86 A [resolução N° 430/2011](#) do CONAMA de 13/05/2011. Publicação DOU n° 92, de 16/05/2011, pág. 89

87 A Agência Pernambucana de Águas e Clima (APAC) faz um monitoramento hidrológico dos reservatórios do Estado e é através de seus dados que gestores acompanham a disponibilidade hídrica de suas cidades.

antiga rede de abastecimento, majoritariamente urbana. Desde o Rio São Francisco até a cidade de Serra Talhada, o encanamento da adutora segue por distritos rurais de Floresta e Serra Talhada, ao lado de comunidades que não tem água encanada, sem ao menos um ponto intersticial de abastecimento.

Dentre todas as pessoas, com as quais conversei em Floresta, somente Ricardo ainda sustentava que logo chegariam os projetos de abastecimento para as famílias que vivem mais próximas ao canal e não tecia nenhuma crítica ao projeto da transposição:

Mas o que a gente sabe, a notícia que a gente viu com o pessoal da transposição é que todas as famílias que estão morando num raio de 5 a 6 km já tem projeto pra essas famílias, segundo eles, vão ser beneficiadas com água da transposição. Porque a ideia deles é a dessedentação dos animais e abastecimento humano. Mas os agricultores familiares não vão querer saber disso não, eles querem irrigação. Que o agricultor não quer só água pra beber, vai querer plantar um pé de feijão, um pé de milho, lá alguma coisinha.

(Ricardo Manoel de Souza, maio de 2015)

Ricardo Souza, declaradamente petista (Partido dos Trabalhadores), tinha um discurso muito diferente dos demais trabalhadores do STR em Floresta, assim como, o dos empregados da Compesa encarregados da execução da obra da adutora. Para o dirigente, desde que a direção da Codevasf havia sido mudada, estava sendo ocupada desde 2002 por um superintendente do Partido dos Trabalhadores, as esferas de negociação e participação haviam sido mais eficazes, seguindo as diretrizes da Fetape. De maneira diferente me foi apontada a gestão do DNOCS, por exemplo, sob direção do PP e PPS, que não têm participação ativa junto à prefeitura ou ao STR, mas sim, somente junto aos representantes desses partidos na região.



Imagem 2 d - Adutora do Pajeú

2.2.1 - CONFLITOS DE ÁGUA, CONFLITOS DE TERRA

A Constituição Federal de 1988 não assegura a água como um direito fundamental, mas a coloca enquanto um bem da União de interesse coletivo, assegurando o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado⁸⁸, visando à qualidade de vida, sendo de dever do poder público e da coletividade sua defesa e preservação. No mesmo documento está assegurado o direito da União de utilizar os cursos de água para a produção hidroenergética⁸⁹. Nele aparecem, ainda, como prioritárias, as ações da União para o desenvolvimento da região nordeste, como no artigo 159 § I c, tal qual, as medidas a serem adotadas em caso de seca (calamidade pública)⁹⁰; em projetos de aproveitamento

88 Artigo 225, cap. VI da Constituição Federal de 1988.

89 Artigo 21, § XII b, cap. II da Constituição Federal de 1988.

90 Artigo 43, § 2 IV, seção IV da Constituição Federal de 1988.

econômico dos rios em regiões de baixa renda e sujeitas a secas, como dentre estas, a aplicação de 50 % dos recursos da União destinados à irrigação no semiárido, estipulados constitucionalmente por um período de quarenta anos⁹¹.

Dependendo do ponto de vista, o projeto de integração das bacias do São Francisco poderia se encaixar ou não dentro dessas premissas. Do ponto de vista dos gestores, como por exemplo os funcionários da Compesa, a obra se encaixaria perfeitamente na destinação dos recursos para o abastecimento hídrico em casos de seca, assegurados constitucionalmente por se tratarem de casos de “calamidade pública”. Do ponto de vista das populações rurais, no entanto, fica um pouco mais contraditória esta posição, uma vez que o abastecimento das áreas rurais não teve grande incremento resultante da obra. Não é surpreendente, desta forma, que dentre os trabalhadores e frequentadores do Sindicato dos trabalhadores rurais de Floresta existam opiniões divergentes sobre a Transposição do Rio São Francisco.

Manoel Hermínio Souza, funcionário do Sindicato Rural de Floresta, disse-me que eram evidentes os impactos negativos da construção do Canal, alertando-me para o fato de que o Riacho dos Mandantes havia secado desde que as obras da Transposição começaram. O trabalho de Manoel, a relação que tinha com os produtores da região e sua capacidade de ajuda nos problemas relacionados à atividade rural, então, estava diariamente sofrendo interferência dessas transformações decorrentes da construção do Canal Leste em Floresta. Segundo meus interlocutores de pesquisa, o Riacho dos Mandantes é responsável por propiciar um solo favorável para o cultivo de legumes e frutas (principalmente tomate, melão e melancia) nas terras por onde passa, no entanto, já não tem água há dois anos. A seca, por um lado, e o canal leste da transposição, por

91 Artigo 42 § 2, título X da Constituição Federal de 1988.

outro, são as condicionantes da inexistência do fluxo do Riacho dos Mandantes. Mesmo se chovesse, dizia-me Manoel, como o riacho está com o curso barrado, o feixe temporário de água não voltará a correr até que se conclua a construção do Canal. Diversos interlocutores de Floresta afirmam que a finalização da última etapa do Canal leste da Transposição permitirá que o riacho volte a correr em direção ao rio Pajeú, também contando com um reservatório derivado da obra.

Outro fator que gerava algum mal-estar entre os trabalhadores e os produtores rurais que circulavam pelo STR em Floresta era a insegurança que o panorama político causava. No começo de 2015, um clima de instabilidade política estava colocado e a operação Lava Jato, realizada pela Polícia Federal, buscava investigar esquemas de corrupção entre empreiteiras e a Petrobrás. Era o caso de diversas empreiteiras ligadas aos projetos do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), entre elas a Mendes Júnior, que teve seu presidente preso no fim de 2014 e estava demitindo diversos trabalhadores da obra e atrasando o pagamento de salários em cidades vizinhas no começo de 2015. A crise financeira e a falta de novos investimentos, operações de crédito e repasses federais instaurou um período de suspensão de diversas atividades dos construtores do Canal leste, mesmo que as obras não tivessem parado completamente. Apesar das trocas de empresas serem corriqueiras em obras de desenvolvimento, como pretendemos tratar mais a frente, as maiores empreiteiras do país estavam passando por situação semelhante à da Mendes Júnior, com seus executivos presos. Esse panorama de crise política e institucional gerava grave crise de insegurança, quanto à capacidade da empresa em terminar a obra, bem como, acerca da capacidade de administração da situação pelo Governo Federal.

Em Floresta, ainda está previsto que o Canal Leste levará água até um segundo reservatório, cerca de cinco vezes maior do que o Mandantes, o açude Barra do Juá. Atualmente este açude também está seco por conta das mesmas condicionantes: a seca

somada à falta de manutenção do reservatório e a construção do Canal leste da transposição. Segundo o dirigente sindical Ricardo Manoel de Souza, a barra do Juá, construída em 1982, pereniza o Riacho do Navio há mais de 30 anos, com capacidade de armazenamento de 73 milhões de m³, mas, atualmente, encontra-se em colapso⁹². Mesmo mediante tal cenário, Ricardo Souza afirma que a obra trará um benefício muito grande para região da Barra do Juá, acredita que “irá beneficiar num raio de 80 km, de 500 a 600 famílias que estão sofrendo com a seca”. Quanto ao impacto ambiental, ele defende que foi mínimo e que, segundo seus cálculos, afeta menos de 2 % das propriedades. Apesar de reconhecer que exista grande descontentamento dos agricultores por conta da seca do açude e a incapacidade da produção, antigamente a maior produtora de melão do estado de Pernambuco. Todavia, de acordo com o dirigente sindical, quando existe água no açude que os conflitos se intensificam.

Por conta desses conflitos pelo uso da água é que se criou, conforme ainda me contou Ricardo, o Conselho de usuários⁹³ do açude Barra do Juá, do qual faz parte. O Conselho de usuários foi criado em 2000, mas antes foi necessário que surgissem associações de produtores das localidades do município, que começaram a se articular depois de uma “seca brava” no ano de 1994. O DNOCS apoiou a criação do Conselho, mas a mediação dos conflitos cotidianos é feita em seu âmbito. Até a criação do órgão, não havia qualquer tipo de controle sobre os fluxos do açude pela população:

Até uns 18 anos, depois da criação em 1992, o pessoal era individual. Tudo solto, sem controle. Tinha um rapaz que era pago pela prefeitura, pelo DNOCS, que abria a compota na hora que o DNOCS queria, na hora que eles pedissem.

92 A Barra do Juá está a 0% de sua capacidade, mas é considerado estado de colapso quando o reservatório começa a correr o risco de ficar abaixo de 10% de sua capacidade.

93 A APAC também acompanha as negociações e atividades desses conselhos, chamados pela agência de “Conselhos Gestores”.

(Ricardo Manoel de Souza, maio de 2015)

Quando questionei acerca da periodicidade das reuniões do conselho, Ricardo me disse que ultimamente, com o açude seco, as reuniões acontecem semestralmente. Quando tem água na barragem, no entanto, são marcadas as plenárias quase mensais, com cerca de 100 pessoas. Segundo me relatou, o conselho se reuniu no começo de 2015, apesar de muita crítica, compareceram cerca de 20 pessoas:

Aí disseram ‘oxe, esse povo é doido, pra que ter reunião do conselho se não tem água?’ Aí a gente explica ‘é pra discutir com o pessoal’. Agora mesmo a gente tá cobrando pra abrir poços no leito do Riacho do navio pra melhorar a vida do povo né?! O poço artesiano, o poço amazona, que no caso fica em torno do anel, que aí o pessoal diz “ah, eu quero que venha água pra lá pra tudo que eu quero, mas se não tem água na barragem eu não vou pra reunião não”. Então é aquela cultura, só vem pra reunião se tiver água na barragem. Nós temos umas 15 associações rurais e até as lideranças que tão lá, de 15, veio um terço. Um terço das pessoas veio pra reunião. A gente consegue reunir o poder público com parte da sociedade civil, os usuários a gente consegue um pingo. Porque o conselho ele é sociedade civil, governo, poder público e os usuários. A sociedade civil ainda vem, o poder público vem em peso. Mas quando não tem água os usuários vem pingado.

(Ricardo Manoel de Souza, maio de 2015)

O abastecimento da zona urbana da cidade é feito através do escoamento da barragem do município vizinho, Serra Talhada. Os usuários da barragem do Juá residem na zona rural, no entanto, o abastecimento de água, sem tratamento, é direcionado aos produtores rurais que moram perto da barragem. Em tempos de cheia da barragem os maiores conflitos entre os produtores reunidos no conselho da Barra do Juá se dá pelos desentendimentos e falta de consenso entre os que estão à jusante e aqueles à montante; a jusante sendo beneficiada quando a água do reservatório é liberada, enquanto a

montante é beneficiada com o fluxo represado. Em muitas situações, disse-me Ricardo, precisa-se até discutir o quanto cada produtor pode plantar nos casos de escassez, o que não é fácil, e levou muito tempo para se conseguir fixar um calendário e evitar os barramentos alternativos, o que era um grande problema para administração coletiva da água, tendo que, recorrer-se muitas vezes ao Ministério Público. Quando a obra for concluída, repetiu Ricardo Souza, “nem um pouco de água da barra do Juá será desperdiçada”.

E a gente tá sonhando com o canal, que o canal ele sai daqui do Eixo Leste, ele começa ali no rio, ele já tá enchendo a barragem de areias, tá cheia. O primeiro teste já encheu, ela deixa pegar de 20 a 30 milhões de m³ e ela sobe e a próxima barragem a ser beneficiada é a barragem do Juá. Que vai perenizar o riacho do navio, aí o que Luiz Gonzaga cantava ‘riacho do navio, corre pro Pajeú, o rio Pajeú vai despejar no São Francisco’, então ela vai na barragem e volta pro rio novamente a água. A água sai e retorna pro rio São Francisco.

(Ricardo Manoel de Souza, maio de 2015)

Ainda que a maior parte dos conflitos se dê quando existe um fluxo de água, a seca, também, requer medidas administrativas de recursos, parcerias e redes institucionais para a gestão de águas e a procura por soluções de abastecimento. Parte da atual gestão de águas nos municípios do sertão de Itaparica consiste na administração de caminhões pipa. Isto posto, evidenciamos um panorama, no qual as localidades rurais dos municípios pesquisados somente são abastecidas por formas alternativas, sem se ter pretensão de aumento das redes de abastecimento. Essa conjuntura coloca os caminhões pipa no centro da administração de águas no sertão, uma vez que o número da população rural dos municípios se iguala, quando não ultrapassa, o quantum da população urbana.

Outra diferença entre o abastecimento da zona rural e urbana parece ser quanto à potabilidade da água, pois grande parte da água ofertada por meio dos caminhões pipa

não passa pelas estações de tratamento, apesar de consideradas potáveis por conter uma quantidade de cloro que lhe é adicionada dentro do caminhão pipa manipulada pelo próprio *pipeiro*⁹⁴.

O caminhão pipa foi uma constante nos trânsitos do trabalho de campo. Acredito que esses trânsitos foram fundamentais para que se pudesse perceber a necessidade da problematização acerca da recorrente presença destes veículos no cotidiano das cidades pesquisadas. Segundo meus interlocutores de pesquisa, atualmente são dois os principais administradores de abastecimento por caminhões pipa, o Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA) e o Exército Brasileiro, a partir da “Operação Pipa”. Segundo Ricardo Souza, o município de Floresta não conduz nenhum tipo de abastecimento por meio de caminhões pipa, mas, segundo outros interlocutores de pesquisa afirmaram que existem municípios que fazem o cadastro das famílias mais necessitadas e faz uma distribuição de água, principalmente por meio de parceria entre a secretaria de ação social e Compesa.

De outro ponto de vista, a gestão por meio do caminhão pipa também se relaciona a outras formas de gestão da água, principalmente, nas zonas rurais. Nesta perspectiva, dois projetos de acesso alternativo à água são recorrentes na zona rural: os poços artesanais e as cisternas, muitas vezes, ligados à política municipal.

Como me disse Antonio Ferraz, os poços artesanais são muito importantes para a gestão dos recursos hídricos no sertão: “Aonde tem aquífero a Compesa vai buscar, manda furar poço. Isso porque a água dos aquíferos é vantajosa. Acaba por ser uma água barata, pois não necessita de tratamento”. Desta forma, os poços artesanais são perfurações que aproveitam a água de reservatórios subterrâneos para o consumo em localidades que não têm acesso a reservatórios superficiais. No entanto, a qualidade da

94 Motorista do caminhão pipa, que é responsável pelo abastecimento do reservatório e, muitas vezes, pelo tratamento da água.

água é variável, uma vez que, na maior parte dos reservatórios subterrâneos da caatinga a água é salina e salobra, sendo a água salina inutilizável para consumo e agricultura, já a salobra dependendo da sua concentração de sais, coloca a possibilidade de ser utilizada em algumas modalidades de irrigação e no trato de alguns animais, como os caprinos e bovinos⁹⁵.

A tecnologia de armazenamento mais comum na região são as cisternas; reservatórios ligados a uma área de captação que tem por objetivo principal o armazenamento de águas da chuva. No entanto, nesse período de estiagem, tais reservatórios servem para receber e armazenar a água trazida pelos caminhões pipa nas localidades atendidas por programas de abastecimento humano. A água do caminhão pipa, vinda de qualquer fonte da gestão, tem por objetivo somente o consumo humano.

Mesmo com a presença da rede institucional para abastecimento das zonas rurais e urbanas enfocadas pela pesquisa de campo, a água disponibilizada ainda é insuficiente, e parte da população precisa comprá-la, às vezes, dos mesmos caminhões pipa contratados por órgãos estatais. Na zona urbana, por sua vez, é comum ver carros com galões azuis de cem litros sendo vendidos durante o dia, abastecidos de localidades conhecidas por terem “águas de boa qualidade”⁹⁶, até mesmo, para consumo humano.

Visando uma administração integrada entre gestores e usuários das águas de uma bacia hidrográfica, institui-se a figura dos Comitês de Bacias Hidrográficas⁹⁷ em 1997,

95 Este processo chama-se dessalinização. Diversas pesquisas ligadas a Embrapa podem ser encontradas sobre o tema, como em Hermes et al. (2014).

96 Na maioria dos casos que presenciei, tratava-se de água de poços artesianos.

97A literatura sobre os Conselhos de Bacias Hidrográficas no Brasil é vasta. Cardoso (2003) faz uso de parte dessa bibliografia para analisar o caso da participação democrática no Comitê de Bacias em Minas Gerais. Para a autora, a criação dessa estrutura possibilita a participação de novos atores políticos na gestão hídrica, ainda que apresente fragilidades. No entanto, a autora coloca que a novidade da estrutura consiste em dar espaço para se analisar os diversos conflitos existentes dentro das Bacias Hidrográficas, submetê-los à avaliação técnica e planejar a hierarquia das ações a serem tomadas.

com a chamada “Lei das Águas”⁹⁸, que são órgãos compostos por gestores e consumidores (civis e empresas) que partilham de uma mesma bacia hidrográfica. Os comitês de bacias hidrográficas são órgãos de estrutura mista entre o poder público, sociedade civil e empresas usuárias de água que se envolvem na a criação de uma gestão participativa da água. A organização desses Comitês é formada pelos seguintes agentes: Plenário, Diretoria, Câmaras Técnicas, Grupos de Trabalho e Secretaria Executiva.

Antonio Ferraz, enquanto representante da Compesa, compõe a câmara técnica, mas também atua como vice-presidente da atual gestão do Comitê da Bacia Hidrográfica do rio Pajeú, representação que é eleita a cada dois anos pelo conselho. Segundo Antonio, o CBH Pajeú foi criado em 1999 para discutir os problemas do rio, assim como, intermediar os conflitos, fiscalizar e gerenciar as outorgas de uso. Para o vice-presidente, é imperativo que o consumo de água seja repensado juntamente com a preservação ambiental do Rio:

É necessário discutir e desenvolver o uso da água cinza, que sobra do chuveiro, da água amarela, que remanescente do mictório e também da água negra, que é a descarga sanitária. Na minha opinião, é um crime colocar a água limpa no aparelho sanitário. O uso das outras pode ser mais difícil de se pensar, mas já deveria ter uma lei para o tratamento de água cinza.

(Antonio Ferraz , 30 de Abril de 2017)

Para Antonio Ferraz, o CBH não tem poder de punir os usos indevidos do rio e de suas águas, mas encaminha através de cartas as recomendações para a ANA, que tem poder de polícia. E ele, ainda, afirma que o objetivo do órgão é informar e fiscalizar os comportamentos e atitudes em relação à água, aliando diversas áreas técnicas para este manejo, como a cartografia, climatologia, biota, solos e áreas de conservação.

98 Título II, cap.1, artigo 33 da Lei nº 9.433, de 8 de Janeiro de 1997.

Também existe um comitê específico para o Rio São Francisco. Criado em 2001, o Comitê da Bacia do Rio São Francisco buscava integrar a preocupação ecológica em relação aos danos ambientais já causados ao Rio, por conta dos projetos hidrelétricos, bem como, solucionar os conflitos de uso da água entre agricultores irrigantes, empresas de abastecimento de água e empresas administradoras dos projetos hidrelétricos.

Para Cristiane Julião, secretária da APOINME, foi um grande avanço, para os povos indígenas do Rio São Francisco, ter sido aprovada uma Câmara Técnica de Comunidades Tradicionais, em 2007, composta por lideranças de treze comunidades tradicionais e organizações envolvidas com a causa indígena (Conselho Indigenista Missionário/CIMI, Comissão Pastoral da Terra/CPT, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas/CONAQ, entre outros). Segundo ela, apesar das reuniões terem se tornado menos constantes, essa participação é importante para se discutir e estreitar as relações dos povos indígenas e outras populações tradicionais com o CBH.⁹⁹

Esta relação de convergência e parceria entre as comunidades tradicionais e povos indígenas não é automática, simples, muito menos natural. Em momentos de transição e mudança, as relações de afinidade não estão dadas e conflitos motivados por diversas causas, inclusive, por recursos financeiros, terra e água, podem tomar lugar. Esse foi o caso das populações rurais e comunidades indígenas na cidade de Floresta.

Como vimos no capítulo 1, as questões de família, tráfico e os reassentamentos compulsórios, e outros aspectos, compõem um cenário propício a conflitos na região. Por exemplo: a chegada do canal reacendeu questões delicadas por conta da terra no entorno da reserva biológica Serra Negra¹⁰⁰. Um dos principais motivadores de tais conflitos se

99 Trataremos com mais detalhes a experiência dos Pankararu e Apoinme no CBH São Francisco no capítulo 4.

100 Vamos tratar dessa questão em detalhe no cap. 5.

refere a área onde o canal foi construído, tendo em vista ter ocasionado desalojamento de algumas pessoas. No assentamento Serra Negra duas casas foram destruídas e os moradores removidos para moradias próximas, assim como foi demolida a sede de uma associação de produtores de mel.

Neste sentido, um fato que motiva uma série de conflitos em Floresta refere-se à demora da demarcação da T.I. Pipipã, somada aos processos de retomada dos Pipipã que os coloca em um panorama de tensão com outras comunidades rurais. Entre 2002 e 2003, a retomada de uma área chamada “Capoeira do Barro”, onde existia um assentamento rural causou um grande desentendimento entre os indígenas e os assentados. A retomada ocorreu após o INCRA realizar um assentamento dentro de área reconhecida pela FUNAI como área indígena, apesar de, ainda, não estar titulada (ISA, Povos Indígenas do Brasil 2001-2005).

As retomadas são ações de ocupação de uma terra indígena onde determinado povo reconhece uma parte de seu território pela ancestralidade e o retoma, ou seja, volta a ocupa-lo, a fim de reaver seu direito sobre ele, após a determinada ocupação por terceiros. Interessante pensar, como mobiliza Batista (2008), como alguns processos de retomada se dão na chegada de um projeto de desenvolvimento, como era o caso Truká em relação ao projeto da transposição. Neste âmbito, os povos Truká e Pipipã, apesar de não serem casos isolados, mostram-se singulares, pois estes povos são os que primeiro se deparam com os incômodos da construção da transposição. Os Pipipã se diferem do caso dos Truká, principalmente, por ainda não terem sua T.I. titulada e demarcada.

O caso Truká e a Transposição do São Francisco já foi estudado, inicialmente por Batista (2005), que já tinha um trabalho com a população e, mais recentemente, por Monteiro (2008). Batista (2008), por sua vez, discute o impacto da obra entre grupos indígenas, especificamente, no âmbito da questão dos Truká, na “retomada” iniciada em

2007, que reivindicava um reestudo da Terra Indígena Truká. O principal ponto em questão era a integração da Ilha de Assunção (Cabrobó, PE) à Terra Indígena, território à época não ocupado pelos Truká, mas que compunha sua terra ancestral, ocupada desde “antes do dilúvio”¹⁰¹ (2008: 4), tido, pelos Truká, como responsável pela formação da ilha, em meio ao Rio São Francisco.

A mobilização se baseava na justificativa da existência de muitos “Truká sem terra”, embasada em documentos antigos que comprovam a contiguidade entre a Ilha de Assunção e o território continental em Pernambuco. Concomitantemente à retomada, foram iniciadas às obras da Transposição do São Francisco, que tem seu ponto de captação do Eixo Norte localizado a poucos quilômetros da Ilha de Assunção, afetando consideravelmente a reivindicação pela terra ancestral. Frente a isso, Monteiro (2008) analisa a mobilização política Truká em relação à construção do eixo norte da Transposição do São Francisco, procurando ressaltar como as dinâmicas da territorialidade do grupo e sua relação com o meio ambiente conduzem a compreensão do sentido de suas ações coletivas.

Entre os Pipipã, uma outra retomada mais recente, no assentamento Caldeirão do Periquito, gerou grande conflito entre os residentes indígenas e não indígenas. Essas duas retomadas juntamente com a demora na demarcação da terra indígena e o avanço da obra acabam gerando um grande risco de conflito entre assentados e o povo indígena em Floresta. Como me disse Ricardo Souza:

Rapaz, faz de 7 a 8 anos que eles tomaram parte do assentamento Caldeirão do Periquito. E aí o pessoal teve que vim, nós remanejamos estas famílias lá do Caldeirão do Periquito para o Assentamento Lajes, né?! Porque no assentamento lajes teve problema e foram embora mais de 50 %, até por conta da seca.

101 Inundação causada pela construção de UHE de Sobradinho e realocação dos Truká.

Agora os índios estão avançando de lá pra cá e dizendo que a área do assentamento de Lajes também é deles. Os proprietários estão sendo pressionados pelos índios, que estão dizendo também que os índios estão querendo desapropriar, então aí como vai resolver isso?”

(...)

E aí quando eles tomam, ou essas pessoas viram índios, entra na onda deles e vira índio, ou vai ter que o INCRA levar para outros lados. Para se ter uma ideia, lá no Caldeirão do Periquito teve uma família que resistiu e ficou lá. “Eu não quero ser índio e nem quero que o INCRA me leve para outro local”. Então ficou lá até hoje. Mas aí fica isolada, é só uma família. Mas aí tiverem outros dois que foram, falaram “não, vou ficar aqui”, e foram até mais pra dentro, mais 7 famílias e umas outras vieram para o assentamento de cá.

(Ricardo Souza, 19/05/2015)

Segundo Ricardo Souza, hoje as 64 famílias do assentamento de Serra Negra constantemente se sentem pressionadas por acreditarem que os indígenas querem retomar a terra que habitam. Para o dirigente sindical, a principal razão para o interesse na retomada do assentamento de Serra Negra relaciona-se com a construção do Canal Leste, pois o Canal passará dentro das terras reivindicadas pelos indígenas.

Olha os índios Pipipãs, eles vão ser beneficiados, como diz o outro por tabela. Porque da onde o canal passa, eles estão a 6 km do canal, então provavelmente eles estão querendo desapropriar. (...) Eles têm com ideia de desapropriar, na região do segundo distrito, eles têm dizendo que parte de Barra do Juá, do açude é deles.

(...)

Tem, tem uma disputa e eu acredito que os índios estão querendo avançar é de olho na água do canal, porque eles só tem um poço lá e é um milhão de índios. Tem muitos índios. A disputa lá é brava mesmo.

(Ricardo Souza, 19/05/2015)

Essa não era só a visão do STR de Floresta. Quando estive no escritório da Compesa conversando sobre a adutora do Pajeú e a construção do Canal da Transposição, esse dispositivo de reivindicação por ocupação estava sempre aparecendo nos diálogos. Mas era logo interrompido por um dos gestores, que era quem intermediava as questões entre a Compesa e os indígenas: “Por favor, nem me fale desses índios...”, ou de outra maneira, igualmente, indelicada, “Não me pergunte sobre os índios.”

Em contrapartida, seguindo um pouco o discurso de Ricardo, acredito que a falta de terra, também, leva os Pipipã à falta de água, o que opinião dele motiva grande parte do conflito. Isso porque existe somente um poço para o abastecimento dos Pipipã e sua água é salobra. Além disso, uma outra questão acerca do poço que atende aos Pipipã é que dele é retirada água para o abastecimento da população rural em um raio de 20 km no entorno da aldeia. Interessante pensar como neste caso os indígenas não fazem o controle dessa água subterrânea, que diferente da terra, é pensada como de direito coletivo entre indígenas e não indígenas.

Em Floresta, foram criados vinte assentamentos entre os anos de 1990 e 2009. Tais assentamentos rurais são unidades agrícolas distribuídas entre famílias sem condições de comprar ou se fixar em um imóvel rural, que serão pagos ao longo do tempo e só poderão ser explorados por meio de produção familiar. Toda via, essa produção é dependente da quantidade de água disponível em uma localidade, questão muito importante para os assentados da caatinga, assim como, os outros trabalhadores rurais da região.

Nesse contexto, acusações como “vira-se índio”, “qualquer um compra a carteirinha da Funai”, “Aqui, qualquer um é índio!” são demonstrações claras da falta de confiança na identidade indígena, reivindicada pela etnia, alimentada por um preconceito

que se baseia no traço de miscigenação dos indígenas do Nordeste, como os Pipipã. Mas essas acusações não apareceram apenas na história recente do sertão de Itaparica, ou mesmo, são restritas ao caso Pipipã. Em 1972, na obra “O Homem no Vale do São Francisco”, que aborda a diversidade cultural e a pluralidade dos povos, logo no prefácio podemos ver como Pierson (1972) afirma que os indígenas do Médio São Francisco já aparecem com uma dúbia nomenclatura. Leiamos como a descendência legítima é colocada sob suspeita de forma clara no trecho a seguir

(...) área da Caatinga e de criação, especialmente de cabra, no trecho das corredeiras do Vale, num lugar onde a irrigação estava sendo introduzida, e onde havia também relação social significativa entre, de um lado, pessoas que se consideravam (mas que o eram apenas em parte) descendentes puros de indígenas e, de outro lado, pessoas que aquelas chamavam de "brancos". (Pierson, 1972, p.6)

A persistência do problema da discriminação não o torna menos grave, pelo contrário, soma-se à falta de terra, que se relaciona à falta de água e enseja conflitos que tornam as associações e parcerias entre as comunidades rurais e povos indígenas quase impossíveis. Dessa forma, os modos de articulação têm de ser outros, mas o primeiro movimento me foi descrito pelo afastamento dessas populações da ação política local.

Tal panorama de conflito se relaciona com a discussão sobre a emergência política das identidades étnicas (Bartolomé, 2006, p.49), que não se limita a fenótipos indígenas, nem, tampouco, são enfraquecidas pela partilha de traços econômicos e culturais com outras formas de organização social. Arruti (1997) nos adverte, no entanto, que essa reivindicação identitária não se produz no vazio, aparecendo a partir das categorias políticas e jurídicas que lhes podem ser vinculadas, um enquadramento classificatório que também produz a redução das alteridades (Idem, p.14). O autor propõe que tais

identidades operam como produções que são, ao mesmo tempo, resgates de elementos culturais e manufaturas estimuladas pela vontade do coletivo.

Observamos, desse modo, um movimento permanente de conflito, envolvendo grupos indígenas do sertão de Itaparica, que não pode ser dissociado da identificação de cada um desses grupos a uma etnia reivindicada. O conflito, visto desse modo, longe de apartar ou de questionar a identidade indígena, possibilita justamente a construção de uma “comunidade ética”, como diria Honneth (2003), possibilitando igualmente a construção de uma comunidade étnica, no caso em nosso caso. Acentuando, aqui, a dinâmica dessa construção frente à disputa e questionamentos dos demais grupos da região de Itaparica; deixando para os próximos capítulos o aprofundamento da questão da etnicidade entre os agrupamentos indígenas que visitei, podemos adiantar que a construção de uma subjetividade ética e de uma identidade étnica dos indígenas do São Francisco estão, intrinsecamente, relacionadas à luta por reconhecimento que enfrentam cotidianamente. Objetiva-se, desse modo, nas instâncias locais e estaduais que questionam sua “ancestralidade”, a consciência de uma identidade cuidadosamente trabalhada, muitas vezes judicializada e com referenciais e limites de pertença mais definidos do que antes. Temos em uma mesma luta os argumentos e a justificativa de um território diretamente associado a essa identidade em reconhecimento, o que implica em ações pela retomada duma terra que abrigaria essa comunidade étnica.

2.3 - A IGREJA, OS POVOS TRADICIONAIS E A ÁGUA

No capítulo 1 discutimos como a articulação entre eclesiásticos da Igreja Católica e o movimento sindical elaborou uma estratégia de ação que resultou na *luta* dos trabalhadores rurais no sertão de Itaparica. Mas também é importante adicionar um outro elemento nessa equação política: a preservação do rio São Francisco.

A Articulação popular São Francisco Vivo (SFVivo) teve início oficial após os anos 2000, financiada por uma agência católica alemã de cooperação, chamada Misereor; no entanto, sua articulação traça antecedentes com movimentos populares dos anos 80 e 90. Nos anos 80, através da “Associação Pró Barca Andar”, um grupo de ambientalistas, artistas e educadores navegavam pelo São Francisco fazendo um trabalho de mobilização da população ribeirinha para a defesa do Rio, buscando também promover a união entre as populações rurais da bacia, de acordo com Araújo (2012). Em 1992¹⁰² inicia uma peregrinação, finalizada um ano depois, que percorreu da nascente à foz do grande Rio São Francisco, onde na qual, Frei Luiz Cappio e três parceiros¹⁰³ caminharam pelas comunidades ribeirinhas carregando um uma imagem de São Francisco e nada mais, com o objetivo de mobilizar a população ribeirinha para a preservação das suas águas, assim como dialogar sobre seus problemas sociais e ambientais (Araújo, 2012, p. 97).

Dom Cappio é um bispo diocesano de Barra, na Bahia, da Ordem dos Frades Menores Franciscanos, atuando desde 1974 às margens do São Francisco. Apesar das décadas de trabalho de base com os povos do rio São Francisco, seu nome ficou muito conhecido pelas greves de fome que fez contra a Transposição do Rio São Francisco, em 2005 e 2007. Segundo Araújo (2012), a primeira greve de fome objetivava levantar um debate acerca das alternativas ao projeto de Transposição do Rio São Francisco, assim como, em defesa da melhoria das condições hídricas e ambientais dos povos do semiárido, o que ocasionou uma arrefecida nas obras do projeto. Em 2007, no entanto, o PAC é apresentado como uma fórmula de crescimento do PIB brasileiro, repleta de promessas de benesses com o avanço das políticas desenvolvimentistas. Na impossibilidade de

102 Como apontado por Araújo (2012, p. 98), é importante notar que o ano de 1992 também foi marcado pela Eco-92, época em que se deu uma expansão das mobilizações relacionadas às questões ambientais e o estreitamento do diálogo político-religioso.

103 A franciscana irmã Conceição Menezes, o sociólogo Adriano Martins e o lavrador e sindicalista Orlando Araújo.

paralisar o retorno das obras, em 2008, Dom Luiz Cappio iniciou uma segunda greve de fome, que durou 23 dias, ou, como ele mesmo disse, sua “fase de jejum e oração” (Cappio, 2008) em contestação às obras da Transposição que, assim como nos anos anteriores, motivou um ano de diversas mobilizações contra a obra, com destaque para ocupações em Cabrobó e manifestações em Brasília, resultando numa aproximação entre os povos indígenas e a Articulação Popular do Rio São Francisco. Frente a esta situação, Araújo (2012) ainda discute como a impossibilidade de resolução do conflito de perspectivas entre o movimento social e o presidente Lula ficou marcada por um sentimento de traição, pois o presidente havia caminhado lado a lado aos povos do semiárido por décadas antes de ser eleito.

No ano de 2013, vinte anos depois da caminhada de 1993, realizou-se a comemoração por meio de encontros e celebrações, bem como, por momentos de discussão sobre os desafios e riscos ambientais da atualidade. Em Penedo realizou-se uma romaria para uma bênção à Foz do São Francisco. Em Floresta, a atividade da celebração foi a Benção da Adutora do Pajeú, que havia sido inaugurada recentemente e contou com a participação de mais de 1200 pessoas.

As adutoras são canais que fazem a adução ou elevação das águas dos rios para reservatórios ou entre dois reservatórios, e consistem, essencialmente, em uma rede interligada de canos com estruturas para fazer o bombeamento de água de um local para outro. No caso retratado, quando nos referimos às adutoras, tratam-se de projetos de gestão hídrica, também pertencentes ao PAC; algumas delas são essenciais na completude do projeto de transposição do São Francisco. Ao longo da pesquisa de campo percebi como a construção de adutoras e do canal da transposição do São Francisco, mais do que projetos semelhantes, eram reciprocamente dependentes.

As adutoras são construídas por meio do órgão Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS), também, sob supervisão da Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco e Parnaíba (Codevasf). Apesar dessa distribuição oficial, não consegui em qualquer momento acesso aos responsáveis pela obra junto ao DNOCS, que me pareceu uma instituição esvaziada, que controla e administra recursos públicos, mas que, de certa forma, não é atrativa, por problemas de administração, questões salariais, entre outros problemas. Atualmente, a construção das adutoras se dá por meio de empresas terceirizadas, que concorrem às licitações públicas por meio das duas instituições citadas acima.

É interessante perceber que as adutoras, em funcionamento ou em construção, são vistas pelos movimentos sociais como "menos impactantes" ao rio São Francisco do que a Transposição, mesmo que retirem um fluxo constante de água de Rio São Francisco.

2.3.1- DA AÇÃO MISSIONÁRIA À PASTORAL INDÍGENA

A ação missionária católica com os indígenas do sertão de Itaparica foi reavivada, assim como no contexto geral brasileiro, na rearticulação das missões com a criação do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), em 1972. Como argumenta Rufino (2013), o renascimento da ação missionária deve ser observado no contexto que sucedeu o Concílio Vaticano II, em 1962, que já representava, *per se*, uma nova tentativa de integração da população leiga nos espaços (marginais) da Igreja Católica, fosse nos conselhos administrativos e econômicos das paróquias, fosse na revigorada ação pastoral. Inclui-se, nesse contexto, o movimento singular dos bispos latino-americanos concretizado na Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, ocorrida em 1968, em Medellín, Colômbia.

A Conferência de Medellín representaria o marco do que ficou conhecida como a "opção preferencial pelos pobres", que tinha na Teologia da Libertação seu aporte

teológico e teleológico de ação no mundo, fortemente apoiada pela então Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e com ações como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Comissão Pastoral dos Pescadores (CPP), dentre outras. Não diretamente vinculada à CNBB surge, também, como descendente da antiga Juventude Universitária Católica, a Ação Política de oposição ao recente governo militar, que mais tarde viria a formar o grupo armado AP-ML (Ação Política-Marxista Leninista). Entre a pastoral e a luta armada, uma variedade de setores católicos alinhava-se à esquerda no cenário latino-americano. O CIMI insere-se neste cenário reivindicando o direito histórico e a anterioridade dos direitos indígenas como princípio ético e político de ação.

É preciso diferenciar, portanto, os sentidos dessa ação missionária, que assume linhas claras de ação política, das missões católicas dos primeiros séculos do Brasil, em especial aquelas que se deram entre os séculos XVI-XVIII. Pompa (2003) apresenta de maneira bastante nítida o quadro em que se deram as missões jesuítas e capuchinhas na costa do Brasil colônia, em especial, em seus sertões; tendo por referência justamente os aldeamentos das ilhas e proximidades do Rio São Francisco. Nos primeiros anos de colônia, foi a Companhia de Jesus a responsável pela catequese em massa de indígenas da costa brasileira. Os jesuítas, como apresenta Pompa (*ibidem*, p. 57-97), nascendo de uma vocação missionária para o “outro”, igualmente levando a cabo o combate à heresia e ao cisma, foco da contra-reforma católica, representaram a ordem católica responsável pela ação sistemática de conversão por quase dois séculos. Foram também os jesuítas que mudaram definitivamente a orientação dessa ação, que centrava-se no batismo nos primeiros anos de ação missionária em toda América Latina, tendo como pano de fundo um milenarismo associado à descoberta do novo mundo. A partir de tal mudança, os jesuítas centraram seus esforços na catequese sistemática e contínua dos indígenas, nos

aldeamentos e nos descimentos dos “índios fujões”, assim como em uma tolerância em relação aos rituais indígenas, em vista da continuidade dos ensinamentos da Palavra.

Vale notar, como ressaltava Certau (2007), que a Companhia de Jesus representou, ao mesmo tempo, aquilo que haveria de institucionalmente mais marginal, em seu nascimento – finais do século XVI –, e a ordem responsável pelo movimento de maior expansão da Igreja desde as cruzadas. No entanto, este movimento para o “outro” – o “selvagem”, a “mística”, o “oculto” – não se dava sem problemas, especialmente pela mística envolvida nos exercícios espirituais jesuítas, que implicava toda uma ordem de comportamento conduzida ao momento, beirando a heresia daqueles que justamente se propunham a converter e se lançar ao “outro”. Cristina Pompa nota, nessa direção, as oscilações de julgamento dos missionários jesuítas entre a aprovação da Coroa portuguesa, por um lado, e a desaprovação e por vezes repressão do Governo Geral do Brasil, por outro.

Ao nos dirigirmos para os “sertões”, entretanto, a situação se torna mais delicada, por diversos fatores. Ao que podemos acompanhar na obra de Pompa (2003), não apenas os jesuítas deixaram de gozar de privilégios da Coroa em relação ao trabalho missionário que usufruíam desde o reinado de D. João III (1521-1557), como também, a relação com os colonos livres do Brasil se torna cada vez mais agonística, em especial com os sesmeiros, que tinham parte de suas terras destinadas para as missões. Entre as demais ordens católicas que se dirigiram para o sertão pernambucano e baiano, em especial para as ilhas e proximidades do Rio São Francisco, onde se estabeleceu os aldeamentos nos “sertões de Rodelas”, estavam os capuchinhos franceses, que, provavelmente, chegaram ao São Francisco em 1642, tendo sido encaminhados por holandeses comandados por Maurício de Nassau. Após a consolidação da Junta das Missões, em 1681, foram responsáveis por aldeamentos nas “Rodelas” do sul e do norte, isto é, territórios que

envolviam a Ilha de Assunção do Rio São Francisco, as ilhas menores em proximidade a esta, aldeias na capitania de Pernambuco que se estendia do São Francisco até o Piauí, e aldeias em território baiano, como as aldeias de Jacobina e Jeremoabo. Encontramos, entre os aldeados, Tuxá, “Procás”¹⁰⁴, “Brancarurus” (provavelmente se referindo aos Pankararu), além dos Cariri.

Em 1702 os capuchinhos franceses acabaram expulsos do Brasil por ordem régia, após terem sido proibidos, pela Santa Sé, de jurarem fidelidade à Coroa Portuguesa. Após alguns anos sob comando dos carmelitas descalços, em 1709 a administração das missões passou-se então aos capuchinhos italianos, que por lá permaneceram até meados da década de 1760. As missões que haviam sido administradas pelos jesuítas, de número considerável, já haviam sido entregues aos capuchinhos franceses em 1696, após a expulsão da Companhia pela “senhoras da casa de Torres”, isto é, Catarina Fogaça, da família sesmeira D’Ávila, que pouco mais de trinta anos antes já havia visto seu sogro, Garcia D’Ávila contar com o apoio de colonos e do bispo de Olinda para destruir aldeamentos jesuítas que se estendiam em suas terras. Os aldeamentos Jesuítas ficaram, então, também, sobre responsabilidade dos capuchinhos italianos após 1709, mas, por pressão do Governo pernambucano, do bispo de Olinda, do Capitão-Mor Jerônimo Mendes da Paz e com a omissão de Garcia D’Ávila Pereira, filho de Catarina Fogaça, os aldeamentos foram extintos em 1761, transformados em Vilas, ou transferidos ao comando colonial.

As missões empreendidas no sertão pernambucano, até o século XVIII, posto que já no século seguinte não se encontra registros de missões em voga na região, tinham caráter fundamentalmente pastoral e catequista. Apesar de se posicionarem contrários à

104 Sampaio-Silva, 1997; Hohental Jr. 1960

exploração dos índios aldeados por colonos portugueses e sesmeiros da região, os missionários tinham como horizonte a conversão dos “gentios”, dos “bárbaros”, que poderiam se tornar “mansos”, mas de forma alguma livres de sua administração. A Corroa, geralmente, favorável aos missionários, também tinha por trás de sua ação outros interesses além da catequese – o que não pode ser considerado um interesse menor nesse período –, como a ação dos indígenas convertidos no apoio à catequese de novos indígenas, assim como, na exploração de novas terras e, por vezes, combate com outros grupos ou estrangeiros – holandeses, por exemplo. Nesse hiato de dois séculos, de 1760 a 1972, a ação missionária, influenciada pelos rumos que a Igreja Católica tomava no mundo e na América Latina como acima mencionado, adquiriu caráter radicalmente diverso do que historicamente havia se constituído. Lemos, como missão do CIMI, por exemplo:

O respeito a alteridade indígena em sua pluralidade étnico-cultural e histórica e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas (...) a opção e o compromisso com a causa indígena dentro de uma perspectiva mais ampla de uma sociedade democrática, justa, solidária, pluriétnica e pluricultural (CIMI, 2017).

Nesta perspectiva, quando do debate acerca da Transposição do São Francisco, o CIMI assumiu a postura contrária à obra, articulando-se, como nos mostra Rufino (2013), com outros movimentos sociais de base, como a Apoinme, a CPT, a CPP, a Pastoral da Juventude dos Meios Populares (PJMP), o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) e a Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB). Os missionários colocaram-se contra, portanto, às posições assumidas pelos bispos responsáveis pelas Regionais Nordeste 1 e

2 da CNBB, que demonstravam apoio à obra, assim como, a consideravam de suma importância para o “desenvolvimento” do Nordeste. A disputa entre CIMI e as Regionais era, entre outras coisas, para pender para seu lado justamente a posição oficial da CNBB.

Quando das greves de fome de Dom Cappio, o Conselho Episcopal Pastoral da CNBB emitiu nota oficial de apoio ao frei e, posteriormente, o convidou para falar ao plenário de sua 46ª Convenção Geral, o que levou o órgão a pedir transparência e democracia do governo federal, especialmente frente à grande quantidade de liminares na justiça contra a realização da obra, ainda segundo Rufino, (2013).

A obra da Transposição fez com que o CIMI, a despeito de sua postura historicamente agonística em relação aos grupos ambientalistas, que, muitas vezes, acusaram os indígenas de ameaçar a manutenção de ecossistemas, unisse-se a eles, acusando a proposta “desenvolvimentista” dos governos Lula e Dilma. Os missionários partiram em defesa de sertanejos e ribeirinhos, mas também do Rio São Francisco, formulando e entregando documentos em conjunto com os movimentos acima citados acima, mais o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB). Os grupos reivindicavam obras alternativas de abastecimento à população sertaneja expressas no Atlas Nordeste da Associação Nacional da Água, apoio político e técnico ao Comitê da Bacia Hidrográfica do São Francisco, inclusão e difusão de tecnologias de captação, armazenamento e manejo de água, além de programas de revitalização das bacias hidrográficas (*ibidem*).

É interessante ressaltar que existem diversos relatórios – principalmente ligados a movimentos sociais e instituições que cobram a efetivação de políticas públicas – que foram confeccionados para apontarem as deficiências do RIMA que avaliza a Transposição, a maior parte deles, com o intuito de minimizar os efeitos da obra para as populações diretamente afetadas. Neste sentido, em 2002, é produzido um relatório pelo Fórum de Defesa do Rio São Francisco, denunciando a omissão de informações e a

insuficiência de estudos e cálculos efetivos sobre o dano social e ambiental decorrente da obra. Um extenso relatório denúncia é realizado pelo CIMI, em 2007, feito em parceria com a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo). Este relatório denuncia a omissão do poder público em relação às outras populações indígenas afetadas pela obra da transposição, segundo eles: Truká, Tumbalalá, Pipipã, Kambiwá, Pankararu, Tuxá, Kariri-Xocó, Xocó e Anacé. Revela também que a transposição se torna, desde 2007, uma das principais pautas do movimento indígena em Pernambuco, além da luta pelas titulações das Terras Indígenas, sendo, ambas as pautas, diretamente ligadas uma a outra.

Durante meu trabalho de campo no sertão de Itaparica, encontrei diversas vezes o Padre Alberto Reani, que me disse ser conhecido por muitos por Padre Índio. Ele faz parte da Diocese de Floresta, que segundo suas afirmações, sentiu a necessidade de constituir uma Pastoral Indígena. Ao mesmo tempo, diz que os grupos indígenas o chamaram para conhecer mais de perto as dificuldades, suas tradições e também a questão indígena. Padre Alberto desempenha sua atividade entre quatro povos indígenas diferentes, tem uma casa entre os Pankararu, mas em determinadas épocas do ano participa de celebrações e atividades em outras localidades. Nos Pipipã, por exemplo, padre Alberto sempre vai em Abril e em Outubro, mês em que participa do Auricuri. Dona Carolina, parteira Pipipã, disse que gosta muito do sacerdote e que, ela e sua irmã, o hospedam durante suas visitas: “Nos rituais abertos ele até dança o Toré” (Dona Carolina, 30/05/2015).

2.4 - POLÍTICAS PÚBLICAS EM MOVIMENTO

Diferentes tipos de associação foram observados entre uma miríade de *parceiros* envolvidos em diversas arenas públicas de mediações, que tinham por objetivo lidar, de modo específico, com as políticas públicas. No caso das associações que visavam à construção de parcerias para de tais políticas públicas formuladas a partir dos interesses

e necessidades do coletivo representado, era preciso encontrar aliados para agregar força para atingir estes objetivos determinados. Já no caso das contestações da Transposição do São Francisco divulgada, ora como política pública ora como obra de desenvolvimento, o que podemos perceber é que a circulação de pessoas, a ocupação de espaços de visibilidade em momentos propícios e as precipitações para as mobilizações coletivas, implicam um constante movimento para a recusa da implementação dessas políticas públicas. Assim, o que podemos perceber é que a circulação das pessoas e o movimento das *parcerias* são constitutivos das políticas públicas, o que nem sempre fica claro dada a necessidade do Estado de fixar as populações a um território específico, sempre pensando o composto território-população enquanto estático.

Incluir dinâmica, circulação e movimento aos processos de territorialização se mostra, ainda, mais importante quando temos que levar em conta os fluxos e contra fluxos de água na constituição desses espaços. Devemos levar em consideração que é somente a partir desses fluxos e contra fluxos que um território pode se constituir como um espaço de vida. A seca, a aridez extrema, a falta de água e interrupção dos fluxos, seja pela ação humana ou pela severidade climática, são fatores essenciais nas equações entre os territórios e seus povos.

Não menos importante, para a constituição dos espaços de vida no semiárido brasileiro, são os movimentos da ação política das comunidades tradicionais, populações rurais e seus parceiros na busca por alternativas de convivência com o bioma e clima; especializações técnicas para a produção agrícola; gestão participativa de recursos hídricos e outros mecanismos de participação popular. Outra questão muito importante é entender como cada vez mais a água transita em um espaço pouco definido entre bem comum, de interesse coletivo, e um bem particular, restrito à esfera individual (TAKS, 2008).

Esse movimento deve ser entendido enquanto um movimento intransitivo, isto é, como define Ingold (2011), um movimento entendido enquanto caminhos contínuos da experiência vivida, no qual, o mundo, suas histórias e seus lugares se fazem nesse mesmo movimento. Ingold (*ibidem*) distingue esse tipo de movimento daquele que pode ser descrito como rede (network), porque sua proposta não trata de conexões entre pontos ou atores que situariam essa rede em um espaço definido, mas de linhas de vida que se cruzam umas com as outras, criando nós, emaranhando-se, constituindo suas histórias e seus lugares justamente no caminhar pelo mundo. Em vez de rede, o autor se vale então do conceito de *meshwork*, que pode ser traduzido como emaranhado, malha ou novelo.

Tudo estaria *meshworked*, para Tim Ingold e o que se opera, em sua perspectiva, são inversões paralisantes do movimento. Essas inversões produziriam um espaço lateralmente dividido, ao contrário dos lugares ligados pelos caminhos vividos. Uma ideia de movimento calcada no transporte através (*across*) destinos e chegadas, no lugar do viajante que faz sua história e seus lugares ao longo do movimento (em inglês, tem-se o neologismo *alongly*). E, por fim, um conhecimento verticalmente distribuído e classificado, de fatos, objetos e espécies autocontidos, no lugar da percepção do mundo, em tópicos agrupados em histórias narradas, que não existem por si só, mas que voltam a ocorrer no exercício da narração, constituindo seus próprios nós de histórias. O movimento, nessa perspectiva, à percepção e à ação política: ele se torna a base, pela qual, o ambiente se constitui e é narrado, no qual, o Rio adquire história, lugar e condição de reivindicação daqueles que partilham seus caminhos, suas vidas.

Os caminhos constituintes desse movimento oferecem a imagem do que aqui opto por chamar de arena de mediações. Um dos modos de acessá-la é a partir do que do que Foucault (2008) apresenta em “Vigiar e Punir”, quando trata da relação implícita entre poder e saber (discursivo e institucional). Para o autor, essa relação se espalha sobre uma

maquinaria institucional, um emaranhado de diversas ligações – as quais Deleuze (2008) chama diagrama –, que estabelecem seus pontos de apoio não na prevalência de um polo sobre o outro, mas na existência de relações de forças presentes nos interstícios que as unem. É sobre essas relações de poder/saber produzidas nos “meios livres” (p. 51-52), entre uma instância e outra, que Foucault elabora sua análise das relações de poder, ou seja, onde os campos de disputa – política ou simbólica – nunca resultam da prevalência de uma instituição sobre a outra, mas sim, nas relações que as ligam. Trata-se, portanto, de localizar, de “cartografar”, essas relações, seus caminhos, seus desvios e seus pontos de manifestação.

A ideia de “arena pública” está presente no texto “Como uma Associação Nasce para o Público: vínculos locais e arena pública em torno da associação *La Bellevilleuse*, em Paris”, de Cefaï (2011). Tal autor, quando acompanhou o cotidiano de uma associação de moradores no baixo Belleville, em Paris – *La Bellevilleuse* –, observou uma realidade distinta daquela do espaço público, enquanto um *locus* privilegiado da ação política. Antes de qualquer coisa, a associação constituiu-se através de uma trama de relações interpessoais, nas quais eram trocadas experiências sensíveis, situações de prova afetiva. O comprometimento de cada morador para com a associação não se dava através de um trabalho de conscientização, mas por um entendimento recíproco, uma micro-cena, na qual era a própria copresença e visão de mundo que estava em jogo. Quando a associação estava formada, o que foi observado por Cefaï foi um emaranhado de cenas de prova, nas quais, a associação se fazia presente, enquanto reivindicante de suas demandas, cenas que formam uma arena pública, dispersa, situacional e efêmera. Neste sentido, o que estava em jogo era uma arena pública, que assumia sua forma no mesmo momento em que se realizava, composta por cenas díspares e que, de outro modo, poderiam nem mesmo se comunicar.

O conceito de “mediação” ou “campo de mediação”, por sua vez, é retirado do texto “Por uma Antropologia do Político”, de Montero, Arruti e Pompa (2012), no qual, os autores, através do conceito de mediação, abordam a questão dos mecanismos de produção do consenso. Os autores defendem que a interação dos agentes coloca-se em um campo prático e discursivo, mobilizando também suas diferenças e variadas relações de pertencimento, mas que, mesmo estas, são colocadas em um plano de ação comum. Essa posição recoloca a maneira de interpretar os agentes, pois coloca como central o problema da agência: o agente ou ator deve ser tomado a partir de sua posição social e sua visão de mundo, tornando-se parte do problema a discussão do lugar de existência destes agentes e, a partir daí, a apropriação/mobilização de categorias. Desta forma, o que aparece como essencial nesta proposta é:

[O] modo como os agentes mediadores ritualizam e negociam as categorias portadoras de identidades para a ação na esfera pública, propondo, desta forma, uma articulação entre cultura e política. Por meio do acompanhamento das trajetórias dos agentes, a análise antropológica deve ser capaz de percorrer as mutações nos processos de significação e de legitimação que se realizam nas apropriações cada vez mais generalizantes de sentido ao longo desse arco, que vai do ator, mais localizado, ao agente político com maior capacidade de representar. Quanto mais o ator se desliga da estrutura espaçotemporal das interações simples, mais ele se constitui em agente político capaz de expressar-se por meio das estruturas comunicacionais da esfera pública

(Arruti et al., 2012, p. 32)¹⁰⁵.

105 O conceito de broker, muito particular a uma literatura antropológica específica, pode ser um ponto importante na discussão acerca da arena das mediações. Seja pela antropologia política (Escola de Manchester), nas análises das redes sociais (contrato diádico, grupos não-coorporados, etc), ou na análise de Wolf sobre a relação de grupos nas sociedades complexas, a noção de broker aparece como a possibilidade de intermediação entre a comunidade local e o Estado-nação. Wolf (1956) chega mesmo a sublinhar o estudo dos brokers como muito recompensador ao antropólogo, pois, estes poderiam evidenciar desde a organização interna das comunidades até a forma como estas se relacionam com o sistema mais amplo. No entanto, essa figura descolada das suas especificidades culturais e temporais, não nos ajuda a pensar o caso empírico aqui relatado, pois no caso desses estudos – principalmente na obra de Wolf e Mintz (1950), sobre a América Latina –, esses conflitos que são “mediados” pelo broker não podem nunca se resolverem completamente, uma vez que, esta mesma figura somente se mantém caso exista um constante conflito, já que a existência e dinâmica dos brokers dependem de uma tensão constante entre os grupos.

O antropólogo é um elemento importante nesta miríade de parceiros da arena pública de mediações, sendo um “especialista autorizado” a chamar atenção para a importância da diversidade cultural e o respeito aos variados modos de vida. Isso não se restringe a dizer, no entanto, que o problema se resolve ao fixar uma identidade a um território, proposta de uma determinada antropologia dos anos 60 que sugeria a existência das áreas culturais (Marques, 1999). Ao contrário, o que proponho é a percepção dos elementos materiais que são fluidos na composição dos espaços de vida, e que são equacionados de diferentes modos por cada grupo, seus conjuntos de técnicas, necessidades e crenças.

PARTE II

POR ONDE CORRE A ÁGUA?

CAPÍTULO 3

OS TUXÁ SÃO UM SÓ E OS PARENTES SÃO MUITOS

Neste capítulo procuramos abordar as trajetórias do povo Tuxá, desde sua desterritorialização causada pela construção da UHE Luiz Gonzaga, até sua atuação na *luta* pelos direitos indígenas na atualidade. A partir de um trabalho de campo onde fui convidada a acompanhar as lideranças Tuxá em alguns momentos de sua atuação junto ao movimento indígena pelo sertão de Itaparica, bem como, através de conversas e entrevistas realizadas pelos caminhos que percorremos, pude entender alguns aspectos e elementos que constituem a *luta* dessas lideranças e do povo Tuxá como um todo.

Partimos da breve revisão de trabalhos sobre o povo indígena, que reconstituem sua história em relação ao seu território, desde a colonização até contextos das emergências étnicas, passando pela descrição dos dilúvios que desencadearam sucessivos processos de territorialização, que não foram finalizados até hoje.

Os aspectos da *luta* Tuxá se relacionam com uma pesquisa sobre a Transposição do Rio São Francisco, pois as lideranças do grupo atuam também como lideranças do movimento indígena no Nordeste e dos movimentos reivindicatórios pelo direito dos povos implicados pela obra. Como procuro mostrar, a *luta* desses povos é constitutiva de seu cotidiano e entre seus elementos estão à água, o Rio São Francisco e seus descendentes.

3.1 - “ARUÁ QUÁ! JANUÁ QUI QUÁRU!”: A TERRITORIALIDADE SUBMERSA¹⁰⁶

106 Segundo Sampaio-Silva (1997), em sua primeira pesquisa o pajé lhe informou que esta frase era como se dizia na língua nativa Tuxá que “o rio vinha inundar o lugar onde viviam”.

Antes da inundação causada pela construção da usina de Itaparica (UHE Luiz Gonzaga), os Tuxá viviam na antiga Rodelas, no estado da Bahia. Ocupavam, segundo Sampaio-Silva (1997), majoritariamente a Rua Felipe Camarão, mas sua agricultura e sua pesca se desenvolviam na Ilha da Viúva, no Rio São Francisco, já pertencente à Itacuruba, do lado pernambucano do rio. Contavam-se 438 indígenas em 1975, segundo dados do Posto Indígena da Funai no local, que possuíam uma TI demarcada (a Ilha da Viúva), identificada facilmente por uma placa que avisava do coletivo indígena que ali habitava, assim como por um Posto Indígena da Funai.

Durante os primeiros anos de pesquisa de Orlando Sampaio-Silva, entre 1975 e 1976, correspondente ao período de formulação do projeto de construção da usina, os indígenas costumavam se identificar como pertencentes à “nação Procá” e, por vezes, à “nação Rodelas” (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 21-22). Algumas palavras da língua “Procá”, segundo o pajé Tuxá, ainda se mantinham, o que parecia ao autor traçar uma relação entre “Procás”, Tuxás e Trukás. Estes últimos, habitantes da ilha de Assunção à época de sua pesquisa, também no Rio São Francisco. Hohenthal (*apud* SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 36), classificava os Tuxá e Truká como “tribos de canoa”, tese reafirmada por Sampaio-Silva (1997), que retratava os Tuxá como autodenominadores de índios do rio: “Uma informante disse ‘Nossa Arte é o rio!’, e outros informantes presentes falaram com muito orgulho dos seus conhecimentos da arte de navegar o rio São Francisco, de dia e de noite, enfrentando suas cachoeiras, descendo e subindo o rio ou atravessando-o de lado a lado, caminhando pelas ilhas”. (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 36)

Sampaio-Silva (1997) oferece uma narrativa muito similar à de Pompa (2003)¹⁰⁷ sobre a formação do aldeamento de Rodelas, que viria a formar o município onde viviam

107 Ver Capítulo 2.

os Tuxá. Segundo sua descrição, os coletivos indígenas que passaram a ocupar Rodelas provinham de regiões distintas dos sertões, impulsionados principalmente pela expansão da atividade pecuarista da Casa da Torre, da família D'Ávila, sesmeiros que expandiam as extensões de suas terras a partir da expulsão de indígenas, escravidão ou por intermédio das missões religiosas-aldeamento.

Data de 1646 a chegada de Garcia D'Ávila Pereira, neto do fundador da Casa da Torre, ao aldeamento de Rodelas que, segundo Pompa (2003), existia pelo menos desde 1642. A partir de então, a expansão dos D'Ávila encontrou resistência, em primeiro lugar, pela ação dos capuchinhos franceses, posteriormente, pelos carmelitas, e, depois de 1710, pelos capuchinhos italianos, até serem expulsos em 1761. Nesse ínterim, os Tuxá passaram a conviver com outros grupos aldeados, como os Pankararu, os "Procás" e os Kariri. Após a expulsão dos capuchinhos italianos, o aldeamento veio a se tornar a Vila de Rodelas, e os indígenas antes aldeados passaram a conviver cotidianamente com os "brancos", assim como, após o fim da escravidão, com os "morenos", que passavam a habitar a rua "de trás" de Rodelas, paralela àquela habitada pelos Tuxá.

As narrativas sobre a ocupação de Rodelas remetiam, à época da pesquisa de Orlando Sampaio-Silva, a um deslocamento dos antigos Tuxá da ilha de Surubabel rumo à caatinga. Segundo essas narrativas, os indígenas puseram-se a andar por conta de um *dilúvio* que havia inundado toda a *fazenda* e então, seu Capitão Francisco Rodelas juntou "600 almas" e caminhou até um ponto considerado seguro em relação ao leito do rio e, "pela ciência", esperou para ver até onde a água subiria. De acordo com Sampaio-Silva (1997, p. 31-33) eles passaram dias no "centro da caatinga" até que o rio escoasse suas águas. Depois caminharam até onde viria a se formar Rodelas. Outras narrativas contam que os Tuxá só chegaram após a formação de Rodelas, quando ela já era um aldeamento missionário. Segundo tal relato, Francisco Rodelas, incomodado com o fato de que muitos

indígenas saíam para caçar na mata e não voltavam mais, certo dia mandou dois dos seus homens se embrenharem na mata para descobrirem o que acontecia lá. Pouco tempo depois o primeiro foi acertado por uma flecha nas costas e não retornou; já o segundo homem, embora também tenha ferido por uma flecha em seu braço, esta não foi o suficiente para lhe impedir de retornar à aldeia e contar ao capitão o que havia se passado.

Francisco Rodelas, ciente dos ataques realizados pelos moradores da mata, juntou um grupo para armar um cerco aos “índios brabos”, cerco este que foi muito bem-sucedido e que, para sua surpresa, revelou que os rebeldes falavam a mesma língua dos indígenas de sua aldeia, e logo suspeitou-se que fossem Tuxá que haviam se perdido no caminho para Rodelas. Assim, os “brabos” foram levados até o aldeamento para serem “amansados”. Deste modo, Sampaio-Silva (1997) afirma que tudo levava a crer, segundo as narrativas, que surgira, portanto, uma associação entre os “índios do rio”, que haviam se instalado em Rodelas, próximos ao leito do Rio São Francisco, “índio manso”, e os “índios da mata” que viviam da caça, “índio brabo”, “incivilizado”, que não possuíam relação com o rio.

Isso implica que um segundo dilúvio, aquele que seria causado pela construção da usina de Itaparica, retiraria uma das principais referências de pertença dos Tuxá que haviam se instalado em Rodelas, justamente o Rio São Francisco. Nesse panorama, incluía-se a Ilha da Viúva, onde não apenas os Tuxá praticavam suas principais atividades econômicas, mas era o território que abrigava alguns de seus principais aspectos cosmológicos. Era o espaço onde se davam os rituais da *mesa* e da *ceia*, que diferentemente do *toré*, não eram permitidos a todos os indígenas, mas apenas ao pajé e a seus discípulos, e que ofereciam o principal modo de relação com os *gentios*, com os antigos Tuxá, que já haviam morrido e habitavam o Reino dos Encantados. A Ilha da Viúva era igualmente o único território que havia sido demarcado pelo SPI. A parcela

territorial de Rodelas jamais havia sido medida e homologada, nem pelo SPI e nem pela Funai.

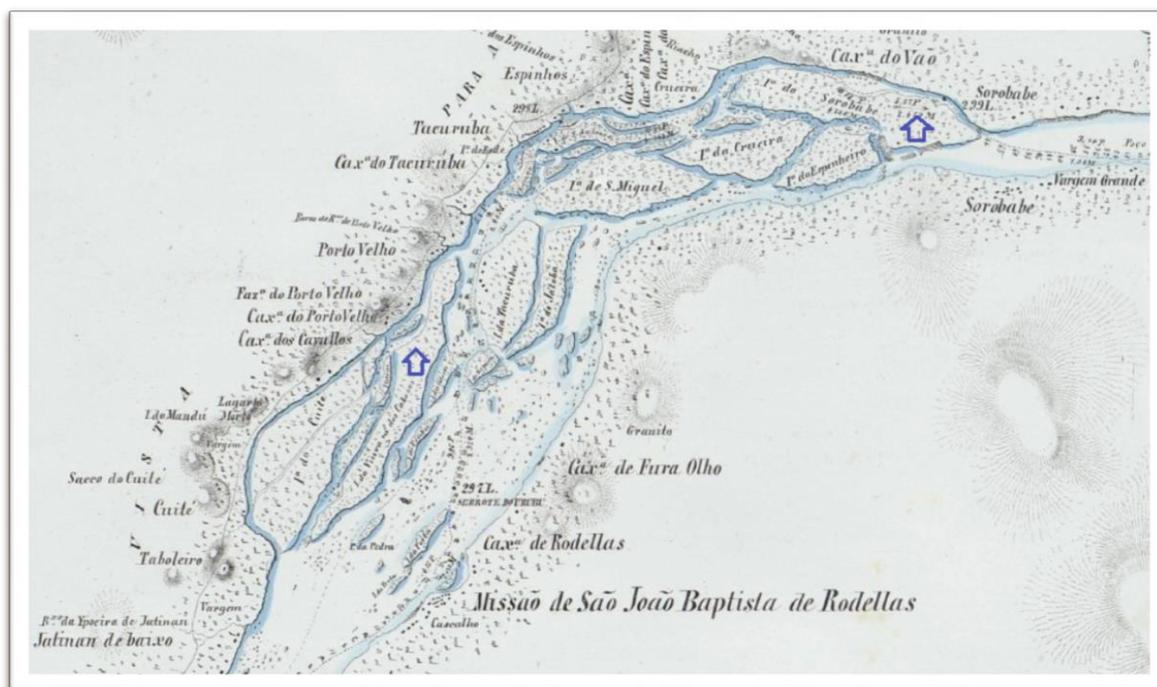
Havia um documento, entre 1975 e 1976, que reconhecia os direitos de uso dos Tuxá da extensão de Rodelas historicamente habitada pelos indígenas, mas isso não impediu que o município e que não indígenas ensaiassem já, àquela época, algumas construções em sua área. Isso igualmente não era novidade: das 30 ilhas que Sampaio-Silva (1997) cita serem registradas à aldeia na década de 1860, mais da metade havia se perdido para os fazendeiros em 1870. A situação se agravou no hiato que se deu entre o fim da Diretoria Geral dos Índios (da era imperial) e a formação do SPI, em 1910. Nesse período, as demais ilhas que haviam sido mantidas foram igualmente sendo ocupadas por “brancos”, e quando da demarcação, apenas a Ilha da Viúva havia sido preservada.

É importante notar que a pesquisa feita por Sampaio Silva se deu em dois períodos, compreendidos dentro de um intervalo de 15 anos. O primeiro período de campo, dividido em três etapas, foi em 1970, no contexto de um estudo de viabilidade do projeto de Itaparica, em um contrato com a empresa Hidroservice a serviço da CHESF. No prefácio do seu livro, o autor enuncia que apesar dos relatos e informações, passadas para a CHESF e FUNAI, estas pouco interviram em favor dos Tuxá na implementação do projeto. O segundo período de pesquisa foi realizado em 1985, quando a obra e o reassentamento já eram irreversíveis, uma vez que a inundação do lago estava prevista para 1987.

3.1.1- O DILÚVIO

Na primeira metade do século XX, os Tuxá partilhavam com seus *parentes* o ceticismo das agências administrativas quanto à sua identidade étnica. Uma atitude que era acompanhada, muitas vezes, veladamente pelos especialistas que os identificavam como *camponeses*, *mestiços*, sem clara filiação étnica que os situasse no grande tronco dos povos originários do Brasil. Por isso mesmo, ainda nas primeiras décadas do mesmo

século, os Tuxá já se organizavam enquanto uma identidade que reivindicava para si o direito a um território tradicional, nas ilhas do Rio São Francisco, que sucessivamente foram perdendo, assim como na Vila de Rodelas que de aldeamento missionário, havia se tornado um pequeno aglomerado urbano de produtores rurais da região.



Mapa 3.11 - Ilhas onde viviam os Tuxá antes da UHE Itaparica. Fonte: Halfeld, 1860

As “sobrevivências” que foram encontradas por Hohenthal na década de 1950 (Cf. Hohenthal, 1952) indicavam, nesse sentido, alguma coisa nova que acontecia nas ilhas e nas margens do São Francisco. Coletivos indígenas que, com esforço, podiam sim ser relacionados a troncos tradicionais relatados por missionários dos séculos XVII e XVIII, como os Tuxá (*tushá*, no original). Estavam ali, na mesma Vila, mas pouco mais de dois séculos antes, os *Rodeleiros*, identificados ora com os *Cariri*, ora com os *Tapuia*, que o próprio autor ressalva ser uma identificação comum aos indígenas do sertão durante período missionário. Mas Hohenthal admite como identificação aquela que então era

também assumida pelo SPI, os Tuxá. Contudo, não é estabelecida pelo autor sua relação com os *procazes*, habitantes da “Ilha de Sorobabé” e da Ilha do Vargé, partilhadas com os Pankararu até, pelo menos, 1761. A relação era clara para Hohenthal no caso dos Pankararú que agora habitavam o Brejo dos Padres, mas era inexata em relação aos *procazes*, que enfim o levou a assumir que já não mais poderiam ser encontrados. Apesar de todos os esforços de identificação, Hohenthal assume, por fim, que a situação dos indígenas do São Francisco não havia se estabelecido ainda, e que, por isso, precisaria ser revisada.

Quando Melatti (1970) discute o trabalho de Hohenthal, o autor assume que a perspectiva da “sobrevivência” é uma dentre as possíveis, mas certamente não a preferível para se estudar a situação dos indígenas do Nordeste. Informado pela ideia das relações interétnicas, mas tendendo a se apoiar mais em uma ideia da construção política da etnicidade no sentido em que lhe foi atribuído por Oliveira (1998), o autor retoma a obra de Donald Pierson sobre o Vale do São Francisco para notar que já havia sido feita, ali, referência à “ilha do Toré”, a qual era utilizada pelos índios de Rodelas. Concluindo terem sido os Tuxá, Melatti (1970) lembra que sua *ciência* havia sido transmitida aos Kiriri e aos Atikum. Observamos, então, que já neste ponto, a ressalva de que a categoria classificatória de *camponeses* não esgota a complexidade étnica dos povos do São Francisco. As etnias no Nordeste, afirma o autor, “se desdobram, se fundem, ressurgem” (*ibidem*, p. 6).

Foi no início do século XX, segundo Salomão (2011), que a questão dos “índios misturados” se agravou entre os indígenas do Nordeste. Estudando o caso dos Tuxá de Rodelas, o autor assume, assim como Júlio César Melatti, que a Lei de Terras de 1850, que extinguiu definitivamente o sistema de sesmarias, restituía ao Estado o poder sobre as terras devolutas, redimensionava as dimensões oficiais das propriedades rurais e

definia a troca comercial como o modo legítimo de aquisição fundiária, foi a pedra de toque para a perda de terras tradicionais dos indígenas do São Francisco. Isso porque, não foi sobre os antigos sesmeiros que mais se sentiu o impacto da nova lei, mas sim sobre os *posseiros*, categoria em que eram incluídos os indígenas, como os Tuxá, que habitavam as ilhas entre Surubabel e a Ilha da Viúva. O interesse fundiário sobre as terras devolutas cresceu, à medida em que se tornava disponível a regularização pela compra, processo que era acompanhado da expulsão dos Tuxá das ilhas tradicionalmente habitadas, concentrando-os em Rodelas, no antigo aldeamento.

Em 1908, ainda segundo Salomão (2011), já se registra os primeiros protestos dos indígenas de Rodelas, então registrados como “tuchá”. Durante a década de 1920, a situação em Rodelas ganharia um ingrediente a mais na tensão já existente entre os Tuxá e os proprietários de terra, quando, por receio do cangaço, passa a se estabelecer uma Vila urbana próxima ao antigo aldeamento, formada por casas construídas pelos proprietários de terra da região. Os indígenas passam a trabalhar nas casas dos *brancos*, assim como os *morenos*, ex-escravos que migravam para Rodelas e para a região em busca de trabalho.

Uma das lideranças Tuxá mais memoráveis desse período foi João Gomes Apaco Caramuru, que viajava para Recife, São Paulo e Rio de Janeiro em reivindicação pelo reconhecimento étnico, o que lhe rendeu algumas tentativas de assassinato. A principal delas, em 1930, o fez se mudar por um período para Brejo dos Padres, nos Pankararu, onde conhece Capitão Moreno, que lhe indica uma conhecedora da “ciência dos índios”. Por sua recomendação, traz de volta alguns Tuxá que faziam parte do *regime* dos índios e que haviam sido expulsos de Rodelas. Com isso passa-se a resgatar alguns dos rituais que haviam sido perdidos, especialmente através de Cabocla Pequena e de Sinhá Alta.

Organizados, especialmente sob a liderança de João Gomes, o capitão de aldeia, e Eduardo Luiz da Cruz, o Mestre Eduardo, os Tuxá iniciaram o processo de retomada da

Ilha da Viúva em 1942. Em 1945 enfim é registrada a posse das terras da ilha ao coletivo indígena, um ano após ter sido criado o “Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento Felipe Camarão”, pela SPI. Isso inflamou a reação dos *brancos*, que através de armas e da política local buscavam restituir as terras perdidas, o que foi ligeiramente atenuado quando, em 1962, a Vila de Rodelas se torna um município e, iniciado o tempo da política, os Tuxá passam a compor também o cálculo eleitoral dos grupos políticos. É a partir disso, em 1963, que são estabelecidos os limites formais da aldeia Tuxá em Rodelas, na rua que passava a se chamar Felipe Camarão, que era uma extensão da rua que perpassava a área urbana da cidade.

Em 1971, quando já instituída a Funai, e após a morte do capitão e do mestre de aldeia, uma comissão visitara os Tuxá e passou a auxiliá-los na transição de suas lideranças. Foi a partir desse encontro que foi eleito o primeiro pajé Tuxá, figura antes inexistente, que escolheu por sua vez o primeiro cacique Tuxá. Era agora de responsabilidade do pajé organizar o “Ritual dos Ocultos” ou o “Particular” e o Toré, os dois primeiros necessariamente na Ilha da Viúva, na “Casa de Oração”, e o Toré especialmente no mesmo local. Era lá que se encontrava os “mestres encantados”, *parentes* que haviam habitado a região do São Francisco, como Mestre Eduardo e Mestra Pequena.

Quando do início das negociações para a construção das UHE Paulo Afonso e Luiz Gonzaga e a criação do lago de Itaparica, em meados dos anos 1970, até a inundação do território, em 1987, uma série de transformações passou a se processar em velocidade sensivelmente rápida para os Tuxá. Em primeiro lugar, as transformações decorrentes de dissidências políticas. Um grupo liderado pelo cacique Bidu decidiu permanecer em Nova Rodelas, enquanto outro grupo, desconfiado da fertilidade das terras que haviam sido prometidas pela CHESF, reivindica terras próximas ao São Francisco e são realocados

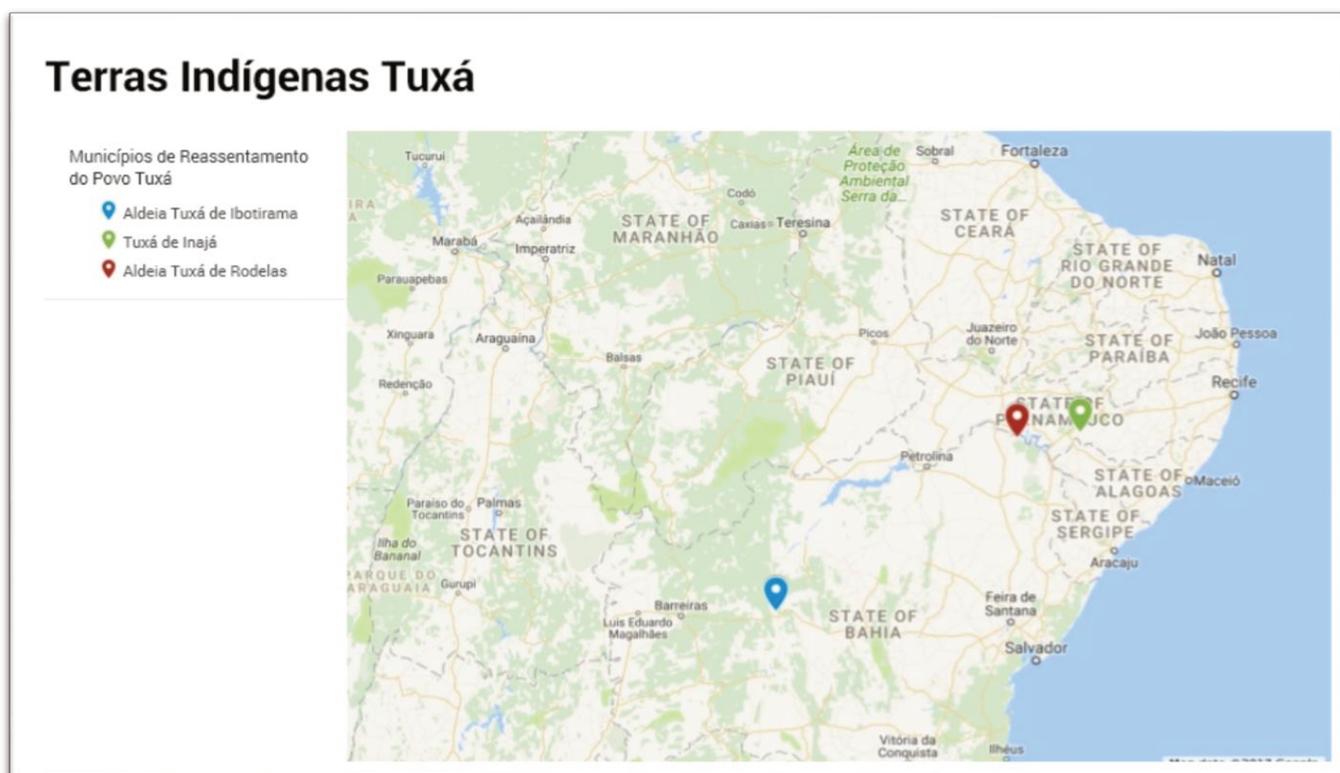
em Ibotirama, no oeste da Bahia. Um terceiro grupo, especialmente formado pelos residentes de Itacuruba, decidiu instalar-se provisoriamente em Inajá, Pernambuco, até que fossem realocados. Foi nessas três localidades que foram demarcadas as Reservas Indígenas Tuxá, a partir de terras compradas e doadas pela CHESF anos mais tarde. Em segundo lugar, as alterações no meio ambiente foram sentidas não apenas no trato do cultivo e do extrativismo vegetal e animal, mas também, na relação com os *Encantados*, que habitavam as terras que haviam sido inundadas, e movimentavam-se pelas correntezas do Rio São Francisco, que não mais existiam. A respeito disso Salomão cita o pajé Armando:

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

(Pajé Armando Tuxá *apud* Salomão, 2011, p. 47).

Assim, o segundo dilúvio causado pela construção da UHE Luiz Gonzaga, além de ocasionar a separação entre os grupos familiares Tuxá, ocasiona irreversíveis transformações causadas ao meio ambiente e, assim, aos meios de subsistência dos grupos. Antes conhecidos pela sua autonomia e dedicação ao trabalho agrícola, os Tuxá passavam a viver primordialmente a partir da Verba de Manutenção Temporária, a V.M.T e, posteriormente, da Provisão Temporária de Subsistência, a P.T.S. Seja em Nova

Rodelas, Ibotirama ou Inajá, os Tuxá foram completamente fragilizados com a privação do acesso ao rio e, conseqüentemente, às terras férteis para o plantio.



Mapa 3.12 - Atuais Terras Indígenas Tuxá. Fonte: My Maps, Google Maps.

3.2 - CONHECER O (EM) MOVIMENTO

Desde nossas primeiras conversas por telefone, e também por intermédio de nosso amigo em comum, Dipeta Tuxá sabia que eu estava andando no sertão para estudar as relações entre as comunidades tradicionais e a Transposição do São Francisco e se mostrou interessado em me ajudar. Em nosso primeiro encontro, eu buscava uma indicação para entrar em contato com as lideranças Pipipã, mas com o passar do tempo, juntos por alguns trajetos, percebi que os Tuxá estavam muito presentes nesta discussão. Foi a partir da generosidade da família de Dipeta Tuxá que fui levada a conhecer um

pouco mais da atuação política dos Tuxá, seja no âmbito da APOINME, seja em um contexto mais amplo.

Depois de um primeiro encontro na cidade de Rodelas, como relatado no capítulo 2, começamos a nos encontrar entre trajetos pelo sertão de Itaparica, embora nunca coincidindo nossas rotas. Uma primeira viagem para a T.I. Pankararu e T.I. Entre Serras precisou ser cancelada porque a filha mais nova do casal ficou doente. Cancelamos e esperei, até que recebi a reiteração de um convite de Dipeta Tuxá e Cícera Pankará para andarmos juntos por algumas aldeias indígenas do sertão de Pernambuco. Por conta das novas associações com o MSPB, eles começaram a coordenar uma ação para que os povos indígenas da região do sertão de Itaparica pudessem concorrer aos editais do Ministério do Desenvolvimento Agrário voltados para assistência técnica agrícola, a partir da organização do MSPB que começara a expandir suas atividades para Pernambuco. Convidaram-me a *andar* com eles, pois tinham menos de dois dias para irem a quatro aldeias e conseguir as assinaturas das lideranças das etnias relacionadas pelo edital dentro da região do “sertão do São Francisco”. Eu não sabia exatamente para onde estávamos indo, quantos dias passaríamos na estrada, onde dormiríamos ou o que levar na bagagem.

Combinei com Dipeta e Cícera, de encontrá-los na cidade de Floresta. Cícera é Pankará e o casal mora em Itacuruba, na aldeia Serrote dos Campos, com suas duas filhas, Aika e Mariah. Durante nossa viagem, Aika ficou com a avó materna e Mariah veio conosco, pois ela ainda tinha pouco mais de um ano e a mãe ainda a amamenta. Haviam conseguido um carro emprestado com os *parceiros* do MSPB para realizar as ações, assim como financiamento da gasolina. Combinamos um encontro pela manhã, em torno das 10 horas na cidade de Floresta, uma vez que o casal viria de Itacuruba e eu, acompanhada de meu companheiro que me visitava naquela semana, vínhamos da cidade de Serra Talhada, ou seja, era o meio do caminho de ambos os trajetos. Quem me acompanhou até o ponto

de encontro foi Álvaro Severo, nosso amigo em comum, que naquela semana não tinha disponibilidade de nos acompanhar, mas que também era convidado andar e pensar na possibilidade de *editais e parcerias* com os indígenas do sertão.

No dia combinado, o casal atrasou um pouco, pois estavam com dificuldades de achar uma *lan house* com computadores, xerox e internet para preparar e imprimir os documentos do referido edital para o qual buscávamos as assinaturas. Desta forma, acabamos combinando nosso encontro em um dos Restaurantes mais famosos de Floresta, o “Rei do Bode”, que servia todo tipo dos pratos típicos feitos a partir da carne do bode, produto de grande orgulho para a cidade que atualmente é a maior produtora de caprinos e ovinos de Pernambuco.

Provamos algumas iguarias, como fígado e churrasco de bode, e pegamos a estrada, BR 232, em direção à Ibimirim. Nessa viagem, seguimos por boa parte do trajeto os canos e tubulações da Adutora do Pajeú e, depois, cruzamos o canteiro de obras do Canal Leste, que àquela altura se encontrava em etapa de construção aos pés de Serra Negra, próximo da divisa entre Floresta e Ibimirim. Naquela altura a obra parecia mais demorada, pois ainda estavam demolindo as casas; naquele ponto também se entrecruzariam o Canal Leste e BR 232.

Já na estrada, talvez por estar em companhia de dois antropólogos ou mesmo motivada pela paisagem das construções que nos acompanhavam, Dipetá Tuxá começou a narrar à história dos Tuxá, da Ilha da Viúva, de Surubabel e do São Francisco. Rememorou com algum pesar a divisão do povo, a perda do acesso livre e irrestrito ao rio, da vida junto ao rio e dos territórios tradicionais Tuxá. Depois de rememorar toda essa história, nos colocou uma questão:

Vocês como antropólogos digam aí, temos ou não temos direito de reclamar nossa terra? Porque a terra que foi inundada não tem mais volta. Mas e a terra da Nova Rodelas, na margem do Rio, que era Tuxá, não virou reservatório e hoje tem fazendeiro ocupando lá. Vocês me digam, quem é o dono, não são os Tuxá?

Depois de algumas engasgadas, o que pudemos responder foi nosso interesse no caso Tuxá, nossa falta de informação específica sobre este território, das documentações e dos acordos junto à CHESF. Conteí-lhes sobre minha decisão de incluir a luta Tuxá no meu relato sobre a transposição, a qual Dipeta respondeu: “Não, não se incomode não!”. E Cícera interpelou: “Não Dipeta, o que ela tá dizendo é que ela quer colocar também os Tuxá nessa história, já que ninguém falou disso, dessa *luta...*”

Pouco tempo depois, estávamos passando por algumas entradas para estradas de terra, cujas quais, Cícera indicava que também levavam à T.I. Kambiwá. Encontramos o Pajé Expedito no posto de gasolina logo em frente, que nos disse que aquela entrada que havíamos visto era para a Travessão de Ouro. Dipeta rapidamente nos apresentou e recebemos o convite para retornar, se possível no dia 19 de Abril, quando teria um grande Toré.

Acabamos chegando já ao anoitecer à aldeia Alexandra, na T.I. Kambiwá. Fomos até a escola indígena em que o Cacique Josué Pereira da Silva (mais conhecido como Zuca) leciona, para encontrá-lo e coletar sua assinatura. Chegamos na hora do jantar dos alunos e nos encaminhamos para a sala dos professores. O cacique estava em aula, mas nos acompanhou para a reunião, onde Dipeta e Cícera informaram o que estavam fazendo ali. Nos trouxeram comida, inicialmente refrigerante e bolachas, e, depois, a mesma comida que os alunos haviam comido, um prato generoso servido de arroz com carne de bode guizada. Nessa primeira parte da reunião entre os parceiros, pouco participamos e

só fomos chamados a nos apresentar e falar mais no fim da reunião, quando eu pude então fazer minhas perguntas ao Cacique.

Nesta segunda parte da reunião tivemos a oportunidade de conversar sobre como a Transposição do São Francisco havia implicado os Kambiwá. O cacique Zuca me disse que os Kambiwá não iriam sofrer impactos diretos, mas os Pipipã sim, principalmente aqueles que estavam acampados próximos a Serra Negra¹⁰⁸. Sugeri que procurasse os Pipipã para melhor abordar as consequências ambientais e sociais do projeto. Disse-me que o Ministério da Integração Nacional havia ofertado casas e melhoria de distribuição e armazenamento de água, em 2010, pelo fato dos Kambiwá terem entrado no EIA/Rima como “população indígena indiretamente impactada”.

Uma surpresa que tivemos na reunião foi encontrarmos Zé de Santa, liderança da APOINME durante a década de 1990 e de 2000 e atual vice-cacique dos Xucuru, que estava na aldeia baixa da Alexandra, já que sua esposa é Kambiwá, Francisca Bezerra da Silva, e atuava como coordenadora na escola indígena. O casal mora em Pesqueira (Zé de Santa é liderança Xucuru de Pesqueira) e em nossa conversa falamos muito sobre água. Ele me disse que desde que conseguiram a perfuração de um poço artesiano profundo, o povo Xucuru não sofre mais com abastecimento¹⁰⁹, mesmo que sua região estivesse passando por um período de grande seca. Disse-me também que, além do abastecimento humano, mesmo durante a seca, ainda, estavam conseguindo algum sucesso nas lavouras.

Depois da reunião, esperamos o fim do período das aulas, principalmente, conversando na parte exterior da escola com o Zé da Santa, enquanto sua esposa e o

108 Grupo dissidente que reivindica o etnônimo Pipipã da Pedra Tinindeira. O caso será abordado no capítulo 5, “O Rio São Francisco encontra Serra Negra: a construção do Eixo Leste no município de Floresta”.

109 Pesqueira fica na região Agreste, que durante o trabalho de campo sofria mais com a seca e a falta de abastecimento que o sertão.

cacique Zuca terminavam os afazeres da rotina da escola. Ao fim do expediente, Zé da Santa e sua esposa ficaram na escola, pois é ali que pernoitam durante os dias que a esposa trabalha longe de casa e fomos convidados para dormir na casa da coordenadora pedagógica da escola. Por diversas vezes Francisca e também Zuca brincaram que a casa de Romana era a casa mais bonita da aldeia.

A casa da professora era muito bonita e espaçosa. Pudemos tomar banho e descansar até a outra manhã. Neste ponto da viagem, descobrimos que Dipeta e Cícera traziam cinco peixes de casa, congelados, em uma sacola térmica, que àquela hora já estava derretendo e pediram para congelá-los novamente para levar na viagem do outro dia. A vontade era ter seguido viagem e ter chegado, pelo menos, até Inajá neste primeiro dia. Romana Kambiwá é professora na escola da baixa Alexandra e também é aluna do curso de licenciatura intercultural, como cacique Zuca e algumas outras lideranças que conheci durante o trabalho de campo. Na manhã seguinte acordamos bem cedo, com uma farta mesa preparada pela anfitriã. Ela também tentou achar as primeiras pinhas que davam em seu quintal, mas só uma estava madura e ela me presenteou com ela para levar na viagem.

Depois de cerca de duas horas e meia de viagem, chegamos a Inajá. Como já abordado anteriormente, na década de 1980, um grupo familiar dos Tuxá foram realocados em Inajá, vindos do território submergido em Rodelas. Seguimos para a casa do Cacique Geraldo Hortêncio Pajeú, que nos recebeu em sua casa e demonstrou grande satisfação pela presença de Dipeta e, também, pela retomada das ações da APOINME. Quando Dipeta me apresentou como pesquisadora que estava estudando os “impactos da Transposição nos povos”, o cacique Geraldo somente respondeu: “Estão querendo saber mais que Deus” (Diário de Campo, Abril de 2015).

Depois de nos mostrar a aldeia e conversarmos um pouco, o Cacique Geraldo pediu para que uma criança fosse chamar sua filha Aline Pajeú, que estava lecionando na escola indígena da aldeia. Apesar da representação formal de cacique ainda ser de Geraldo, segundo ele, sua filha está começando a tomar conta das questões mais formais pelo grupo, como de projetos e articulações, motivo pelo qual estávamos ali. Assim, Geraldo disse que estava passando algumas coisas para sua filha, que aparece como sucessora de seu cargo, e que, pela forma que ele nos contou, deu a impressão do aspecto processual dessa sucessão. Só quando ela chegou podemos conversar, especificamente sobre a ação que estavam encabeçando e as melhorias que o projeto, caso aprovado, traria para a aldeia. Com alguma ressalva quanto aos benefícios do projeto, assinaram o documento para concorrer ao edital e seguimos viagem para a cidade de Buíque. Apesar do convite para o almoço por conta do horário e algumas referências aos peixes que trazíamos no carro, seguimos viagem por volta das 12 horas em direção a T.I. Kapinawá.

Em Buíque, ao abastecermos o carro, Dipeta e Cícera buscaram contato com o Vasco Zugno Agguzoli, presidente do MSPB que estava financiando a viagem, pois esperavam conseguir sacar o financiamento para o retorno. Isto me deu a oportunidade de conversarmos sobre a viagem que fazíamos. Assim, descobri que não havia dado tempo para formular qualquer programação, nem mesmo financeira, para a ação, que primava, essencialmente, por conseguir as assinaturas em tempo para poder concorrer ao Edital. Depois de almoçarmos e improvisarmos um banho para a bebê Mariah em um acostamento na estrada, com água e sabonete que os pais traziam para este fim, por conta do grande calor e algum incômodo da criança, seguimos viagem.

Ao adentrarmos o Parque Nacional do Vale do Catimbau, que abriga também a T.I. Kapinawá, cruzamos com canos da construção de um outro projeto hídrico relacionado à Transposição do São Francisco, que é o projeto de ligação entre as Aduas do Catimbau

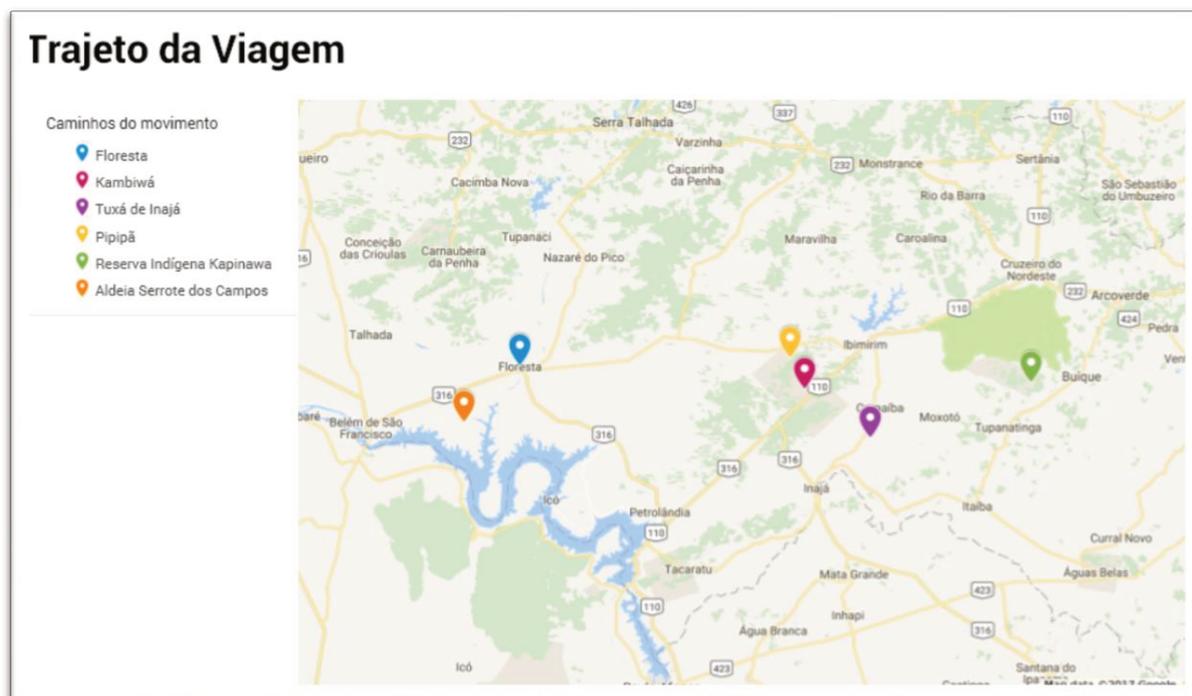
e Adutora do Agreste, esta última parte constitutiva do projeto do Canal Leste, como abordado no capítulo 2. Passamos a tarde procurando pelo Cacique Robério Maia, mas não o encontramos na área indígena. Conversamos bastante com o Pajé Arlindo Florenço em sua casa, mas ele também não sabia com precisão onde estava o cacique. Aproveitamos a oportunidade da parada para tomar água e limpar e salgar os peixes que estavam descongelados a esta altura do dia.

Limpamos os peixes, os salgamos e repartimos com o Pajé Arlindo e sua família. Ele disse não gostar de peixe, mas ainda assim aceitou, por fazer o gosto de suas filhas. De volta à estrada, na persistência de formalizar os documentos, apesar dos desencontros, continuávamos a andar por novos caminhos pelo Vale do Catimbau. Em alguns momentos, parávamos o carro para avistar locais que Dipeta e Cícera fotografavam, onde diziam “ali tem *segredo*” ou “aquilo tem um *Encanto*”, paisagens incríveis e formações muito peculiares, por conta da constituição geológica/ecológica do Parque. Já ao anoitecer, acabamos por encontrar o cacique no centro da cidade, em direção a um curso universitário que estava fazendo¹¹⁰. Com a sua assinatura, pegamos a estrada de volta à Floresta. Muito cansado Dipeta entoava diversos cantos Tuxá, mas depois de mais duas horas de estrada, pediu para que meu companheiro pegasse a direção. Ao chegarmos novamente à cidade de Floresta, acompanhamos os trâmites para a organização do ônibus para a Mobilização Nacional Indígena¹¹¹, que sairia em direção à Brasília no final daquela semana. Depois disso, já perto da meia-noite pegamos uma carona de volta à Serra Talhada e Cícera e Dipeta seguiriam até Itacuruba.

110 O cacique Robério Maia, Aline Pajeú, Cacique Josué Pereira da Silva e Ana Paula Lisboa, em 2015 cursavam Licenciatura Intercultural na Universidade Federal de Pernambuco.

111 Capiberibe e Bonilla (2015) apresentam as questões ação política indígena em Brasília. Desde 2013, a Mobilização Nacional Indígena marca um período de reunião de diversas etnias brasileiras, de todas as regiões do país em busca da visibilidade das lutas indígenas pela segurança seu modo de vida, principalmente através da concretização do direito desses povos de direito a suas terras tradicionais.

Em todo o percurso da viagem, algo em torno de 550 km, comemos, bebemos e nos hospedamos sem qualquer planejamento ou aviso anterior. O único suprimento que levamos, caso faltasse a refeição, foram as cinco tilápias no porta-malas do carro. Assim era o cotidiano da família de Dipeta e Cícera, em movimento para *fortalecer* a ação política indígena, sempre contando com o acolhimento dos *parentes e parceiros*.



Mapa 13.3 - Trajetos percorridos. Fonte: My Maps, Google Maps.

3.3 - OS TUXÁ SÃO UM SÓ

A fragmentação dos Tuxá, como vimos desde o primeiro capítulo, foi apontada pelas lideranças como a principal estratégia dos executores dos projetos de desenvolvimento para desarticular as populações tradicionais, a exemplo da cisão entre os Tuxá na construção da UHE Luiz Gonzaga. Essa fragmentação, ocorrida na década de 1980 tem desdobramentos que implicaram em uma fragmentação não só territorial do grupo, como de suas ações conjuntas e alianças. Como me foi apontado pelas lideranças, os três grupos não executam encontros ou ações em comum, mas esse é um plano de ação

que parece estar entrando em marcha atualmente. Essa viagem onde acompanhei Dipeta e Cícera foi um exemplo, ou um primeiro ensejo, para que se construam as conexões para essas novas parcerias, ou melhor, a retomada dos laços de parentela e grupos.

Como já abordado, o processo de separação do grupo é uma marca de dor e sofrimento na história do Tuxá, mas um sofrimento que é narrado e que se arrasta até o presente. Outros elementos se somam à separação dos grupos familiares para explicar o contexto atual da *luta*

O povo Tuxá vivia na Ilha da Viúva e também na Ilha de Surubabel. Também Surubabel, onde é o berço Tuxá. E o sofrimento veio daquela época. (...) Aí os Tuxás ficaram confinados, essas 160 famílias, mais de 600 índios na época, década de 1980. Em uma ilha de mais de 100 ha, que eles tiravam todo seu sustento de lá, plantação de feijão, arroz, cebola. Criação de cabra, produção caça, pesca, tudo era por lá. Porque eles moravam confinados lá por conta dos conflitos com não-índio. Aí chegou, na década de 1970 para a década de 1980, a hidrelétrica Luiz Gonzaga, aí começou a chegar o terror de que as terras indígenas seriam inundadas. E que teria de remover esse povo. E teve muita resistência para que este povo indígena não sair de suas terras tradicionais, que àquela época era a Ilha da Viúva. Não tinham mais terras Tuxá, porque o seu território originário no município, foram tomadas as terras, ficaram só confinados na Ilha da Viúva. Em março de 1988 aconteceu a grande mudança, e daí pra reassentar... A CHESF, foi terrível para os Tuxá! Porque ela conseguiu dividir um povo que era unido em 3 grupos. Um grupo que ficou aqui na terra originária, que é Rodelas, um outro grupo que se deslocou para Ibotirama, no oeste da Bahia, próximo à Barreiras e um outro grupo que foi para Inajá, Pernambuco. Um grupo de 46 família aqui (Rodelas), 90 para Ibotirama e 11 famílias para Inajá. Isso dividiu o povo, o povo ficou fraco, fragmentou. Daí pra cá só foi tristeza, muita luta, muita tristeza. 27 anos depois e a CHESF ainda não deu o território dos povos Tuxá.

(Cacique Anselmo da Conceição, Março de 2015)

A questão da distribuição das terras Tuxá não foi finalizada, a exemplo dos demais remanejamentos das populações por conta da UHE Luiz Gonzaga. Especialmente com o grupo situado na cidade de Rodelas, existe um termo de ajustamento para desapropriação e realocação das famílias¹¹² cadastradas que se arrasta desde o governo Lula (2004), data do Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta firmado com a CHESF, aditado dois anos depois, e que se tornou decreto no ano de 2014, mas ainda não foi cumprida a ordem de desapropriação e reassentamento do perímetro contestado.

No entanto, mesmo nos grupos reassentados em Ibotirama e em Inajá as condições de vida não são ideais, muito menos análogas às que tinham nos territórios tradicionais de Rodelas. Como me disse em entrevista o cacique Anselmo:

Pra vocês verem que hoje existem os Tuxá em Ibotirama, no oeste da Bahia e lá de Ibotirama. O grupo que lá se dividiu, um foi pra Buque de São Francisco, uma outra comunidade, outro grupo, e um outro grupo saiu de Ibotirama e veio pra Banzaê, na região de Ribeirão do Pombal. Um outro grupo saiu de lá, já dividiram lá em 3 grupos, então quer dizer o quê? Eles estão migrando por quê? Porque não tem uma autossustentação, eles não estão tendo como **se** firmar na terra. Aí eles tão migrando, buscando melhoria. Aqui os Tuxá Rodelas, continua aqui em Rodelas, na esperança de que quando saia este território este povo volte a ser autossustentável.

(Cacique Anselmo da Conceição, Março de 2015)

O caso de Ibotirama, relatado pelo cacique Anselmo, não é isolado. A busca por “se firmar na terra” parece ser uma das principais dificuldades dos Tuxá depois do “dilúvio”. Também na ocasião da visita que fizemos aos Tuxá de Inajá, como mencionei

112 Processo nº 08620.008802/2013-03 da FUNAI.

anteriormente, pudemos conversar sobre as dificuldades de estabelecer novas práticas de vida e plantio em um novo território.

Para Dipeta Tuxá, as dificuldades atuais em relação aos territórios são reflexo dos desentendimentos da época dos primeiros acordos de reassentamento. O “esfacelamento” dos Tuxá, ou seja, as divisões motivadas por brigas e divergências não ocasionaram somente na separação dos reassentamentos das famílias, mas em negociações ruins que disputavam recursos, visando mais nos valores das indenizações do que nas características dos territórios.

Abrimos mão da terra irrigada, assessoria técnica, mecanização agrícola, igreja, posto indígena. E essa foi a grande pancada que os Tuxá levaram, trocar irrigação por terra nua e dinheiro para família

(Dipeta Tuxá, Abril de 2016).

A situação atual é que 400 famílias em Rodelas não foram, ainda, reassentadas esperando pela realocação neste território, segundo Dipeta mesmo quando o reassentamento ocorrer, a dificuldade vai continuar, pois a quantidade de terra destinada a cada família, 1,5 ha, não levou em conta o número de integrantes de cada família, ou seja, a reprodução e fixação do padrão da produção no novo território será muito limitado.

Essa limitação do território é evidente entre os reassentados em Inajá, até mesmo na produção de itens de subsistência. Segundo Aline Pajeú, há mais de 10 anos o rio Moxotó “não corre”, sendo que a água retirada de um poço artesiano de 150 metros só é suficiente para o consumo humano. Segundo o Cacique Geraldo, quando “a chuva ajuda”, ainda conseguem plantar um pouco de milho, mas feijão e melancia não conseguem plantar há muitos anos. Atualmente, 200 famílias Tuxá vivem na aldeia de Inajá, e a

capacidade de produção e fixação da nova geração na terra é motivo de muita preocupação.

Essa preocupação ficou clara quando Dipeta Tuxá e Cícera começaram a explicar a questão do edital, que buscavam financiamento para projetos de extensão agrícola, e Aline os questionou categoricamente: “Vamos plantar aonde? Acabar com o restinho de mata que temos? E nossos *Encantados de Luz*, pra onde vão?”. A preocupação de Aline traduzia o que era visível aos olhos. O reassentamento do grupo Tuxá em Inajá os colocou em um território extremamente árido, sem acesso a qualquer tipo de água superficial, sendo a água de poço subterrâneo quase insuficiente para suprir aos animais. O espaço, calculado em 1987 para as famílias realocadas, não deu conta de abrigar a geração seguinte. A terra tem um limite definido e a aridez do ambiente não permite expandir as residências, pois só sobra um pedaço de mata nativa, de grande importância aos Tuxá de Inajá, pois, trata-se da morada de seus *Encantados*. Assim, mesmo assinando os papéis e reatando a parceria com o grupo de Rodelas, a expansão e a capacidade de produção, ainda, é considerada arriscada para o caso de Inajá, em um delicado balanço entre a preservação nativa e a expansão das plantações.

Outra questão muito importante atualmente para os Tuxá de Inajá é a tristeza dos mais antigos:

Estamos perdendo nossos antigos, porque aqui não vivem bem. Os mais velhos adoecem, ficam depressivos mesmo. O último que perdemos aqui em casa foi o pai da minha mãe. Vô tinha a crença de voltar, sempre estendia sua rede na varanda e começava a costurar ela. Até hoje não é difícil ver na frente das casas, muitas pessoas ainda guardam os braços dos barcos que tinham. Nós aqui tentamos, lutamos para manter nossa cultura, nossas tradições. Mas é difícil, pois tudo ficou por lá.

(Aline Pajeú, Abril de 2015)

O cacique Geraldo diz compreender isso, pois segundo ele: “Nós vivíamos dentro do rio, não à beira. E o rio São Francisco pra nós acabou. Quer dizer, se eu fechar os olhos eu lembro direitinho, vejo como se fosse agora. Aqueles pé de manga, de fruta, muita fartura.” (Cacique Geraldo, Abril de 2015.)

A incapacidade da produção atual é ainda mais chocante frente à memória do passado de fartura, de terras irrigadas e produtivas. Também em Rodelas me foi descrita a incapacidade de produção do grupo Tuxá, principalmente por falta de terra, mas também, por um conjunto de outros elementos que modificaram os modos de vida tradicionais do grupo, como relatou o Cacique Anselmo:

O povo Tuxá perdeu muito sua cultura por conta que veio morar... A aldeia hoje Tuxá, o único limite que divide a aldeia da cidade é um muro, então os jovens começaram a consumir muito álcool e se envolver muitas vezes com drogas; alguns a se envolveram com drogas e foi muito difícil para as lideranças Tuxá manter esse povo unido aqui. E aí veio o esfarelamento da comunidade por conta de conhecer uma nova cultura. Os índios lá na Ilha, quando tinha uns nove, dez anos, ele sabia que tinha que trabalhar na roça pra ajudar seus pais.

(...)

(A comunidade de Rodelas) Se tornou uma comunidade ociosa, sem trabalho, sem ter terra para trabalhar, porque na verdade o índio sabe trabalhar na terra. Sem produção na criação de cabra, que era o que a gente sabia fazer, a pesca, muito pouco, a pesca... Porque o rio tá defasado, não tem mais como tirar peixe para seu sustento. A caça não existe mais, não tem mais caça pra caçar. E o índio passou a viver como não-índio, e passou a comprar no supermercado. Tudo. Se quiser comer o feijão tem que ir ao supermercado, enquanto (no passado) a gente produzia nosso próprio feijão pra comer. Produzia o arroz e orgânico, né?! Não tinha problema. A comunidade hoje é cheia de hipertenso, de diabético. Várias doenças que não tinha lá na velha cidade, hoje todos eles têm. Porque passou a conviver confinado numa aldeia aonde não tem trabalho, na verdade não tem trabalho para esse

povo. Aqueles que conseguiram fazer estudo, faz concurso e tem emprego. Os outros não, os outros vivem realmente muito difícil.

(Cacique Anselmo. Março de 2015)

Segundo o relato do Cacique Anselmo, a desterritorialização Tuxá não os levou somente ao ócio, mas a toda uma mudança nas relações que mantinham em sua terra. Em sua opinião, o trabalho na roça desde cedo afastava os jovens dos riscos da cidade, assim como, os afastou de um traço fundamental da relação entre o indígena e seu território. Mas não foram apenas as mudanças da vida social e de produção, mas toda uma mudança ambiental dos fluxos do rio e do meio ecológico que os cercam. A pesca, a caça e a agricultura sem veneno é quase um retrato do que não pode mais se recuperar na territorialidade Tuxá, mesmo no caso de conquistarem o assentamento para essas famílias.

O dinheiro e a necessidade de comprar alimentos também colocam um novo arranjo das relações entre os Tuxá e seu território. Um elemento muito frisado pelo cacique Anselmo foi a perda da *autonomia* do povo.

E o sofrimento dos Tuxá é muito grande neste sentido. Porque essa hidrelétrica acabou com um povo, um povo que era autossustentável, que era um povo que não dependiam de ninguém para viver, eles eram os Tuxá, nós os Tuxá. A gente não ligava para dinheiro, essas coisas, mas tinha alimentação, tinha saúde, tinha paz. E hoje a gente não tem isso, hoje é muito difícil para a sobrevivência de um povo. E as divisões, como foi colocado, veio por consequência disso, de quê? Da Chesf que inundou a terra e tirou tudo que o índio tinha, que era a Terra. Veio a ociosidade. A CHESF chegou nas comunidades pagando as indenizações em dinheiro. Aí o índio começou a conhecer o dinheiro, começou a conhecer a vaidade e as coisas do mundo. E hoje não é mais aquele índio puro como antes. Vai ser muito difícil, a partir do momento que receber o território pra gente

conseguir botar essa comunidade indígena nos trilhos. Pra ela começar a produzir como produzia antes, voltar a ser autossustentável, vai ser muito difícil, vai ser uma missão que nós lideranças tem. Hoje lá a comunidade é dividida em cinco grupos, tem cinco grupos indígenas dentro da comunidade. É muito triste. Mas quando é hora de lutar pelo bem comum da comunidade todo mundo se junta, porque é uma coisa maior que envolve. E o sofrimento dos Tuxá é mais ou menos isso.

(Cacique Anselmo, Março de 2016)

Segundo as lideranças, será muito difícil convencer as pessoas a produzirem e habitarem o território como antes, principalmente por já estarem envolvidos em um mercado de consumo, mas é um plano de futuro. Ou seja, a *luta* Tuxá tem objetivos muito claros, que vão muito além da recuperação de seu território. A obliteração do sofrimento, que parece ser também uma perspectiva envolta nessa *luta*, seria a retomada dos costumes, a reunião dos grupos. Para o cacique Anselmo, a recuperação da produção nos moldes tradicionais e a retomada do que considera “o índio puro” seria afastar as pessoas do mercado e suas “ vaidades”, em busca da retomada não só de um território, mas também, da territorialidade dos antigos Tuxá de Rodelas. Já para Dipeta Tuxá, a juventude Tuxá precisa equacionar a tecnologia com sua ancestralidade, traduzida pela noção de “respeito a nossa tradição”, não abandonando a “cultura”, a “ciência” e a “direção dos antepassados”

Então é isso que a gente tem que fazer neste momento, é trazer a juventude, mostrar, porque hoje em dia... É sempre como eu falo quando eu viajo à Brasília, à Fortaleza, pra Salvador. Quando eu desço do avião eu observo no aeroporto. Trinta, quarenta pessoas sem comentar nada com ninguém. Então isso é o avanço tecnológico? Mas é como diz o ditado, “eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou”. Eu sou indígena, posso ser assim como você é, mas sem deixar de ser indígena, né?! Então é isso, posso vestir uma camisa boa, que o indígena não veste, de

marca, como se diz, de marca, mas não abandonar minha cultura, não deixar meus hábitos, minha tradição, minha ciência, né?! Porque no conjunto de tudo isso aqui, a gente trabalha, mas tem uma direção. Uma direção dos nossos antepassados, uma direção da nossa ciência, uma direção da nossa tradição, tudo isso. O respeito pelos anciões, né?! Em ouvir primeiramente como é que a gente vai se direcionar, e isso não é uma ideologia, isso é uma coisa nossa empregada mesmo, dos pais para os filhos. Isso é uma coisa que já vem de longas datas.

(Dipeta Tuxá, Abril de 2015)

Um ponto interessante de ser retomado também é a questão do preconceito que a comunidade Tuxá sofre em relação à sua identidade indígena. Apesar do Cacique Anselmo ter relacionado as antigas práticas à identidade de “índio puro”, também reafirma a importância da identidade indígena nestes contextos de conflitos e negociações sobre terra.

Muita gente chega aqui, no Nordeste, principalmente em Rodelas, aqui, no município e diz: “por que essa miscigenação forte? A aparência do índio não é aquela do índio da Amazônia? Porque o Nordeste foi a entrada dos Portugueses, dos Holandeses, dos não-índios, que começaram a entrar pelo Brasil pelos Pataxós, pelo Recife, por aquele meio.

(Cacique Anselmo, Março de 2015)

Segundo Aline Pajeú, um grande avanço para se evitar o preconceito quanto à cultura indígena Tuxá foi a conquista da educação escolar indígena

Tínhamos os professores que vinham da cidade. Um deles dizia aos nossos alunos que estávamos fazendo macumba. A gente ensinava da tradição, aí as crianças chegavam na escola e escutavam dos professores que aquilo estava errado.

(Aline Pajeú, Abril de 2015)

Fazer grupo, retomar parentelas e estar na ação política parece ser a estratégia de luta dos Tuxá, mas também dos demais grupos indígenas de Pernambuco. Os coletivos jovens realizam encontros e chamam a juventude para um tipo de engajamento em relação a seu grupo de pertença, mas, sem perder a identidade coletiva e compartilhada com outros povos. A importância da APOINME e COPIPE tem de ser ressaltada, pois, estas proporcionam um espaço de reivindicação coletiva e têm grande representatividade nos povos indígenas de Itaparica, já tendo conseguido diversos avanços nas últimas décadas.

No entanto, ao acompanhar os encontros de grupos indígenas, vi e ouvi diversas referências sobre a tomada de outro rumo para essa ação coletiva, no qual, passa-se da ação política indígena à ação política eleitoral. Essa estratégia não é nova em Pernambuco.

No ano de 2008 uma liderança Truká, candidato a vereador no município de Cabrobó foi assassinado. Segundo Monteiro (2008), Mozenir Araújo já havia sido vereador e era candidato ao mesmo cargo nas eleições de 2008. Depois de sua morte por motivações ligadas ao movimento indígena e retomadas Truká, o cacique Aurivan, hoje conhecido por Cacique Neguinho, foi vereador durante dois mandatos, assumindo certa importância no âmbito municipal, mas também, ganhando projeção ao assumir momentos de fala em eventos no Congresso e Senado, como representante do movimento indígena nacional.

Também entre os Tuxá, escutei menção ao caso de cacique Neguinho como um caminho possível e desejável para que as pautas dos povos fossem colocadas de maneira diferente nos debates com o Estado. Na conversa entre Dipeta Tuxá e o Cacique Geraldo, eles disseram que para resolver a questão territorial dos Tuxá de Rodelas faltava o apoio

político, uma vez que, naquela região haviam muitos deputados proprietários de terra. Dipeta disse que deveriam eleger um Deputado Indígena, mas que, para eleger vereador já seria difícil. O cacique Geraldo concordou, mas disse que se estivessem todos em um mesmo grupo conseguiriam eleger até três vereadores. Entre os Pankararu, também durante meu trabalho de campo, na venda do Seu Bino, em Brejo dos Padres, acompanhei, em algumas ocasiões, conversas sobre a necessidade de eleger um vereador da comunidade. Segundo Seu Bino

Os políticos em época de eleição aparece lá no Brejo. Mas os políticos fazem por eles, não pela comunidade. Uma vez foi bater um lá em casa, aí, eu disse pro Cabra: “Eu não voto, mas vou te dar um conselho. Trabalhe e seja sincero que você não perde uma”.

(Diário de Campo, Maio de 2015)

Nas eleições municipais de 2016, diversas etnias do sertão de Itaparica lançaram candidatos a vereador. Conforme a tabela:

Candidatos indígenas a vereadores- Região Itaparica

Cidade	Candidatos	Votos	Situação
Rodelas	<i>Alecio Almeida</i>	56	Não Eleitos
6.692 eleitores	Moco Atikum	114	Não Eleito
4.030 votos	Raimundo Tuxá	29	Não Eleito
Jatobá	R. de Valdenor	336	Eleito
9.503 eleitores	Cleomar	294	Eleito

3.233 votos	Zeção	289	Eleito
	Vald. Carrapateira	114	Não Eleito
	Lafaete Pankararu	43	Não Eleito
Tacaratu	Celo Pankararu	541	Eleito
14.577 eleitores	Nego de Zé Alto	150	Não Eleito
5.770 votos	Jorge de Zé Pereira	80	Não Eleito
	Patricia Pankararu	135	Não Eleito
Inajá	Zuca Kambiwá	309	Eleito, Inelegível
13.014 eleitores			
5.285 votos			
43.786 eleitores	13 candidatos	2.490 Votos	5 Eleitos
18.318 votos	indígenas		4 empossados

Fonte: Dados do TSE – Eleições 2016

Apurei os dados das cidades pela qual circulei no sertão de Itaparica e de onde tinha informações sobre os candidatos indígenas. Nesses dados não consta a cidade de Floresta, pois não tive nenhuma informação sobre candidatos indígenas concorrendo ao pleito. Segundo tais dados, é possível constatar esta tendência de participação das lideranças indígenas dos pleitos eleitorais, com considerável relevância numérica de votos.

3.4 - OS PARENTES SÃO MUITOS

Parente é uma categoria muito mobilizada no movimento indígena, que ao mesmo tempo cria uma aproximação e uma fronteira. Ao indaga-la, existe um processo de aproximação, pois ela parece reconhecer um elemento de diferenciação étnica em relação aos brancos, por exemplo. Por outro lado, ela parece separar aqueles que não são compreendidos por um mesmo grupo étnico, de acordo com meu campo etnográfico. Ela pode ser articulada de maneira formal ou informal, mas é compreendida como uma forma respeitosa de se dirigir aos parceiros do movimento indígena.

No sertão de Pernambuco, por onde a água corre é por onde se encontram *parentes*, atualizam-se as parcerias e, também, estabelece-se o movimento político indígena. O movimento do rio São Francisco os leva a *andar* juntos.

Como sugeri, a categoria *parente* no movimento indígena é muito mais que um simples nome genérico de tratamento, e suas dimensões de significado podem ser buscadas como uma forma de pensar a identidade indígena a partir de uma categoria própria utilizada pela ação coletiva. No entanto, é preciso delimitar o seu alcance. Genericamente usada como correlato à família, acredito que o uso dessa categoria na esfera da ação coletiva não pode ser visto desta maneira.

Segundo a aplicação deste termo nos momentos em que pude presenciar e em conversa com meus interlocutores de pesquisa, *parente* é utilizado como uma maneira de informar que o invocador da categoria reconhece um componente indígena na pessoa a quem a categoria é atribuída. Em outras palavras, considerar uma pessoa como um *parente* é uma forma de reconhecer o componente indígena em sua alteridade. Mais do que isso, da maneira em que vi esta noção sendo aplicada, parece conter um reconhecimento político nela implicado, como se ao chamar alguém de *parente* (principalmente desconhecidos) fosse uma forma de dizer que se respeita sua identificação indígena. Minha aposta, no entanto, é que ela não pode ser pensada como

um indexador de igualdade ou de continuidade entre “nomeador” e “nomeado”, pois, se essa igualdade existisse, ela seria traduzida em outros termos ou, até mesmo, não haveria a necessidade de sua enunciação.

O uso desta categoria pode ser entendido como análogo ao uso da expressão “é quase da família”, corriqueiramente utilizada em diferentes contextos.¹¹³ No entanto, ao enunciar a expressão reafirma-se a distância. Se é preciso afirmar que uma pessoa é quase família o que se pretende, no limite, é traçar de sua alteridade, como alguém de fora da família, um agregado, ou uma afinização em potencial¹¹⁴, com o qual se partilha semelhança.

Pensando dessa maneira, o que podemos sugerir é que a categoria *parente* implica descontinuidade, uma alteridade, que, no entanto, talvez não seja a chamada “alteridade radical”. Parece-me que o que está em jogo nesses momentos da ação política, mais do que um indexador, de maior ou menor etnicidade, é a afirmação de que apesar da alteridade, reconhece-se uma situação de semelhança que torna o interlocutor um aliado. Acredito que é quase uma lógica análoga à das linhagens africanas¹¹⁵, que é acionada no momento da ação política. A categoria *parente*, demarca o reconhecimento dessa

113 Em nosso caso etnográfico, a expressão aparece empregada em um contexto um pouco diferente de como aparece na obra de Gilberto Freyre (2004 [1963]) sobre a constituição escravocrata da família patriarcal brasileira. A diferença fundamental, é que a relação entre os parentes é vista como a partilha entre componentes iguais em status, dentro de uma situação de clara assimetria de poder em relação a um elemento externo mais forte, como o Estado.

114 Segundo Godoi (1999), a afinização em potencial consiste em um sistema que permite a efetuação do ideal endogâmico mesmo nos casos de uniões matrimoniais com pessoas de fora do povoado, a partir do ritual do passar-a-compadre.

115 A obra clássica de E.E.Evans-Pritchard, “Os Nuer” aborda as características das sociedades linhageiras e suas formas particulares de tratar a afinidade. Em linhas gerais, a fórmula da política de linhagem aplicada é a seguinte: os aliados de meus aliados são meus aliados, os aliados de meus inimigos são meus inimigos e os inimigos de meus inimigos, possíveis aliados. Essa estratégia linhageira, no entanto é muito mais sofisticada do que essa fórmula, sendo elaborada através da equação de clãs tradicionais.

semelhança. A *luta* em favor da garantia dos direitos indígena é que lhes confere a condição de *parentes*.

Mas se a categoria *parente* não é em si definidora do que é família, a *luta* também é um dos momentos em que se pode fazer família. A maioria dos meus interlocutores de pesquisa casaram-se com parceiros que se conheceram no movimento indígena. Aqui, toma-se a definição de família a partir da perspectiva sobre as famílias sertanejas, que seriam compósitos entre diferentes esferas, não só consanguíneas, mas de território, afinidade e, muitas vezes, política (Marques, 2002; Camargo; 2012).

Como já citado, o encontro com Zé de Santa Xucuru, liderança ligada a APOINME por mais de uma década, deu-se na T.I. Kambiwá, pois sua esposa Francisca é Kambiwá e trabalha em uma escola indígena na aldeia baixa da Alexandra, apesar de residirem em Pesqueira. Dipeta Tuxá e Cícera Pankará também se conheceram durante a atuação no movimento indígena, quando atuavam enquanto lideranças jovens de seus povos. O Cacique Valdemir Pipipã e a esposa Ana Paula, também Pipipã, conheceram-se no movimento indígena. Apesar de pertencerem à mesma etnia, Cacique Valdemir sempre residiu na cidade de Petrolândia, pois seu pai trabalhava na CHESF. No entanto, o casamento o aproximou do território indígena Pipipã, onde passou a residir depois de seu casamento.

Para Mejia (2012), a categoria *parente* é variável, admitindo significados diferentes conforme a escala em que é articulada. Em uma escala local, mais atrelada ao cotidiano do grupo, *parente* delimitaria a diferença entre aqueles que são Tupinambá e os outros. Segundo o autor, o termo pode mesmo ser direcionado aos familiares consanguíneos, aos que moram afastados e aos que moram próximo, como um sinônimo de “família”, assim como, pode ser usado aos afins ou “‘parentes’ dos afins, que residam dentro de uma mesma unidade espacial”. Porém, em uma escala maior, o termo serviria

como uma categoria genérica para delimitar “a população originária do continente americano antes do processo de colonização”. (MEJIA, 2012, p. 77)

Segundo Viegas (2007), a noção de parente é comum a diversos contextos na América Latina, principalmente, àqueles que envolvem a política de identidades étnicas, indicando a partilha da experiência, comumente ligada à dor ou sofrimento, e também é indicativa do reconhecimento de autenticidade de uma etnicidade. Segundo a autora, este é um termo que demonstra um comprometimento coletivo dentro das ações políticas de reconhecimento étnico, como também no caso dos povos indígenas do sertão do São Francisco. No caso etnográfico retratado por Viegas, no sul da Bahia, o que os *parentes* compartilham é uma história do sofrimento comum pela desterritorialização, o que a autora identifica enquanto histórias de vida de sofrimento (VIEGAS, 2007), que podem incluir aqueles que não são *parentes*.

Através do trabalho de campo, a partir dos caminhos percorridos com os Tuxá, pude entender que os grupos do sertão de Itaparica partilham elementos que são, ao mesmo tempo, definidores das identidades dos grupos e indexadores de traços comuns, ou, de uma identidade coletiva. Esses elementos constituem a luta dos *parentes* no sertão do São Francisco.

O rio São Francisco é um desses elementos. Ele é constitutivo do cotidiano e da memória, da lembrança afetiva e do sofrimento do passado, como no caso dos Tuxá. É, também, um elemento que gera movimentos específicos a seus povos, engajamentos diferenciais na *luta*, caminhos a se percorrer e lutar para a garantia não só do acesso ao rio São Francisco, mas a sua sobrevivência e saúde. Os Tuxá se pensam em associação com o rio, a exemplo disso, Cacique Anselmo me disse: “Como a gente tá às margens do Rio São Francisco a gente está vendo o sofrimento de um rio que é o mesmo da gente, está morrendo aos poucos” (Diário de Campo, Março de 2015). Essa continuidade que é

traçada entre a vida do rio e de seus povos não é somente analogia ou simbolismo, a materialidade da escassez e dos “dilúvios” causados por suas águas é constitutivo da história e do cotidiano Tuxá.

Água é um outro elemento primordial, assim como suas diversas associações com a *terra*. Esses dois elementos da *luta* apareceram ao longo do capítulo, equacionados um junto ao outro. A falta de água ocasiona a seca; a falta de autonomia; a impossibilidade da produção e reprodução dos grupos. A seca, a convivência no semiárido e, especialmente, a oposição aos grandes projetos- que pretendem “remediar” a seca - são elementos que motivam a *luta* dos parentes e parceiros, em busca de soluções e recursos para dar respostas a estes problemas que partam do local e não trate diferentes realidades sociais, históricas e ambientais de forma homogênea. Pelo contrário, a abundância de água e os *dilúvios* motivam os *parentes* e *parceiros* a se articularem em oposição ao Estado, mas os obriga, por outro lado, a operar a linguagem técnica que é empregada pela *expertise* do Estado é o que os incita a buscar os mecanismos mais eficazes para negociação, seja através das mobilizações, articulações ou pela ação política indígena que tende a procurar espaço na política eleitoral, como me apontou Dipeta Tuxá

(...) A gente tem todas as agendas. A agenda da agricultura, da segurança da saúde e tem que entender todas elas, um pouco de tudo. Uma liderança tem que entender um pouco de tudo em todas as agendas do governo. Às vezes um funcionário do governo é contratado, e, ele é contratado pra servir o Ministério de Minas e Energia, ele vai saber só de energia. O índio tem que saber de energia, tem que saber de produção, de tudo um pouco pra ser inteirado na situação que ocorre no Governo. Em todas as partes do Governo.

(Dipeta Tuxá, Março de 2015)

Normalmente associada à noção de descendência, o uso do termo *parente*, no entanto, não se limita àqueles que partilham um ascendente comum. No entanto, podemos dizer que a *luta* é sempre associada a uma noção de descendência. Isso fica evidente em um relato de Dipeta Tuxá sobre seu filho e sua luta:

Porque a maioria dos índios, para a maioria dos índios, as nossas histórias que nossos pais passaram para nós ficam verbalmente. Palavras se perdem no espaço e no vento. Mas quando ela é escrita, ela é redigida, é diferente, mesmo que seja em um papel qualquer, sem a mínima importância. Mas meus filhos, um dia ele vai entender que o pai dele fez parte dessa *luta*. Eu fico muito satisfeito e vou contar um caso bem rapidinho aqui. Eu lutei muito, a gente lutou muito, aqui, no estado da Bahia. Eu não, eu gosto de dizer no geral. Nós lutamos aqui, no estado da Bahia, pra se criar a categoria professor estadual indígena e o concurso indígena. Eu fico muito satisfeito em dizer que fui lá na assembleia; botamos deputado lá pra fora da assembleia; fomos até o governador; fechamos a governadoria e outras secretarias do estado da Bahia. E no primeiro concurso estadual indígena fiquei muito feliz, porque meu filho ele fez a prova e onde ele fez ele tirou em primeiro lugar pra ser um professor estadual indígena. E por que eu fiquei feliz? Aquela *luta* que eu lutei, nós lutamos, pela primeira vez eu vi meu filho ser contemplado. Hoje ele é professor estadual indígena. Ele entrou, foi com 17 anos. Ele entrou e completou 18 anos. Com 16 anos fez o vestibular de engenharia da computação; não tava gostando muito trancou pra fazer o concurso. Estudou pro concurso e passou. Agora esse ano ele fez o vestibular na universidade, todas as duas na universidade pública, a universidade pública UNEAB.

(...)

Isso são frutos de *luta*. Do pai que vai dizer pro filho: “se vocês não lutar, futuramente vocês vão perder o que a gente conquistou. E são direitos, então vocês lutem!” (...) Porque mesmo sendo jovem, tendo meus 40 anos, meu filho de 19 anos ele já sabe que ele tem que lutar. Se ele quiser sobreviver e ver os filhos dele, a geração não se perder e sobreviver ele vai ter que continuar lutando. O índio não tem pra onde correr não. Não tem riqueza, não tem. É como eu digo a ela (esposa), eu já tentei sair deste movimento por várias e várias vezes e acabo voltando. Tem hora que silencio, eu fico quieto, mas quando vem o abafa, o sangue

não aguenta e eu tenho que ir para *luta*. Então é desse jeito, eu tô ensinando pros mais jovens, meus filhos e filhos de outros porque isso. Eu sempre digo, a minha voz tem muitos filhos de outros senhores, outros pais e outras mães que os pais não tem essa voz que eu consegui ter, de anunciar essa voz. Então porque esta questão do movimento indígena estar movimentando.

(Dipeta Tuxá, Maio de 2015)

Segundo Dipeta, a descendência, ou os direitos dos descendentes, é o que a *luta* busca assegurar. A educação dos filhos na *luta* e a *luta* pela educação dos filhos é também um modo de garantir que o movimento prossiga e envolva as novas gerações. As conquistas pela educação, no caso Tuxá, foram obtidas a partir da *luta* colocada em marcha por conta dos dilúvios da UHE Luiz Gonzaga, como me explicou Cacique Anselmo.

Na verdade, foi uma faca de dois gumes, a construção da hidrelétrica. Para a educação evoluiu muito o povo Tuxá. Hoje o povo Tuxá, hoje, na atualidade, eles tem dentista, tem médico, tem advogado, enfermeiro. Boa parte tem nível superior, aqueles que tem assim de 25-30 anos para cá de idade, os outros tem pouco estudo. Mas esses agora são bem, realmente, na área de estudos foi bom, na área de educação. Na área da cultura, graças a Deus, que a FUNAI e também o governo do Estado lançou a educação indígena e a educação tradicional, aonde, os professores são indígenas e começaram a ensinar os alunos a dançar Toré, a ensinar os cantos tradicionais e hoje realmente recuperou muito a cultura tradicional, aquelas danças Toré, tudo que o índio tem.

(Cacique Anselmo, Março de 2016)

Desta forma, mesmo que a *luta* no caso Tuxá tenha dimensões ligadas ao sofrimento e à memória de conflitos e desterritorializações, sugiro que adquira um sentido próximo à terceira classificação retomada pelo trabalho de Comerford (1999). No livro “Fazendo a Luta: sociabilidades, falas e rituais na construção das organizações

camponesas”, Comerford (1999) investiga os diferentes significados que o termo *luta* assume para os trabalhadores rurais no oeste da Bahia. Desta forma, o autor percebe que em diferentes situações, diferentes agentes e relações produzem também discursos distintos, entretanto referenciados a uma mesma palavra. No caso estudado pelo autor, às vezes a *luta* significa um atributo comum aos trabalhadores pobres, que se relaciona ao trabalho e sofrimento cotidiano, sendo oposta às ideias como preguiça e roubo. Em outras, principalmente em situações de conflitos entre trabalhadores rurais e grandes proprietários da região, a *luta* é uma narrativa que reconstitui episódios de violência e conflito. Ainda em um terceiro sentido, ligado ao sindicalismo, a luta significa as ações políticas e jurídicas da categoria “trabalhadores rurais”. Esse terceiro sentido assume uma palavra de peso no discurso político do movimento sindical, significando a posição do embate, mas também o esforço cotidiano para alcançar objetivos coletivos.

A *luta* teve origem no sofrimento; o movimento da água tomando conta do território Tuxá os fez entrar em um movimento de contestação e busca por reparações e direitos. Nos caminhos desse movimento a educação apareceu como uma pauta a ser alcançada, mas, posteriormente, tornou-se uma aliada no fortalecimento dos grupos e do movimento indígena. O que pude aprender nesse movimento entre os Tuxá e seus *parentes* é que a *luta* constitui o cotidiano, ela não é paralela à vida social ou momentos de pausa da vida doméstica e corriqueira. Os movimentos e caminhos percorridos é onde a vida daqueles que se dedicam a *luta* se desenrola. A *luta* é onde fazem amigos, conhecem namorados, casam, criam seus filhos e inscrevem suas histórias.

CAPÍTULO 4

OS CAMINHOS DAS ÁGUAS EM PANKARARU

A proposta deste capítulo é apresentar a relação do povo Pankararu e a água, assim como discutir as intensas transformações do território e uso do rio São Francisco a partir da implantação da UHE de Itaparica. Partimos de uma descrição sobre as diferentes relações entre os Pankararu e o Rio São Francisco a partir da reconstrução histórica dos territórios que ocuparam desde antes dos projetos de aldeamento dos séculos XVII-XVIII até a demarcação da T.I. Pankararu e Entre Serras Pankararu, e a intensa modificação territorial a partir da construção da UHE Luiz Gonzaga.

A partir dos dados recolhidos através um trabalho de campo¹¹⁶ junto a uma família Pankararu residente na aldeia Brejo dos Padres, elaboramos uma discussão sobre as atuais formas de administração de água dentro da T.I, as relações dos Pankararu com as nascentes das serras e também com a ausência de fluxos de água. Em seguida, apresento alguns elementos da *luta* pela água, principalmente a partir das lutas mais recentes por acesso à água e das modificações recentes com a construção do projeto da adutora Pankararu. Finalizo o capítulo propondo que a cosmologia Pankararu relaciona-se intrinsecamente com os elementos ecológicos constitutivos de seu território, onde as águas do Rio São Francisco e das nascentes apresentam não só uma importância utilitária como também adquire um espaço importante dentro de sua *tradição*.

116 Durante meu trabalho de campo, no primeiro semestre de 2015, visitei a T.I. Brejo dos Padres em algumas ocasiões, por diferentes vias. A primeira foi a convite de uma amiga antropóloga que fazia trabalho de campo junto uma família, que gentilmente me abrigou durante minhas estadias. Uma outra visita foi feita, junto ao MSPB, com o intuito específico de conseguir contato com as lideranças, mas esse contato foi muito rápido. A maior parte das informações coletadas e aqui registradas foram feitas a partir da ajuda dessa família. Fui convidada a retornar para uma segunda estadia pela família que me hospedou, quando meu companheiro chegasse à Pernambuco, oportunidade onde pude fazer um pouco mais de pesquisa.

4.1 - OS PANKARARU E O RIO SÃO FRANCISCO

A relação entre o povo Pankararu e o rio São Francisco pode ser delineada através da reconstituição dos projetos de territorialização a que foram submetidos, povo que hoje partilha de uma territorialidade que se entende entre o rio e a atual T.I. Pankararu. Buscamos analisar como os eventos recentes, como a implantação de grandes projetos no rio São Francisco podem ser relidos através dessa perspectiva, reconstituída brevemente através do que sugerimos enquanto principais argumentos: o movimento das ilhas às serras e a construção da UHE Luiz Gonzaga.

4.1.1 - DAS ILHAS ÀS SERRAS

A partir do final do século XVII até o início do século XIX, os Pankararu habitavam as ilhas do Rio São Francisco, assim como os Tuxá e seus antepassados históricos, os Procás, habitavam as ilhas do rio São Francisco, agrupados em aldeamentos capuchinhos e franciscanos. Lemos, no levantamento histórico feito por Hohental (1952), que o primeiro registro sobre os *Branccararús* se dá no aldeamento franciscano de Nossa Senhora do Ó, na Ilha de Surubabel, em 1702, a mesma em que estavam aldeados os Procás, e que é referenciada pelos Tuxá como o primeiro território habitado por seus antepassados. Hohental (*ibidem*) indica da mesma maneira que no mesmo período em que se encontram os registros franciscanos, é possível ler, nos registros dos capuchinhos italianos, que os Pankararu também habitavam a aldeia Beato Seraphim, na Ilha do Vargé, assim como a aldeia Nossa Senhora do Belém, na Ilha do Achará. Entre esses registros e aqueles que passariam a indicar a presença Pankararu em Brejo dos Padres, no início do século XIX, há um hiato de pouco mais de 40 anos, que pode ser preenchido com alguns

Em meio a este processo, é realizado o único levantamento sobre as aldeias indígenas existentes em Pernambuco no século XIX, levado a cabo pela Comissão de Demarcação das Terras Públicas da Capitania de Pernambuco, em 1857. Dos oito aldeamentos existentes quando da avaliação realizada pela Comissão, sete sofreram atos de expropriação territorial, realizados por meios diretos e violentos, ou por meios legalmente institucionalizados.

Frente a essas estratégias de colonização dos indígenas do Nordeste, junta-se a construção, em meados do século XIX, de uma malha de estradas de ferro pelo sertão, que acentuou a ocupação não indígena nas terras das antigas aldeias, valorizando-as e criando novos núcleos economicamente ativos. Nesse ínterim, é finalizada, em 1882, a estrada de ferro Paulo Afonso, que cuja estação final era em Jatobá. Entre a estação e o alto da serra, onde encontrava-se a localidade de Tacaratu, estava a aldeia de Brejo dos Padres, provavelmente criada em 1802, no aldeamento de Pankararu, Porú, Umã, Vouve e Jeritacó. Junto a isso, seguia-se a recomendação da Comissão de Demarcação de Terras Públicas de Pernambuco para que todos os aldeamentos deixassem de existir, entendido como o modo mais eficaz de resolução de conflitos entre fazendeiros e os aldeamentos, e assim se fez com todos até 1878. Brejo dos Padres havia deixado de ser aldeamento um ano antes, em 1877, e a repartição de suas terras, transformada em um conjunto de lotes, não foi repartida apenas entre os indígenas, mas também entre “jagunços” de fazendeiros locais.

Ao contrário do que informam os documentos oficiais, os Pankararu com quem Arruti (ibidem) se relacionou em Brejo dos Padres questionavam os dados que apresentavam que 96 famílias indígenas haviam permanecido na localidade após a extinção do aldeamento. Segundo seus relatos, a grande maioria *correu* para as serras que envolvem a região, ou ainda para mais longe, *bolando o mundo*. É nessa expulsão que se

dá a formação de comunidades Pankararu em outras localidades, como os Geripancó de Pariconha, Alagoas. É através do sistema classificatório que identifica os *troncos velhos* e as *pontas de rama* que muitas dessas comunidades se relacionam. Grupos política e territorialmente distintos são capazes de se reconhecerem, então, enquanto *parentes*, muitas vezes estabelecendo uma hierarquia entre grupos mais antigos e mais novos, a partir de um ancestral comum, possivelmente cognático. Muitas vezes *parentes* une todos os indígenas ou, particularmente, todos os indígenas do sertão, em oposição aos *brancos*.

Passados pouco mais de 60 anos do fim do aldeamento de Brejo dos Padres, em 1940 (Mura, 2012) o Serviço de Proteção ao Índio fixou um posto entre os Pankararu. Deve-se levar em conta, entretanto, o que guiava o serviço quando de suas primeiras décadas de atuação. Criado em 1910 como Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), era vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio e tinha como função a proteção ao índio, mas sobretudo a fixação de mão-de-obra não estrangeira no campo, na qual os indígenas eram encarados enquanto mão-de-obra de reserva. Assimilava-se, assim, a uma agência de colonização. Em 1918 o SPI deixa de trazer em seu nome o LTN, mas permanece em sua intenção de transformar o índio em um pequeno agricultor rural, capaz de se auto sustentar e integrar ao mercado nacional. Essa transformação seria em fases, desde o estágio primitivo até o estágio de um proletário rural. A “indianidade” era encarada, assim, como uma “transição” de etapas, que aquelas já realizadas com as populações do Nordeste pela “guerra”, “conversão” e “mistura” pareciam apenas confirmar esse ideal (Arruti, 1996).

Em 1967 o SPI deixa de existir e em seu lugar passa a FUNAI, agora vinculada ao Ministério da Justiça. Um ano antes da aprovação da nova Constituição, 1987, enfim é homologada a identificação realizada anos antes da T.I. Pankararu. Vinte anos mais tarde, em 2007, é identificada, demarcada e homologada a T.I. Entre Serras

(correspondendo à parcela reivindicada pelos Pankararu desde a década de 1940). Somadas, as terras possuem, segundo dados da FUNAI, 14.290 hectares, enquanto o Instituto Socioambiental (ISA) indica um total de 15.926 hectares (Mura, 2012). A aldeia Brejo dos Padres acabou por se localizar próximo ao centro das T.I.s, concentrando as atividades religiosas, administrativas e políticas.

4.1.2 - A USINA DE ITAPARICA

Com a construção da UHE Itaparica, a desterritorialização entre os Pankararu somente ocorreu entre algumas famílias, que foram reassentadas em agrovilas relativamente próximas à T.I. Pankararu. As aldeias mais numerosas ficavam mais distantes do rio São Francisco. Uma modificação irrestrita, no entanto, ocorreu na relação entre todo o povo Pankararu e o rio São Francisco. A hidrelétrica foi construída sobre as corredeiras de Itaparica, submergindo diversos territórios tradicionais à etnia. A transformação no território e na vida cotidiana dos Pankararu foi intensa e irreversível. Inicialmente, uma grande massa de trabalhadores, postos de emprego, circulação de técnicos e técnicas, um imenso canteiro de obras, concreto, caminhões e caminhos de uma agitação incomum. A longo prazo, o acampamento de trabalhadores transformou-se em uma cidade beirando a T.I, que passou a ser ligada a um centro urbano (Paulo Afonso) por uma estrada e a energia produzida pela usina começou a circular por meio das redes de transmissão que passam a compor a paisagem dentro da T.I e também em seu entorno.

As principais transformações decorrentes deste processo, certamente, estabeleceram-se na relação com o território por onde se estendia e se entrelaçava a *cosmologia* Pankararu, como abordado em trabalhos anteriores sobre os Pankararu (Mura, 2012; Sampaio-Silva, 2003; Arruti, 1996). Segundo Sampaio-Silva (2003), o mito narra a importância das corredeiras de Itaparica, submergidas pela UHE Luiz Gonzaga:

“Nos tempos imemoriais, os *Praiás*, vindos do *reino encantado*, chegaram à margem do Rio São Francisco, na parte ao lado da qual hoje vivem os Pankararú, e *flecharam a terra, fazendo surgir a corredeira de Itaparica*. A seguir, neste local, os *Praiás* deram origem ao povo Pankararú, um povo do rio. As corredeiras se perpetuaram como o lugar sagrado dos *Praiás*. Assim, enquanto estas corredeiras estavam presentes na paisagem do Rio São Francisco, os índios Pankararú a elas se dirigiam para reverenciar os *Praiás*, seus heróis míticos fundadores, seus mestres *encantados*, e, aí, ouviam suas vozes e seus cantos”.

(Sampaio-Silva, 2003, p. 103)

Mas a construção do Lago de Itaparica também causou outros prejuízos à relação dos Pankararu com seu território. A negação do acesso irrestrito ao rio foi uma delas, pois nas imediações da UHE Luiz Gonzaga o banho e a pesca são práticas restritas. Atividades que eram parte indissociável do cotidiano Pankararu. Como me disse Seu Bino de Moisés, durante o trajeto entre Brejo dos Padres e Petrolândia, acerca das suas memórias de infância:

Nós quando menino se ajuntava numa turminha e vinha se banha, trazia uma merenda, fruta e ficava ali no rio. A gente pescava, mas se acabou aqueles peixes. É difícil achar aqueles peixes, igual *pintado*, peixe de couro que nós comemos lá em casa, só a gente vê é vendendo na feira, mas tinha muitos outros. (...) A área dos antigos vinha até aqui o rio. Aí eles foram colocando a gente lá pra cima, cada vez mais lá pra cima. Pelo certo nossa terra vinha até lá dentro, até a cachoeira de Itaparica que ficava bem mais lá na frente.

(Caderno de Campo, 24 de Abril de 2014)

A construção de hidrelétricas, assim como e outros grandes projetos, incidem também sobre a organização social dos grupos, fazendo com que famílias se articulem e

se afastem (Guedes, 2012, p. 138-140)¹¹⁷. Entre os povos indígenas implicados com a construção de Itaparica (e anteriormente Paulo Afonso) não foi diferente. Isso porque a chegada de postos de trabalho assalariados na construção de grandes obras, abrem às populações diretamente envolvidas a possibilidade de emprego junto a essas empreiteiras. No fim das obras, alguns postos de trabalho ainda permanecem, mas em menor número e com a exigência de maior qualificação, o que provoca uma grande descontinuidade, principalmente aos trabalhadores da construção civil, que muitas vezes passam anos trabalhando cotidianamente em um mesmo projeto. Essa experiência de trabalho lhes coloca a possibilidade de acompanhar a empresa ou os colegas para o próximo empreendimento e pode significar o aumento do fluxo migratório entre as populações implicadas nessas grandes obras.

Arruti (1996), ao discutir a mobilidade Pankararu e a produção identitária deste povo, enumera três tipos de circuitos regulares entre os indígenas que deixam a aldeia, sendo o primeiro a mudança para as agrovilas criadas por conta do reassentamento proveniente do lago da UHE Luiz Gonzaga. O segundo circuito regular de mobilidade Pankararu se encontrava na ida para a localidade de Ouricuri, no então município de Água Branca, desde o final do século XIX, onde, até 1992, quando passaram a ser reconhecidos por Geripancó, reconheciam-se por Pankararu de Ouricuri. O terceiro circuito, por fim, havia sido a ida para a cidade de São Paulo, desde a década de 1940, mas intensificada a partir da década de 1960. É inegável a relação das grandes obras neste terceiro circuito narrado por Arruti, mesmo que não seja a UHE de Luiz Gonzaga o primeiro empreendimento a empregar homens Pankararu. A primeira usina do complexo de Paulo

117 Guedes (2011, p. 80) elabora o conceito de febre para classificar a dinâmica de grandes empreendimentos, a partir de classificação econômica, sugere o uso para dinâmica sociais e também para uma dinâmica individual, que ele descreve como “paixão”. A febre é um fenômeno, que é iniciado por um grande empreendimento, marcado por intensos fluxos, movimentos e circulações, de pessoas, de dinheiro e ambições, mas é peculiar a cada situação: “febre do ouro”, “febre das barragens”, “febre do café”, etc.

Afonso começa a ser construída ainda na década de 1940 e a última usina foi concluída em 1979.

Manoel Alexandre Sobrinho, conhecido como Seu Bino de Moisés, família Pereira que me acolheu na aldeia Brejo dos Padres, é um caso que representa uma possibilidade para as famílias implicadas em obras de desenvolvimento: o retorno ao território de sua etnia, após anos vivendo em São Paulo. A família de seu Bino migrou para São Paulo, fixando-se na favela do Real Parque, em meados de 1977, para procurar oportunidades de emprego, principalmente interessado nos fluxos de postos de trabalho na construção civil. Bino, que anteriormente havia trabalhado na construção da UHE de Paulo Afonso, acompanhou uns *compadres* que já haviam migrado para buscar postos de trabalho assalariado na grande metrópole. Apesar da inserção da família em um circuito de acesso ao trabalho assalariado, a memória da migração é relatada como uma experiência de muito *sofrimento*. Seu Bino relata que o trabalho na roça era *sofrido*, principalmente por conta da dificuldade da atividade agrícola em tempos de seca. Mesmo antes da construção da UHE de Itaparica, os Pankararu já sofriam com problemas decorrentes da seca, como apontado por Sampaio-Silva (2003 [1975]). Segundo o autor, os Pankararu trabalhavam na produção agrícola, através da venda direta para consumidores não indígenas, em feiras nas cidades próximas, principalmente Petrolândia e Tacaratu. Não contavam com qualquer tipo de auxílio do órgão à época para suas atividades produtivas e por isso enfrentavam muitas dificuldades, principalmente pela falta de investimento na agricultura.

A cidade tinha outros tipos de problemas, como a distância da família. Mas também traz oportunidades antes impossíveis, como o envio de dinheiro para ajudar não só a esposa e filhos, mas também os pais e sogros. Depois de cinco anos, a esposa de seu Bino e seus dois filhos pequenos se mudaram para São Paulo. Dona Ninha, a esposa de

seu Bino, diz que a primeira lembrança que tem quando perguntada sobre a experiência da migração para São Paulo foi o frio que passou com seus filhos. Segundo ela, foram meses de frio e *sofrimento*, pois ela tinha levado apenas uma manta na viagem, por não supor que houvesse um frio tão grande em São Paulo. Segundo Dona Ninha, até então ela não conhecia temperatura tão fria quanto a que fazia São Paulo. Depois de ganhar um cobertor de vizinhos, a situação melhorou, ao menos parcialmente, pois o cobertor foi dado aos filhos e ela continuou a passar frio por mais alguns meses até conseguir comprar um cobertor para o casal. A família de Seu Bino residiu por muitos anos na favela do Real Parque¹¹⁸, de onde saíram somente depois da construção de conjuntos habitacionais, já na década de 2000.

Apesar de todo o *sofrimento* descrito por Dona Ninha, ela ainda diz ter saudade de morar no Real Parque, principalmente por conta da saudade de sua família e do *movimento* da cidade. Segundo a apreciação de Dona Ninha, a aldeia é local parado, sem muitas opções de lazer. Além disso, para ela, na aldeia tem mais fofoca, e o elemento principal de sua saudade é a distância dos filhos e netos. Quatro filhos de Dona Ninha e Seu Bino nasceram na cidade de São Paulo.

Apesar de ser um elemento sempre apontado como crucial na migração do Nordeste para o Sudeste, em nenhum momento o difícil acesso à água me foi narrado como um dos motivos da migração. Dora, filha de seu Bino e Dona Ninha, “retornou”¹¹⁹ pouco depois da mudança dos pais para Brejo dos Padres. Segundo Dora, a vida na aldeia é muito melhor em relação à cidade de São Paulo. Segundo ela, durante muitos anos em São Paulo morando na favela do Real Parque, sua casa não tinha encanamento de água e

118 Segundo dados da FUNASA (2010), existem 166 famílias Pankararu na favela do Real Parque.

119 Apesar de Dora ter nascido na cidade de São Paulo, sua migração para a aldeia Pankararu, assim como de seus filhos, é reiteradamente relatada como um “retorno”.

precisavam abastecer a família buscando água com um balde em uma bica acima da favela. Segundo ela, até hoje não se sabe a procedência da água que sua família utilizava, muitos diziam que era esgoto e outros que era limpa, mas eles não tinham outra alternativa de abastecimento.

Apesar de ter voltado a residir em uma casa sem canalização de água, Dora não considera as condições de vida na aldeia inferior à vida no Real Parque. As dificuldades de abastecimento da casa de Dora não é um problema isolado na T.I. Pankararu. A falta de abastecimento é uma questão de grande reivindicação que compõe a *luta* dos Pankararu, que ainda não foi alcançada, mesmo nas aldeias que estão a 15 quilômetros do rio São Francisco.



Mapa 4.2 : Distância entre a aldeia Brejo dos Padres e o Rio São Francisco. Fonte: My Maps, Google Maps, 2017.

Quase duas décadas depois das transformações decorrentes da Usina de Itaparica, o “Projeto de Integração das Bacias do Rio São Francisco com as Bacias do Nordeste Setentrional”, começa a mudar novamente a estrutura dos fluxos do rio São Francisco. Os Pankararu, mesmo que apartados, carregam a preocupação com os fluxos do rio um dos principais objetos de sua *luta*. A Transposição do Rio São Francisco começa a transformar novamente o rio São Francisco, com impactos menos aparentes¹²⁰ aos Pankararu, que mesmo se pensando enquanto um povo do rio São Francisco, como notado por Sampaio-Silva, não tem mais livre acesso¹²¹ ao rio.

4.2 - CONFLITOS E DILEMAS DA GESTÃO DAS ÁGUAS

As formas de gestão da água entre os Pankararu interessam a esta análise para elucidar as atuais relações que este povo mantém com este recurso escasso. Através de uma atividade em que participei na T.I. Pankararu, junto a professores indígenas da Volta do Xingu, elaborei a apresentação dos principais elementos que constituem os caminhos das águas na aldeia Brejo dos Padres.

4.2.1 - ONDE A ÁGUA NASCE

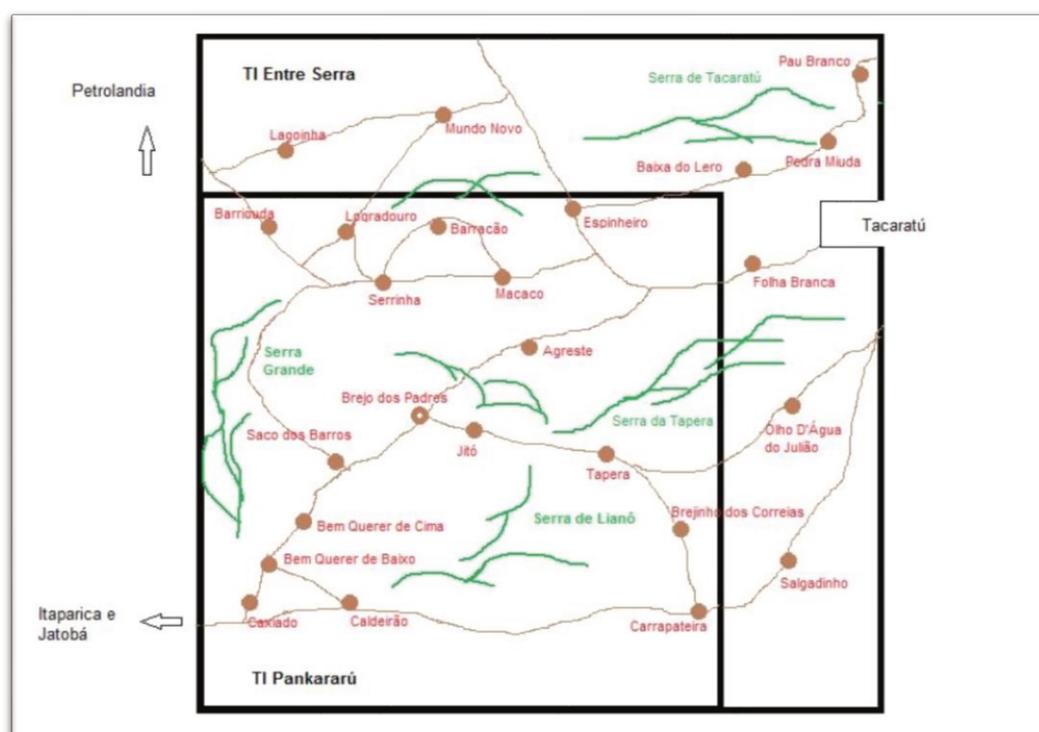
Dona Maria Senhorinha da Conceição, mais conhecida por Dona Ninha, matriarca da família que me hospedou, dizia-me que mesmo antes da obra de Itaparica, os indígenas

120 Estas transformações são menos evidentes somente superficialmente, como procuraremos delinear neste capítulo. Apesar do povo Pankararu não ser descrito como diretamente implicado pela obra no EIA/RIMA, os Pankararu reivindicam atenção do poder público para as transformações no rio, seus fluxos e saúde, assim como direito consultivo e deliberativo nas obras que o envolve.

121 O Rio São Francisco continua podendo ser navegado em alguns trechos, ainda existe acesso em algumas localidades. No entanto, próximo à T.I. Pankararu não existem condições navegáveis e mesmo a alguma distância, as margens do São Francisco passaram a ser lotes de propriedades privadas, o que dificulta muito o acesso ao rio.

da aldeia Brejo dos Padres nunca tiveram o costume de pegar água do Rio São Francisco, por conta da distância. O riacho que cortava a aldeia, as fontes e bicas, não raro, chamadas de *nascentes*, eram os lugares onde costumavam buscar água, seja carregando potes ou com o auxílio de animais. Segundo ela, a água das nascentes, da localidade conhecida como Jitó, é a melhor água entre todas as aldeias Pankararu. Segundo Dora, filha de Dona Ninha, em outras aldeias existem fontes, mas a água é salgada; ainda se tem notícia de que em outras aldeias o abastecimento é de água de aluvião, poços feitos da maneira artesanal, que obtém água com grande depósito mineral.

Na região chamada Jitó, existem 3 diferentes fontes de água, também chamadas de nascentes: a Bica da Camila, a Fonte do Posto e a Fonte Grande.



Mapa 4.3 – Croqui das Aldeias na T.I. Pankararu. Mura, 2012.

A Bica de Camila é entendida como o espaço dos homens para banho e recreação na aldeia Brejo dos Padres. Visitei a Bica de Camila em uma caminhada durante um evento que acompanhei na T.I. Pankararu em Maio de 2015. O evento era uma visita de professores indígenas da Volta Grande do Xingu, território que foi diretamente transformado pela construção e operação da UHE de Belo Monte no estado do Pará. O “Intercâmbio de professores indígenas: o Médio Xingu visita os Pankararu (PE)”¹²² teve diversas atividades e, em uma delas, fomos caminhando da aldeia Saco dos Barros até o Jitó, cerca de doze professores visitantes e dois professores Pankararu, uma equipe cinematográfica do *Vídeo nas Aldeias* e eu. Foi uma experiência bem forte e significativa caminhar junto aos dois professores Pankararu, falando das mudanças no território depois da chegada do projeto da UHE de Itaparica para os professores da Volta Grande do Xingu, que já anteviam o quão gigantesco seria o efeito da construção da UHE de Belo Monte em seu território.

Ao caminharmos em direção ao Jitó, para conhecer as nascentes, os professores Pankararu foram indicando os elementos da paisagem que eram mais importantes para a etnia, ervas, árvores e rochas. As principais espécies e usos que discutimos foram:

Planta/ Fruto	Nome Científico	Uso / Administração	Indicação
Imburana	<i>Commiphora</i>	Medicinal	Dor de barriga
de Cambão	<i>Leptophloeos</i>	Rapar a casca na água e tomar	e enjoos de grávida

122 A atividade ocorreu no contexto do PBA-CI, de Belo Monte. Jovens professores dos povos da Volta Grande do Xingu, Arara, Asurini, Juruna, Parakanã, Xikrin e Xipaia, viajaram até Pernambuco onde realizaram atividades na T. I. Pankararu, discutindo eixos de educação e grandes projetos.

Craibeira	<i>Tabebuia aurea</i>	Medicinal / Alimentação (Mel) Passar a noite na água e toma-se de manhã (casca triturada no pilão)	Dor de coluna
Pinha	<i>Annona crassiflora</i>	Medicinal Esquentar a Casca do tronco e atar na testa	Dor de cabeça
Umbu	<i>Spondias tuberosa</i>	Alimentação/ Ritual “Flechar o Umbu”	Matar as doenças das frutas e dos índios
Jurema Preta	<i>Mimosa tenuiflora</i>	Ritual/ Artesanato	Cura
Cansação	<i>Cnidocolus pubescens</i>	Ritual	Cura
Croá	<i>Neoglaziovia variegata</i>	Ritual/ Artesanato	

Ao nos aproximarmos da Bica de Camila, pediram para esperarmos ainda um pouco abaixo, próximo a um pequeno riacho que se formava das águas da Bica, onde algumas mulheres lavavam roupa. Um dos professores foi verificar se havia algum homem nu se banhando.

Fernando Monteiro dos Santos, professor de arte indígena nos contou que a Bica de Camila é um lugar de lazer e banho, mas que ultimamente tem sido um objeto de preocupação por conta do grande acúmulo de lixo, gerando ações coletivas entre alunos e comunidade Pankararu para remover resíduos de perto das águas. Esse lixo se acumula, muitas vezes, por conta da atividade da lavagem de roupas junto ao pequeno riacho, significando o acúmulo de panos velhos, garrafas plásticas, sabão em pó, sacolas plásticas, entre outros. De modo geral, o lixo é um problema visível de administração na

T.I. Pankararu, onde se percebe, principalmente, o acúmulo de embalagens plásticas, garrafas PET e latas jogadas pelas estradas sem destino específico, principalmente por conta da ausência da coleta de lixo. Como já dito, a T.I. Pankararu fica localizada entre três municípios, o que leva a um problema de gestão do lixo, uma vez que nenhuma das prefeituras se responsabiliza pela coleta, alegando falta de combustível para percorrer tão longa distância entre o centro dos municípios das aldeias. Mas Fernando enxerga uma melhora na administração do lixo:

Esse lixo que vocês estão vendo aí era muito mais, muito mais lixo. Porque nós trabalhando a educação e saúde junto, e a comunidade, esse lixo tá pouco, muito pouco. Porque era 90% mais, a aldeia era muito lixo. Então nós Pankararu juntos, nós Pankararu, as lideranças, e no modo feral o povo da saúde e educação, a gente tá minimizando esse lixo. Mas as prefeituras não ajudam de jeito nenhum.

(Fernando Monteiro dos Santos, Maio de 2015).



Imagem 4a - Mulheres Pankararu conversando com a Professora Xipaya Marilene Carvalho Ferreira.

Segundo Fernando, as ações de limpeza têm ocorrido de maneira regular, pelo menos uma vez por mês, e envolvem todos, mas principalmente alunos das escolas e as mulheres que usam o espaço para a lavagem das roupas. O destino do lixo recolhido é a residência daqueles que recolhem, para que ele seja enterrado ou queimado. Para os professores Pankararu, uma outra atitude em relação ao descarte de lixo só será alcançada através de um processo de conscientização, que deixe claro que um mesmo espaço é utilizado com finalidades distintas. Essa mudança de atitude, segundo os professores, apesar de árdua está sendo eficiente, pois a inclusão do tema dentro da escola tem uma abrangência maior, principalmente atrelando o lixo a outros temas trabalhados na educação, como a relação entre poluição e doenças (em especial, Dengue e Zica).

Os professores Pankararu também explicaram a origem do nome da Bica de Camila, que tem este nome porque em cima do morro de onde vem o fluxo da água morava uma velha índia Pankararu chamada Camila. Hoje já falecida, continua dando nome à Bica, pois ali ainda é considerado o território dos antepassados de Camila, que moravam em uma casa de taipa, barro e palha. Segundo os professores, a Bica de Camila é também uma “beleza Pankararu, assim como a beleza dos nossos rituais, da nossa tradição, do povo Pankararu”. Segundo Fernando, além do banho para a higiene pessoal, a Bica de Camila tem outras funções:

(...)é pra tirar a moleza do corpo. Tirar o sono, limpar mais um pouco do espírito também. E trazer a espiritualidade também, porque nos deixa naquilo que pertence a nossos *Encantados* também, a parte que pertence a nossos *Encantados*. Nos deixamos, dizem, nós falamos de nossos *Encantados*. Em qualquer parte que a gente tiver da Terra Indígena Pankararu e em outro espaço também fora da Terra Pankararu nós estamos com nossos *Encantados*

(Fernando Monteiro dos Santos, Maio de 2015).

Outra função muito importante da cachoeira, em associação com os *Encantados* é de ser o espaço onde os Pankararu realizam parte de seus rituais de casamento. Mesmo que as cerimônias principais se realizem com o padre católico na Igreja, existe um ritual de início, não raro chamado de “despedida de solteiro”:

E aqui é onde a gente faz casamento também, os casamentos do Pankararu com as índias, o casal. Claro, o que aqui a gente vem fazer parece a despedida de solteiro. Aqui a gente (os homens) vai pega e joga as índias na bica para dar banho nelas, as mulheres pegam o índio e também jogam ele dentro da bica, pra dar banho nele. Então é uma parte, de lazer e do casamento. Depois daqui com os casais a gente vão para casa, muitos dançam um Toré, aí depois vai também à Igreja para casar, ou até no civil. E depois também volta, vamos à tarde para o casamento, quando é à noite nós temos nossa festa, de comes e bebes, né?!

(Fernando Monteiro dos Santos, Maio de 2015).

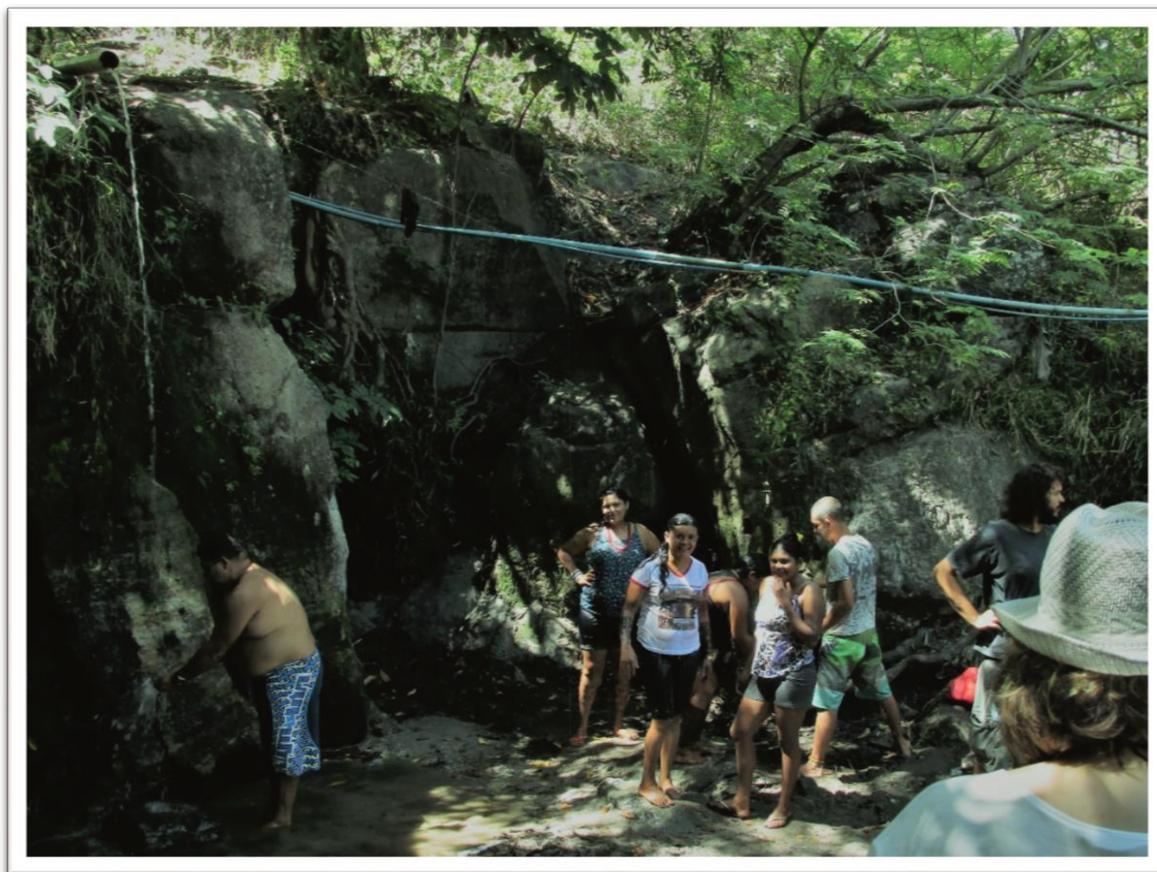


Imagem 4 b - Banho na Bica de Camila. Encanamentos azuis desviando parte dos fluxos.

Depois do banho, começamos a descer em direção à aldeia Brejo dos Padres para chegar até a segunda nascente do Jitó, a Fonte do Posto. Segundo Fernando, esta nascente é assim chamada porque relatam que era da onde se tirava água para abastecimento do primeiro posto do SPI no território Pankararu. Esta também é uma nascente que faz parte dessas ações de limpeza citadas pelos professores. As limpezas, como foi relatado para o grupo que eu acompanhava, foram feitas nos Jogos Indígenas internos, realizados em 2014. Na ocasião, os alunos retiraram todo o lixo, folhas e escovaram as pedras de onde brota a água, que serviu de abastecimento durante todos os jogos, sendo cuidada a todo momento pelos próprios alunos. Segundo os professores, esta foi uma boa ocasião para

que os alunos de outras aldeias pudessem conhecer a Fonte do Posto, que pertence a todos os Pankararu. Ainda segundo os professores, a Aldeia Serrinha, Brejo dos Padres e Saco dos Barros, eram abastecidas por esta fonte, os Pankararu carregavam latas, às vezes com o auxílio de animais (jegues e jumentos).

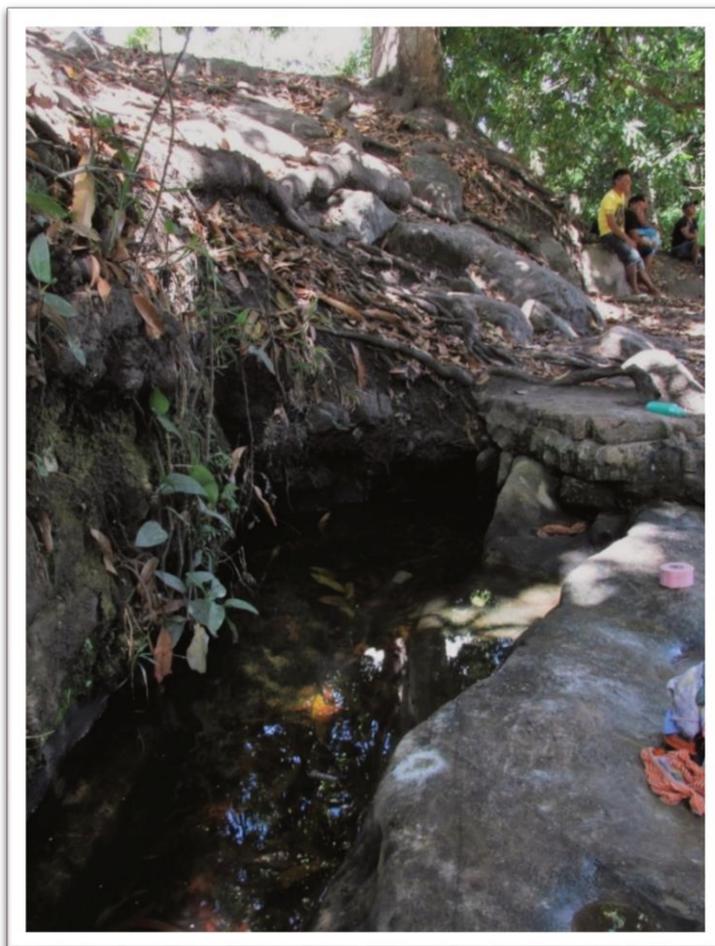


Imagem 4 c - Fonte do Posto

Foi inevitável perceber a surpresa dos indígenas da Volta Grande do Xingu em relação à quantidade de água que brotava das fontes. Acostumados com outros fluxos e grandezas hídricas, ficava explícito o constrangimento em encontrar apenas alguns “fios” de água, segundo eles, pois achavam que o “banho” seria nadar em um corpo de água e não somente se molhar em um pequeno filete d’água. As professoras Juruna Lídice Sousa, Dionia Sousa e Fernando conversavam a respeito do “banho”:

Dionia: Aqui passava um riacho, era?

Fernando: Ele era um riacho que vem da bica.

Lídice: Mas ele era mais forte?

Fernando: Sim, era mais forte. Era desse jeito mesmo, mas era mais forte. Porque aqui era muita mata, dum lado e do outro, e hoje está mais aberto, né?!

Dionia: E ninguém faz um barramento assim, pra acumular água?

Fernando: Não. É natural mesmo, é assim mesmo.

Lídice: E não dá pra fazer tipo um igarapézinho?

Fernando: Não precisa nem o trabalho... porque a comunidade é muito grande.

Dionia: Eu tava pensando mais pra questão do lazer mesmo.

A seca, que no ano de 2015 já durava 4 anos, fazia com que a vazão de água esmaecesse cada vez mais, segundo a avaliação dos moradores de Brejo dos Padres. No entanto, conforme lembrado durante nossa caminhada, os grandes projetos têm influenciado demasiadamente na paisagem e em todo território Pankararu, e não se pode desassociar estes dois elementos: as nascentes e os grandes projetos. A energia produzida pela UHE Luiz Gonzaga precisa ser escoada por linhas de transmissão que foram instaladas dentro da T.I. Pankararu, gerando uma série de impactos que levaram a uma diminuição da água. Inicialmente levou a um aumento do desmatamento, principalmente para o uso de madeira e também para a instalação das torres. Como as torres ficam bem no topo das Serras, sua instalação é correlacionada com a mudança dos fluxos das nascentes, pois o solo da caatinga é muito rochoso e foram necessárias diversas dinamitações para a construção de cada torre de transmissão ser erigida.

Nosso problema tá muito grande na questão das Linhas de Transmissão nas Cabeceiras de Serra, onde a nascente está... Ou seja, tiraram muita mata, botaram dinamite pra poder botar as torre. Tiraram madeira pra poder fazer a estrada. Então prejudicou muito as nossas nascentes. Então toda essa parte aqui de onde se encontrava água, na parte das 3 nascentes, foi se acabando... Quando tira as plantas, não segura mais a água. O Governo Federal mata nossas matas, mata nós também.

(Fernando Monteiro dos Santos, Maio de 2015).

Além das transformações citadas por Fernando, são também listadas em um trabalho intitulado “Geração e transmissão de energia elétrica: impacto sobre os povos indígenas no Brasil”, realizado por um pesquisador da área da saúde pública, uma série de outros problemas em relação a instalação das linhas de transmissão na T.I. Pankararu, como redução da caça, aumento das distâncias entre a aldeia e a cidade de Petrolândia, aumento do número de posseiros, solo eletrificado e diminuição da agricultura (Koifman, 2001). O caso dos Pankararu não é isolado, sendo outros territórios indígenas na região de Itaparica também transformados pelas linhas de transmissão.

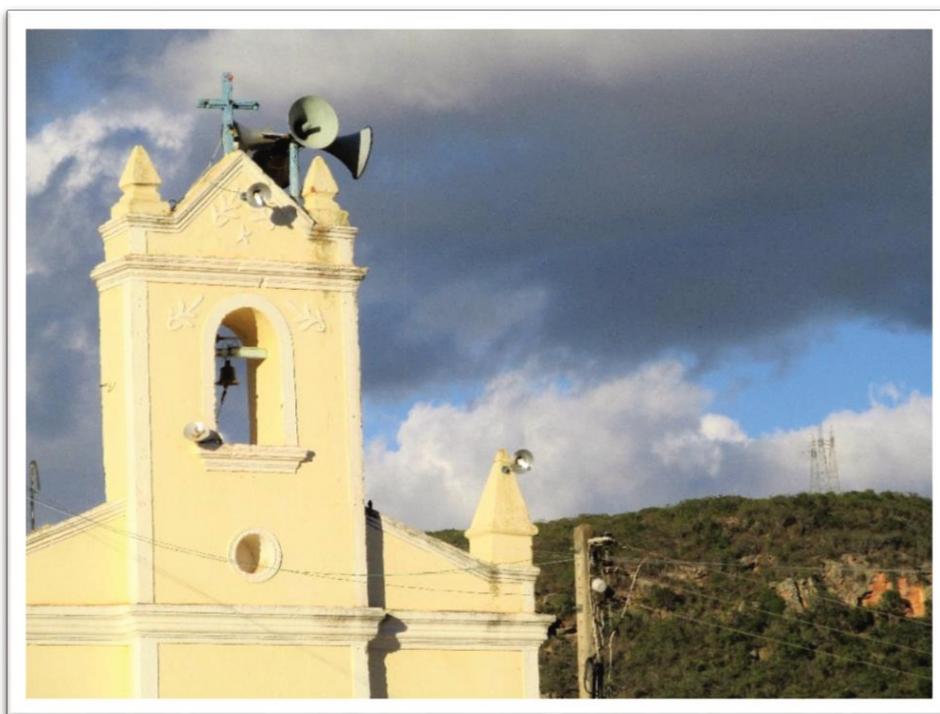


Imagem 4 d – Linhas de Transmissão instaladas nas cabeceiras de Serras na T.I. Pankararu, vistas da Aldeia Brejo dos Padres.

Juntamente aos três impactos que implicam as fontes Pankararu (lixo, a seca e a instalação das torres de transmissão), existe um quarto elemento que diminui o fluxo das fontes: sistemas ligados aos fluxos das nascentes. Estes múltiplos encanamentos

conectam as nascentes a uma extensa rede de canos, que distribui água no Brejo dos Padres e em algumas aldeias vizinhas.

Essa rede de encanamentos é uma das três principais formas de acesso a água na T.I. Pankararu, o que acarretou no desaparecimento de um riacho que cortava a área indígena e desaguava no Rio São Francisco. Segundo meus interlocutores de pesquisa, este riacho que cortava toda a aldeia Brejo dos Padres até desembocar no São Francisco e se formava através do encontro dos fluxos das três nascentes.

Apesar de reconhecidos os problemas que os encanamentos nas nascentes trazem aos Pankararu, principalmente na diminuição dos fluxos que, antes, formavam um riacho ao se encontrarem, as lideranças não podem reprimir o uso destes canos, uma vez que a água é entendida enquanto um bem coletivo, partilhado e escasso. No entanto, faz parte de um esforço recente tentar proteger essas nascentes sem o acesso de animais e também apartadas das atividades que as poluam, com o intuito de preservá-las. A interferência nestas redes de canos não será feita, no entanto, até que exista uma outra forma de levar águas às residências Pankararu. Durante o ano de 2015, as lideranças realizaram um projeto de reconhecimento das nascentes. A preocupação desse projeto, como me contaram Cris e Vasco, consistia em não deixar animais soltos perto dessas nascentes para não contaminar a água coletada, e por isso o acesso a elas foi fechado por cercas de arame. Nenhum dos meus interlocutores entende a prática da água canalizada como condenável, como me explicou Fernando:

Porque a água, ao mesmo tempo é pouca, e nós adquirimos o costume do branco e tem a água hoje encanada por gravidade, que sai da Bica de Camila, que sai da Fonte Grande, e hoje essa água não se encontra no Riacho pra poder descer pro Rio São Francisco...

(Fernando Monteiro dos Santos, Maio de 2015).

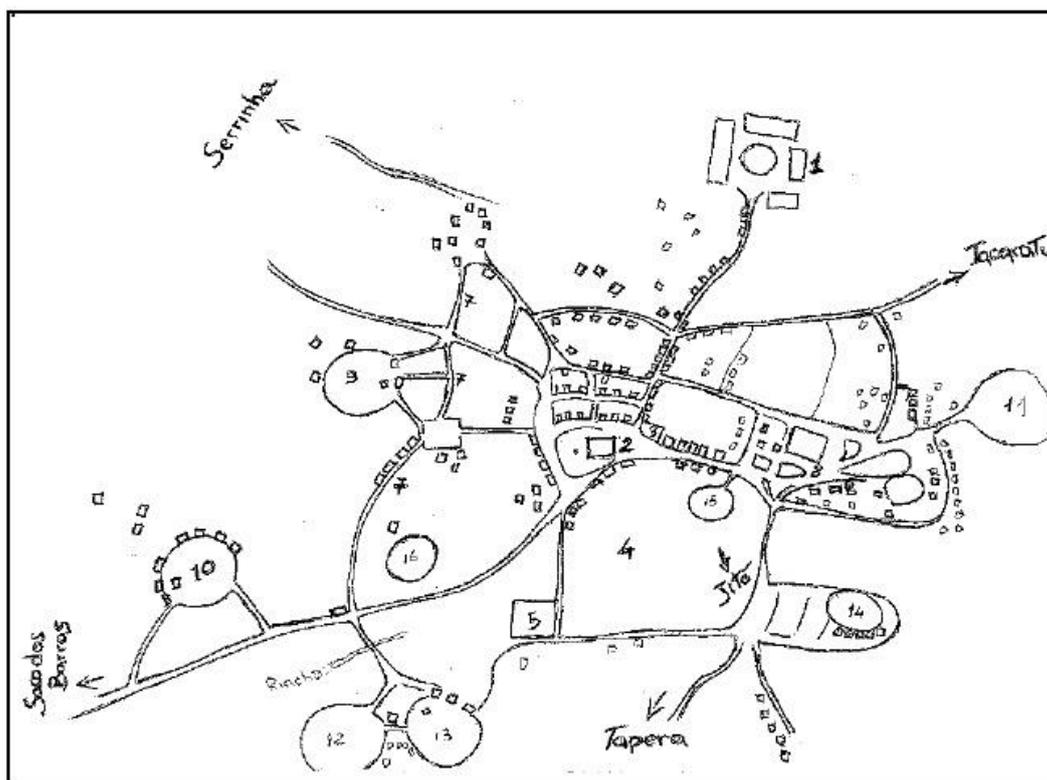
No entanto, a prática dos múltiplos encanamentos também não é exatamente estimulada, pois não foi estruturada e não tem nenhum tipo de regulação possível, ou democratização de acesso.

Nesse projeto de canalização da água, a primeira ideia foi se construir um por caixas d'água. Porque, assim, todo mundo ia pra fonte buscar água na cabeça, no jeito, e aí seria construída uma caixa d'água lá, perto das nascentes, e, dessa caixa, coletava essa água e espalhava pra outras caixas centrais. Tem uma caixa na rua do Nego, tem uma caixa no posto, tem a caixa da igreja, tem a caixa na descida por Saco, e dessa caixa o pessoal ir buscar água lá. “Mas não é tudo isso não. Vamos botar nosso caninho aqui também porque a gente tem roça aqui na fonte”. Aí “eu também quero, eu também quero, eu também quero...”

(...)

E aí a gente já perdeu. Tá vendo que a água foi toda canalizada? Por isso que é do jeito que a gente fez: a gente subiu, foi lá na cachoeira do agreste, descemos o agreste, até Salentino de Tião Gouveia, até o Jitó. Rodando lá, procurando um ponto de encanação, onde tinha água limpa, e assim, água tem, mas a água tá toda represada, toda canalizada. Então assim, um dos poucos riachinhos que correm, o pessoal vai lavar roupa, ainda tem algumas biquinhas que funcionam. Mas aquele fluxo de água que fazia riacho, essas coisas assim, tá toda canalizada.

(Cristiane Julião, Maio de 2015.)



1. Complexo do Posto da Funai, Escola, Armazém; 2. Igreja Santo Antônio; 3. Pólo Base Funasa; 4. Horta comunitária; 5. Cemitério; 6. Casa de farinha; 7. Rua dos Oliveira; 8. Rua dos negros; 9. Terreiro de João Binga; 10. Terreiro Poente das Calu; 11. Terreiro da Fonte Grande; 12. Terreiro Araticum; 13. Terreiro Muricizeiro; 14. Terreiro de João Gouveia; 15. Terreiro de Rosinha Preta; 16. Terreiro de Vicença.

Mapa 4.4 – Croqui da aldeia Brejo dos Padres. Mura, 2012.

Ainda existe uma terceira nascente na serra do Jitó, a Fonte Grande. Esta fonte é apontada como a nascente principal, de onde originava o fluxo principal do riacho que corria na área conhecida como “Brejo”. Ela é apontada como a Fonte das Mulheres, onde poucos homens circulam, pois é o lugar de banho e lazer das mulheres e crianças pequenas. Durante meu último trabalho de campo, Dora me levou até a Fonte Grande, junto com seu filho Mathaws, que na época tinha 3 anos. Saímos da sua casa em Brejo dos Padres e caminhamos por cerca de 1 km até chegar a uma região bem arborizada, mais fresca, com árvores grandes e bastante sombra.

Seguimos pela estrada, chupamos um caju e mangas e caminhamos até a Fonte Grande. Dora me explicava que as frutas que encontrávamos durante nossa caminhada fora das cercas, assim como as árvores frutíferas que encontramos ao longo da estrada são “de todos”, ou seja, entende-se que não fazem parte de uma propriedade privativa na T.I. Pankararu e que se destinam ao uso coletivo. Como observa Lovo¹²³ (2017): “Os pés de fruta que ficam nos caminhos da aldeia, como me contou Dora, não são de propriedade de ninguém, podendo ser consumido por qualquer Pankararu” (Lovo, 2017, p 55). Lovo ainda discute como essas frutas de caráter coletivo entram em uma circulação de alimentos entre membros das famílias que habitam a T.I. Pankararu (PE) e a comunidade Pankararu no Real Parque (SP). A água das fontes e nascentes parecem entrar no mesmo registro de propriedade coletiva, mas as redes de canos por onde circula a água encanada não o são.

Ao chegarmos na Fonte Grande, depois de uma íngreme subida, nos deparamos com um portão, onde meu companheiro ficou esperando, pois poderia haver alguma mulher tomando banho naquele momento. Adentrando na trilha da Fonte Grande, passamos por duas mulheres e um bebê que se preparavam para o banho, enquanto algumas meninas brincavam na água. Para que eu pudesse fotografar, Dora levou Mathaws para se banhar na fonte¹²⁴. A Fonte Grande é um fluxo d’água que cai de uma altura de quase três metros, e forma um pequeno laguinho, suficiente para a diversão das crianças, mas que não ultrapassa as dimensões 5X2,5 metros e 30 cm de profundidade. Ao sairmos, percebi que uma mulher subia um pouco mais acima da queda da água da

123 Ariane Lovo é membro do CPEI, que fez sua pesquisa de campo na T.I. Pankararu ao longo do mês de Março de 2015. Foi pelo seu convite e ajuda que consegui uma inserção dentro da aldeia Brejo dos Padres. Muitas das nossas constatações de pesquisa foram compartilhadas, o que muito me alegrou.

124 Optei por não utilizar as fotos pois retratava crianças que não conhecia e não pude consultar os responsáveis para veiculá-las.

fonte e acendeu uma vela. Dora me disse que ali é comum ver restos de velas, assim como restos de sabonete.¹²⁵

Em conversa que tive com Cristiane Julião sobre os projetos hídricos recentes sobre o manejo das águas das nascentes, ela me contou um pouco mais sobre o caráter sagrado da Fonte Grande. Segundo ela aquelas nascentes do Jitó são especiais, pois têm um referencial muito grande para os Pankararu. Segundo Cris, a nascente é, ao mesmo tempo: “Fonte de água, fonte de vida, de espírito, de espiritualidade” (Cristiane Julião, Maio de 2015).

Assim, pude perceber que Fonte Grande é considerada a principal *nascente* na T.I. Pankararu não só pelo seu fluxo de água. Sua classificação ultrapassa seu valor utilitário, admitindo também grande centralidade enquanto um território “religioso”¹²⁶. Apesar de ser a apontada enquanto a principal fonte de água, e também patente que se reconhece a incapacidade destes fluxos atenderem as demandas por água de todas as aldeias Pankararu. Atualmente T.I. Pankararu 8.814 habitantes (Sesai, 2014) e T.I. Entre Serras 1.072 habitantes (FUNAI, 2001), em um território que somam juntos 16 mil hectares.

4.2.2 - A ÁGUA ENTRE AS FAMÍLIAS

125 Como apontado por Lovo, a limpeza corporal, entre os Pankararu, adquire uma dimensão simbólica e xamânica, pois “o asseio do corpo, deixando-o “limpo” está atrelado não apenas a uma limpeza corporal, mas, sobretudo, espiritual” (LOVO, 2017, p.55). Nesse sentido, é comum as pessoas se banharem antes de irem a rituais, pois entende-se que o corpo, assim como o espírito, precisa estar livre de impurezas. Essa noção de corpo “limpo” evoca a concepção nativa corpo aberto/corpo fechado, pois o corpo, estando “limpo”, fica fechado, e, portanto, livre de ameaças malignas.

126 Coloco o termo entre aspas porque percebo que em algumas situações, alguns interlocutores indígenas da região de Itaparica laçam mão de um recurso de “tradução epistemológica”, no esforço de simetriação da força, segredo e tradição como “religião”, para fazer o interlocutor perceber em que registro operam tais elementos. No caso dos povos estudados, como existe ao mesmo tempo a existência de elementos da cosmologia de cada povo imbricada com a catequese católica, é possível sugerir que a simetriação é um estilo narrativo, descolada da prática cotidiana. Alguns trabalhos discutem as noções de sagrado, religião e xamanismo entre os Pankararu, como Lovo (2017) e Matta (2005).

Durante meu trabalho de campo na aldeia Brejo dos Padres, meus interlocutores citavam três principais formas de acesso à água. A primeira, com já citada, dá-se através de uma extensa rede de canos que interligam as nascentes a algumas casas; a segunda é uma rede de abastecimento de água tratada da FUNASA, que atende prioritariamente à Escola da aldeia Brejo dos Padres e ao Polo Base; a obtenção de águas por meio dos caminhões-pipa constitui a terceira forma de abastecimento entre os Pankararu.

Em relação a primeira forma de abastecimento, devemos assinalar que, apesar da água ser entendida enquanto um bem coletivo, semelhante aos pés de fruta que se encontram pelos caminhos, os canos são claramente particulares. Cada rede de canos, às vezes com extensão de mais de 1 km, é fruto de uma arrecadação entre um grupo familiar para a compra e instalação daqueles equipamentos. Esse tipo de acordo financeiro, no entanto, não é possível a todas as famílias, com situações financeiras muito díspares entre si, principalmente se comparadas as famílias que têm suporte financeiro de membros que trabalham fora da aldeia, em São Paulo, por exemplo. Essa distinção entre as famílias (às vezes agrupamentos de base familiar e/ou vizinhança) gera uma disparidade de oportunidade de abastecimento doméstico, pois, na maioria das vezes não é possível uma só casa (família) construir encanamento, pois seria muito oneroso.

Muitas famílias são abastecidas por estes encanamentos, mas a outras são vetadas do uso, principalmente se não participaram da arrecadação. Dora foi um desses casos. Chegada na aldeia em 2014, Dora foi morar na antiga casa de seu avô, reformada, mas sem encanamentos. Em sua rua descem alguns desses canos. Apesar das tentativas de Dora, que foi conversar com membros das famílias para tentar conseguir um pouco de água para a realização de suas tarefas diárias, ninguém lhe concedeu o uso dos encanamentos. Tentou ainda a intervenção da Agente Sanitária, sem sucesso. Desde então, Dora, que trabalha como professora na aldeia Tapera, diariamente tem que fazer 4

ou 5 viagens entre sua casa e a vizinha de cima, carregando um balde de 40 litros para abastecer a sua família. Para lavar sua roupa, Dora fez um acordo com a vizinha e pode usar a água para esta atividade somente aos sábados de manhã.

A segunda forma de abastecimento na aldeia Brejo dos Padres, o sistema de água disponibilizada pela FUNASA¹²⁷. A família de Bino e Ninha me explicou que apesar do abastecimento principal não ser para a população em geral, quando a água enche as caixas da escola e do posto de saúde indígena, pode existir um excedente que retorne, e algumas pessoas tiveram autorização para bombear essa sobra de água para suas casas, principalmente pessoas doentes, idosas ou deficientes. Esse fluxo não é garantido e depende do manejo entre as casas que têm ligação com ele.

O abastecimento por caminhão pipa é a terceira forma de abastecimento, sendo que esta água pode ser adquirida particularmente ou através de algum programa de assistência social. Parte dos projetos de abastecimento de água se relacionam com a Operação Pipa¹²⁸, que é um programa emergencial de distribuição de água potável no semiárido, desenvolvido pelo Governo Federal por meio do Ministério da Integração Nacional (MIN) e Ministério da Defesa (MD). As cisternas se relacionam com esta forma de abastecimento.

Na T.I. Pankararu, existem muitas casas que contam com cisternas, oriundas de programas federais, estaduais, municipais e também de entidades do terceiro setor. Na aldeia Brejo dos Padres, averigua-se um grande número de casas com cisternas, das quais não consegui fazer um levantamento quantitativo preciso. Na rua de Seu Bino, só duas

127 A FUNASA era responsável pela administração da saúde indígena até o art n 7.336 de 2011 que passou a administração para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). No entanto, o abastecimento ainda é reconhecido como “bomba da FUNASA” ou “encanamento da FUNASA”.

128 Em funcionamento desde Julho de 2012.

casas não tinham este tipo de reservatório, que começaram a ser construídas durante minha estadia. As casas que já tinham cisterna há mais tempo, cerca de dois anos, receberam o reservatório de plástico, através de um projeto ligado ao Governo Federal. Essas duas casas que receberam o incentivo para a construção das cisternas durante meu trabalho de campo, receberam o recurso municipal para a construção de uma estrutura de cimento. A mão-de-obra para a abertura do buraco necessário à instalação do reservatório, no entanto, era paga pelas famílias beneficiadas.

Em uma conversa com Cristiane Julião, perguntei sobre as dificuldades atuais de abastecimento na T.I. Pankararu. Segundo a liderança, para ter água, na maioria das vezes, é preciso pagar pela água distribuída pelos caminhões-pipa. Em casos mais raros, é possível ganhar a permissão de algum vizinho para usar a água das nascentes do Jitó através de seus encanamentos. Quando questionei Cris a respeito das cisternas que estavam sendo construídas durante minha estadia, ela me respondeu que os ganhadores tinham se registrado há mais de um ano nos municípios para receberem o auxílio. Segundo Cris, os projetos de distribuição de cisternas, apesar de serem do Governo Federal, precisam da mediação das prefeituras:

São projetos do governo federal que os municípios viabilizam. O caso é, como a gente fica circundado em três municípios, esse tipo de assistência fica muito a desejar, por conta do prefeito, que coloca isso como poder de barganha, exige um título de eleitor, quando na verdade o que existe por parte do governo federal é só o NIP, que é um cadastro único, pra quem recebe, por exemplo, bolsa-família, e é por esse número, mas alguns prefeitos por aqui, especialmente Tacaratu, têm colocado o título de eleitor pra poder acessar esses benefícios, esses programas do governo federal, por isso que demora a chegar. O município de Jatobá entregou pra maioria das casas, quase todo mundo tem. Acho que são pouquíssimas pessoas que não tem. Mas Tacaratu...

(Cristiane Julião, Maio de 2015.)

Grande parte da rotina de uma casa na T.I. Pankararu consiste na administração da água e das atividades que dela dependem. A casa de Dona Ninha recebe um pouco da água da FUNASA, uma ou duas vezes na semana, pois sua filha mais velha, Aparecida, é deficiente e utiliza a água encanada da casa dos pais em diversas ocasiões. A casa de Dona Ninha é utilizada por quase toda a família para banho.

Durante minha estadia na casa de Dona Ninha e Seu Bino¹²⁹, dificilmente Dona Ninha me deixava lavar louça ou roupas. Apesar deste fato demonstrar um cuidado e gentileza muito grande de minha anfitriã, segundo ela, também se devia ao fato de eu não saber administrar água de maneira adequada. Em uma das poucas vezes que lavei louça, sob sua supervisão, ela me dizia que quando morava na cidade também desperdiçava muita água para estas atividades. Apesar deste manejo de um recurso notadamente escasso, Dona Ninha e Seu Bino me ofereciam para tomar banho diversas vezes no dia e as restrições, quando haviam, não era em relação ao uso da água, mas o seu desperdício. A relação cotidiana da família com a água era baseada na moderação.

Isso se relaciona diretamente com o preço da água. Para ter abastecimento, a família de seu Bino compra água de caminhões Pipa, que têm um alto custo. Para o gasto de uma semana e meia, quando não tem visitas, Seu Bino gasta 100 reais de água, que é o preço de uma viagem do caminhão pipa para entregar cerca de 4.000 litros de água. Quando acompanhei Seu Bino em uma entrega de água, ele me disse que diversas pessoas da aldeia conseguem se cadastrar em programas sociais, vinculados aos municípios, para receber cerca de 20 litros/dia de água por morador cadastrado. A família de seu Bino não se encaixa nos formatos exigidos para o cadastro nestes programas de abastecimento, pois só podem se cadastrar aquelas famílias que comprovem renda de até 1 salário mínimo.

¹²⁹Ao todo cerca de duas semanas e meia em três visitas nos meses de fevereiro, março e maio de 2015.

Assim, para o restante das famílias a água distribuída pelos caminhões pipa precisa ser comprada, que é o caso de seu Bino, pois recebe pouco mais de um salário mínimo de aposentadoria, sendo que o preço da água representa um grande peso na renda familiar.

Segundo meus interlocutores de pesquisa, com a diminuição das vazões e a ausência dos fluxos que formavam o riacho que percorria o trajeto entre Brejo dos Padres e o Rio São Francisco, a forma cotidiana de se lidar com a água mudou completamente. Desde a década de 1980, no entanto, faz parte das negociações entre os Pankararu e a CHESF formas mais efetivas de acesso à água. Só em 2014, no entanto, começaram as obras para a construção da adutora Pankararu, apresentando pela primeira vez a possibilidade de abastecimento individual dos lotes. No entanto, a notícia de que essa água será cobrada desagradou muitas pessoas, ocasionando conflitos até mesmo com a empreiteira responsável pela construção dos canais de adução e das caixas d'água. Além da novidade do abastecimento individual dos lotes, a grande esperança é que com a adutora Pankararu em funcionamento, possa se desfazer as extensas redes de canos existentes na área indígena para que o riacho volte a correr até o Rio São Francisco.

Porque hoje se a água fosse solta, não fosse canalizada, nós ainda tinha um pouco de água aí por cima da terra. Mas como tá tudo canalizada... Mas nós acreditamos dentro do projeto, de Dilma, que já fizeram a canalização de vir água do São Francisco. Agora com esse problema da Petrobrás, de muita roubalheira a gente não sabe se vai acontecer da água chegar aqui. Mas os encanamentos estão todos aí, a maioria já tem, desde o ano passado começaram a colocar e agora só falta concluir, colocar a água vir até aqui, para poder dar continuidade. Aí nós pensamos junto das nossas reunião interna, os cacique, as lideranças, a comunidade, a gente pensa que quando essa água chegar do Rio São Francisco, e eu quero que chegue logo, o mais rápido possível, que é a linha do pensamento nosso, que é pra gente poder tirar esses canos dos nascentes. Só assim, quando Deus Tupã mandar a chuva pra nós,

vai fortalecer mais pra poder o riacho chegar a fluir até o rio São Francisco como antes. A gente pensa e dentro do projeto das mudas, como ele tá parado e tem muita muda que tá morrendo, né?! Que é um projeto de reflorestamento pra gente fazer às margens dos riachos e dos nascentes.

(Fernando Monteiro dos Santos, Maio de 2015).

4.3 - MOBILIZAÇÕES, DISPUTAS E PROJETOS

4.3.1 - OS FLUXOS DO MOVIMENTO

As mobilizações dos indígenas e seus parceiros no sertão de Itaparica têm a água como um dos seus principais objetos de *luta*. Entre os Pankararu, as demandas específicas em relação à água também se enredam com outros temas que recebem apoio dos povos *parceiros*, como a oposição à instalação de novos projetos no rio São Francisco e a necessidade de auxílio técnico o incentivo da agricultura e gestão das terras indígenas e de seus recursos naturais.

O ano de 2012 foi significativo da *luta* dos povos indígenas do Submédio São Francisco por água e território. Em uma reunião do Comitê da Bacia Hidrográfica do rio São Francisco (CBHSF)¹³⁰, discutiu-se junto a seus componentes uma reivindicação pelo abastecimento do povo Pankararu, em meio a discussões sobre os projetos do Governo Federal que voltavam a estabelecer grandes modificações nos fluxos do rio na região, em especial a construção do Canal Leste da Transposição e a especulação sobre a construção

130 Matéria disponível no site <http://cbhsaofrancisco.org.br/povos-indigenas-da-bacia-do-sao-francisco-estao-reunidos-em-petrolandia/>

de uma Usina Nuclear na cidade de Itacuruba¹³¹. Na ocasião, os povos indígenas e representantes da FUNAI apresentaram um projeto de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI) e políticas públicas específicas voltadas ao meio ambiente.

Essa era uma das inúmeras vezes que o assunto surgiu em pauta, em reuniões lideranças do povo Pankararu junto a representantes do Governo Federal, para uma forma de abastecimento específica para à Terra Indígena. Nem a CHESF, Codevasf ou administrações municipais tomavam responsabilidade pela construção de um sistema adutor para as aldeias, muitas vezes vizinhas às localidades atendidas por projetos de adução municipais, como o caso da aldeia Carrapateira¹³².

Outra ocasião de grande importância foi a Marcha das Águas. Realizada em 03 de Junho de 2012, reuniu diversos movimentos sociais e foi organizada como forma de protesto contra novas grandes obras de desenvolvimento na região, em especial representava a manifestação dos povos indígenas contra a construção da Usina Nuclear em Itacuruba. A Marcha das Águas também reivindicava outros tipos de investimento, em projetos que buscassem a intervenção mais direcionada à vida das comunidades tradicionais, com menor dano ao meio ambiente. A atividade foi considerada a abertura da “Cúpula dos Povos” como retratado na chamada “Carta de Itacuruba”:

Entre os dois eixos da Transposição de águas do Rio São Francisco, em direção ao território indígena Pankará, onde o governo pretende instalar a primeira usina nuclear do Nordeste, no coração do Semiárido em tempo de seca, nós, cidadãos, cidadãs, indígenas, quilombolas, movimentos sociais, populações urbanas, igrejas, homens, mulheres, idosos, jovens e crianças, reunidos na Marcha das Águas, juntos com as entidades promotoras e participantes deste Ato Público, inauguramos a

131 Na ocasião, Cícera Pankará denunciou que a construção da rodovia que ligaria a parte urbana da cidade ao terreno cogitado para a instalação da Usina cortava o território Pankará, povo indígena que era absolutamente contrário ao projeto pelos riscos ambientais que representava.

132 Segundo matéria publicada no site www.indiosonline.net, em 30/11/2005.

Cúpula dos Povos em pleno sertão de Pernambuco, neste dia 03 de junho.

(...)

O POVO NÃO QUER USINA NUCLEAR! Pois, até hoje centenas de famílias sofrem com os dismantelos causados pela Barragem de Itaparica, hoje denominada Luiz Gonzaga; são marcas profundas que o tempo não apaga.

(...)

Nossa região não precisa de mais uma megaobra problemática, carecemos de investimentos públicos em educação, saúde, segurança, soberania alimentar e hídrica, economia popular e solidária, reforma urbana que humanize a cidade, reforma agrária verdadeira, agilidade no processo de identificação e demarcação dos territórios tradicionais. Queremos investimentos na Convivência com o Semiárido, na agroecologia, queremos água através das adutoras para as populações das cidades e a revitalização do nosso grande manancial que é o rio São Francisco. USINA NUCLEAR NÃO!

(Marcha das Águas, 2012)¹³³

133 Carta produzida pela Marcha das Águas, que era composta pelos seguintes coletivos: Articulação Antinuclear Brasileira; SFVivo; APOINME; Associação Ambientalista da Cidade de Camaragibe/PE; Associação Brasileira dos Estudantes de Engenharia Florestal (ABEEF); Associação Brasileira dos Expostos ao Amianto (ABREA); Associação dos Beneficiários do Projeto Miguel Arraes de Alencar/Petrolândia/PE; Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB); Associação Movimento Paulo Jackson ; Ética, Justiça, Cidadania/BA; Caritas NE2; Centro das Mulheres do Cabo/PE; Centro Cultural Comunitário Direito de Ser/Itacuruba/PE; Coalização por um Brasil Livre de Usinas Nucleares; CPT; Comissão Paroquial de Meio Ambiente de Caetité/BA; Comunidades e Povos Indígenas dos Pankará, Pankararu, Tuxá, Pankararé, Atikum, Neopankararé; Comunidades Quilombolas Negros de Gil, Poço dos Cavalos e Ingazeira/Itacuruba; Comunidade Quilombola Conceição das Crioulas/Salgueiro/PE; Confraria do Rosário (Remanescentes de Quilombo)/Floresta/PE; Confraria dos Romeiros de Floresta/PE; CIMI; Conselho Municipal de Meio Ambiente/Jatobá/PE; Diocese de Floresta; Eco Vida/Cabo/PE; Executiva Nacional dos Estudantes de Veterinária (ENEV); Executiva Nacional dos Estudantes de Serviço Social (ENESSO); Federação Nacional dos Estudantes de Direito (FENED), Federação de Órgãos para a Assistência Social de Educação (FASE); Fórum de Reforma Urbana de Recife/PE (FERU); Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB); Fundação Heinrich Böell; Greenpeace; Grêmio Estudantil Ação Jovem/Belém do São Francisco/PE; Igrejas Evangélicas de Jatobá/PE; Instituto Bioeste/BA; Instituto Búzios/BA; Grupo Ambientalista da Bahia (Gambá); Instituto da Pequena Agropecuária Apropriada (IRPAA)/Juazeiro/BA; Movimento Ecosocialista de Pernambuco (MESPE); Movimento Iniciativa Popular Contra Usinas Nucleares; Paróquias de Belém de São Francisco, Floresta, Itacuruba e Jatobá/PE; Prefeitura de Jatobá/PE; Projeto para o Semiárido Tacaratu (PROSA)/PE; Rede Virtual Cidadã pelo Banimento do Amianto para a América Latina; Secretaria de Educação de Jatobá/PE; Secretaria de Cultura de Itacuruba/PE; Secretaria de Educação de Floresta/PE; Serviço Pastoral dos Migrantes no Nordeste (SPM_NE); Sindicato dos Professores de Floresta/PE; Sindicato dos Químicos de São Paulo/SP; Cooperativa Agropecuária Familiar do Assentamento Angico II (COOPAFITA) / Itacuruba/PE.

A Cúpula dos Povos foi um evento organizado paralelamente à Reunião “Rio + 20”¹³⁴, entre movimentos sociais de várias nacionalidades e sociedade civil. Entre os temas discutidos encontravam-se diversas pautas ligadas ao tema da “economia verde”, como controle e privatização de recursos naturais, defesa de bens comuns para garantia dos direitos humanos e da natureza, a discussão dos modelos energéticos e o direito dos povos à terra. No entanto, ao fim do evento considerou-se que os resultados firmados na Rio + 20 foram insatisfatórios em relação às pautas reivindicadas.

Interessante perceber que o documento da Marcha das Águas faz referência às adutoras como obras necessárias e, ao mesmo tempo, mais adaptadas a um ideal de segurança hídrica, muito diferente da Transposição do Rio São Francisco, um “grande projeto” ou “megaprojeto” desnecessário do ponto de vista local, por não ser adaptado às formas ideais de produção e irrigação, que apresenta potencial risco à saúde do Rio e traz insegurança a seus povos.

Um grande avanço conquistado na *luta* pela água pelos povos indígenas e comunidades tradicionais do Submédio São Francisco foi a criação de uma Câmara Técnica dentro do Comitê de Bacias do Rio São Francisco. Como já abordado no capítulo 2, Cristiane Julião, secretária da APOINME, considera um grande avanço para os povos indígenas do Rio São Francisco ter sido aprovada, em 2007, uma Câmara Técnica composta por representantes de Movimentos Sociais e de Comunidades Tradicionais (Conselho Indigenista Missionário/CIMI, Comissão Pastoral da Terra/CPT, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas/CONAQ, entre outros). Como me relatou Cristiane, a Câmara Técnica tem caráter consultivo e deliberativo, apesar de

134 A RIO + 20 foi uma Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, como uma marca de reafirmação dos compromissos firmados ao longo dos 20 anos da Eco 92, assim como a inclusão de novas pautas.

não se reunir com a periodicidade desejada na sua implantação. Outro ponto a ser conquistado, segundo a liderança, é a inserção do debate sobre a própria Convenção da Diversidade Biológica (CDB)¹³⁵, que muitas vezes não serve de diretriz para as ações e necessita também da regulamentação do Governo Brasileiro para ter força de enfrentamento das questões específicas do contexto nacional, inseridas nela preocupações com a qualidade e usos da água no país.

O Comitê da Bacia do Rio São Francisco é um órgão de estrutura mista entre o poder público, sociedade civil e empresas usuárias de água que se envolvem na a criação de uma gestão participativa da água. Criado em 2001, este comitê buscava integrar a preocupação ecológica em relação aos danos ambientais já causados no Rio São Francisco por conta dos projetos hidrelétricos, assim como solucionar os conflitos de uso da água, principalmente entre agricultores irrigantes, empresas de abastecimento de água e empresas administradora dos projetos hidrelétricos. Assim como apresentado no capítulo 2, a chamada “Lei das Águas”¹³⁶ de 1997, institui a figura dos Comitês de Bacias Hidrográficas, que seriam compostos por gestores e consumidores (civis e empresas) que partilham de uma mesma bacia hidrográfica. A organização desses Comitês deve-se dar da seguinte forma: Plenário, Diretoria, Câmaras Técnicas, Grupos de Trabalho e Secretaria Executiva.

Durante o trabalho de campo, o que pude acompanhar foi a sinalização de uma mudança quando Vasco Pankararu passa a ser o coordenador geral do coletivo indígena, pois coloca em movimento um projeto de aproximação dos indígenas do sertão de

135 Manuela Carneiro da Cunha (1999) expõe os pormenores das reivindicações das populações tradicionais na regulamentação da CDB, principalmente no que toca o reconhecimento do valor dos saberes locais. Essas formas alternativas de se fazer ciência, que normalmente são oprimidas pela associação entre saber científico e mercado, teria na CDB um tipo de garantia de existência.

136 Título II, cap.1, artigo 33 da Lei nº 9.433, de 8 de Janeiro de 1997.

Itaparica. Segundo o coordenador regional da APOINME Norte-Bahia, Francisco Tuxá, era importante reunir todos os povos indígenas da região do São Francisco, principalmente aqueles impactados pelos projetos de desenvolvimento para *fortalecer* o movimento, ou seja, tentar construir com maior número de aderência um grupo de povos indígenas para a ação política. Outras movimentações das lideranças que pude acompanhar foram motivadas pela preocupação em buscar oportunidades de assistências e políticas públicas que possam ajudar os povos indígenas da região a se estruturarem melhor¹³⁷. Essas movimentações visam criar uma rede para buscar oportunidades em editais do governo e até mesmo de instituições estrangeiras, procurando atender as necessidades efetivas dessas comunidades.

Cristiane Julião foi a única liderança com quem consegui manter um contato próximo durante o trabalho de campo, pois não consegui nenhum intervalo de tempo para conversar com os Caciques Pedro Perua e José Auto dos Santos. No momento do meu trabalho de campo com os Pankararu, um outro antropólogo fazia pesquisa na aldeia Brejo dos Padres, um francês que estava hospedado na casa do Cacique¹³⁸, mas com quem também não tive oportunidade de conversar, pois nossos encontros ocorreram apenas durante rituais. Com Vasco Pankararu tive apenas uma conversa, pois na minha última visita ele estava em viagem por conta dos compromissos com a APOINME. Cristiane Julião, apesar de não nenhum cargo formal na administração política da aldeia, Cristiane assessora e secretaria trabalhos da atual coordenação da APOINME, que desde o fim de 2014 passou a ser coordenada por Vasco Pankararu.

137 Como elaborado ao longo dos capítulos 2 e 3.

138 Antropólogo Cyril Menta, da EHESS e Museu Nacional.

No fim de 2014 começa a ser construída a adutora que levará água encanada aos Pankararu. No entanto, por não conseguir contato com as lideranças diretamente envolvidas nas negociações, não pude reconstituir os caminhos institucionais que conseguiram traçar para que o projeto ocorresse. O que pude apurar é que a Codevasf, em junho de 2013, abriu uma licitação que resultou na contratação da empresa Dantec para a construção do sistema adutor. Os recursos são oriundos do Ministério da Integração, dos fundos do PAC, o que coloca a adutora Pankararu como integrada aos recursos e à execução do Projeto de “Transposição do rio São Francisco”.

4.3.2 - A VOLTA DO CAMINHO DAS ÁGUAS

“O prejuízo é grande, parentes”, advertia o cacique Pedro Perua em sua apresentação na ocasião do “Intercâmbio de professores indígenas: o Médio Xingu visita os Pankararu (PE)”. A sua narrativa se compunha por uma descrição que acompanhava desde o momento das incertezas sobre os Grandes Projetos até as concretizações das pessimistas previsões dos *antigos*: afastamento do Rio São Francisco, intensa transformação do território, como desmatamento, diminuição das atividades de caça e da pesca, entre muitos outros.

Gustavo Barbosa, também reconhecido como liderança Pankararu, advertiu os visitantes para a *luta*, pois defendia que só através dela é que poderiam conquistar direitos, assim como foi a partir da *luta*, segundo a liderança, que se construiu o território Pankararu. Território que teve muitas perdas decorrente dos grandes projetos, como os *antigos* já temiam que aconteceria, segundo Gustavo. Ainda segundo ele, as mudanças não foram só nos recursos naturais, mas em todos os aspectos da vida na aldeia, como na construção de casas, antes de pau a pique, agora de tijolos. “De lei não sei de nada, mas se quiserem saber de *luta*, podem me procurar”, dizia seu Gustavo, que reconhecia que as

mudanças eram inevitáveis frente à realidade dos empreendimentos do Governo Federal, como as hidrelétricas. Apesar dessas transformações inescapáveis, Gustavo defendia ações e propostas, sempre tentando ter uma ação ativa e transformadora, escapando de uma posição de conformismo das comunidades. A *força*, segundo ele, estaria na *ciência* dos povos. Defendia ele: “Na ciência do parente também tem o *segredo* da nossa ciência, parece até o Praiá. Pode até ser parecido com o da nossa casa, mas isso não pode ser debatido. É daí a nossa *força*”.

Como já abordado, fora destes momentos coletivos, tive grande dificuldade de conversar com as lideranças que estavam informadas sobre os caminhos institucionais e também da *luta* pela água, que daria origem a este projeto de adutora. O que eu sabia, através de pesquisa documentais e digital, era que existia a demanda, documentada desde os anos 1980, mas intensificada a partir dos anos 2000, para que o Governo Federal, através da CHESF ou Codevasf, provesse formas para abastecimento hídrico adequado às aldeias Pankararu.

A família de Seu Bino e Dona Ninha tentaram me arranjar diversas entrevistas, muitas vezes negadas, pois as lideranças estavam envolvidas sempre com outros convidados, outros compromissos. Até então meu trabalho de campo consistia em um diálogo próximo com as lideranças e este foi o primeiro impulso também quando comecei a pesquisa entre os Pankararu. Após alguns dias de tentativas frustradas em marcar horários e entrevistas, Dora sentou-se comigo na sala da casa de Dona Ninha e me disse: “Na falta dos fazendeiros, você deve seguir os Bois”. Segundo ela eu deveria procurar os funcionários que trabalharam na obra e tentar conversar com eles, pedir informações. Recomendou-me então procurar “Silvio”, um conhecido que era dono de uma venda, que ela sabia que havia trabalhado na obra de instalação das tubulações. Neste mesmo dia, Dora me levou para falar com “Silvio”, mas ele não estava na aldeia naquele dia, pois

trabalha como instalador de antenas e realizava um trabalho naquele momento. Voltamos no outro dia, e combinamos de ir até a casa de Celio, mestre de obras. Na verdade “Silvio” se chamava Carlos Silva e era mais conhecido por seu sobrenome.

Na tarde combinada, Silva veio me pegar de moto e seguimos até a casa de Célio, que não sabia muito o que poderia me falar e indicou que voltasse no outro dia para falar com os seus chefes, na cidade de Jatobá. Silva pareceu meio frustrado pela negativa de Célio e voltou me mostrando todo o caminho por onde os canos passavam, onde tinham enfrentado mais dificuldade, as ramificações destes canos e me levou até o local onde ficará instalada, futuramente, a caixa d'água da aldeia Brejo dos Padres, bem no topo de uma das montanhas mais altas. Contou-me sobre a dificuldade da construção dos canos, principalmente onde havia muita pedra no solo e necessitava de dinamitações. Disse-me que depois de alguns desentendimentos com proprietários de lotes, decidiram passar os canos pelas estradas, concebidas como espaço coletivo, porque não tinham orçamento previsto para pagar indenizações pelas terras onde seriam enterrados os canos.

Em conversa com Antonio Moreno, antiga liderança Pankararu, fui informada de que houvera alguns conflitos no começo da instalação dos canos, pois a empresa se negava a oferecer pagamento de indenização para colocar a adutora em meio às propriedades, ou mesmo em meio às roças. Seu Antonio era a favor da obra, mas me disse que esta era uma questão que gerava grande controvérsia, pois muitos não queriam que a água fosse cobrada. Já na apreciação de Antonio Moreno, a cobrança da água evitará seu desperdício; segundo ele, os encanamentos já estavam prontos e só faltava mesmo as ligações das caixas individuais de cada residência. No quintal de sua casa, Antonio Moreno me mostrou alguns canos de ferro, que ele havia guardado pois estava pensando há um tempo em construir um sistema de canalizações para trazer água até sua casa.

Desde que ficou doente, no entanto, ele passou a receber água da canalização da FUNASA, e não precisava mais comprar água de caminhão pipa.

Como dito anteriormente, em 2013, através de recursos oriundos do Ministério da Integração, a Codevasf coloca em licitação a construção de um sistema adutor específico para aldeias Pankararu. A empresa Dantec¹³⁹ vence a licitação e, a partir do fim de 2014 começa a construção da Adutora dentro da T.I. Pankararu. Os recursos, no entanto, são de fluxos irregulares, sendo que a obra foi paralisada e retomada algumas vezes durante a sua execução. A Dantec é uma empresa terceirizada, que já construiu diversos projetos hídricos no Semiárido, por meio de licitações da Codevasf.

No dia combinado com Silvio, ele me levou, com sua moto, até o escritório da Dantec, em Jatobá. Lá pude conversar com Luciano, chefe de campo da empresa, que me contou em detalhes seu trabalho. Segundo Luciano, o que lhe ajudou muito em sua inserção nos Pankararu foi o fato de sua irmã Arlete ter trabalhado muito tempo como parteira dentro da T.I, apesar de não serem indígenas. Nas primeiras visitas de Luciano à T.I., sua irmã o acompanhou em algumas ocasiões, o que segundo ele facilitou sua aceitação. De acordo com o chefe de obras, a maior parte das pessoas é a favor da obra da adutora, mas existem aqueles que são contra, principalmente por conta da cobrança da “taxa básica”. Para Luciano, o grande descontentamento está sendo com Ribeirinhos (não-indígenas), pois antes tinham sistemas de bombeamento próprio e agora, com os encanamentos, apesar de começarem a receber água tratada, precisarão pagar pelo que tinham de graça.

“Taxa básica”, ou “taxa mínima”, é uma tarifa que será cobrada de cada residência dentro da T.I. Pankararu onde a canalização de água for instalada. Essa tarifa me foi

139 Dantec Construtora (DTC Construtora e Empreendimentos Imobiliários Ltda).

descrita por diversos interlocutores de pesquisa, que têm opiniões diferentes sobre a cobrança. Para seu Bino e sua família, a cobrança da taxa básica da água é uma garantia de que o serviço terá qualidade e regularidade, em oposição ao serviço “gratuito” de energia elétrica que tiveram direito, produto das negociações com a CHESF. Segundo seu Bino, por ser um serviço gratuito, os usuários não têm direito de cobrar a qualidade do serviço de energia elétrica, que é muito irregular. Segundo ele, muitas vezes acontece de perderem alimentos por conta da falta de energia, como carnes e produtos perecíveis que precisam de refrigeração. No caso da água, para Bino, mediante o pagamento da taxa básica, serão considerados consumidores e poderão exigir a qualidade do serviço.

O engenheiro Caio, chefe do setor administrativo da Dantec, explicou-me que o sistema terá seis caixas d’água, entre 3 sistemas de abastecimento separados, ou seja, com sistemas de captação, tratamento e reservatórios independentes. Destes, dois sistemas atenderão as T.I. Pankararu e Entre Serras Pankararu, que terão capacidades diferentes, dependendo do número de habitantes¹⁴⁰ que atenderão. No momento do nosso encontro (Março de 2015), Caio me disse que a previsão do fim das obras está em 18 meses, o que significaria o funcionamento da obra em setembro de 2016. No entanto, apesar de previstos e empenhados, os recursos necessários para completar o projeto não estavam garantidos.

Apesar de toda a expectativa pela inauguração da adutora, até o momento de finalização da tese, ainda não está em funcionamento. O que era consenso entre todos meus interlocutores de pesquisa era que a adutora causaria uma grande modificação do território Pankararu, ao trazer a possibilidade do retorno dos fluxos do riacho, cortando a

140 T.I. Pankararu 8.814 habitantes (Sesai, 2014) e T.I. Entre Serras 1.072 habitantes (FUNAI, 2001).

terra indígena até o encontro com o rio São Francisco. Essa expectativa mostrava que a importância do curso d'água vai muito além de sua função de abastecimento.

4.4 - ÁGUA E SEUS USOS ENTRE OS PANKARARU

Apesar de não ter sido o objeto central das minhas investigações junto aos Pankararu, a participação em alguns rituais me fez suscitar o interesse no direcionamento de algumas questões, que busco elaborar sumariamente para finalizar este capítulo.

Em minha estadia com os Pankararu, pude acompanhar três dias de Rituais diferentes. Na primeira estadia, acompanhei dois dias do Ritual chamado *Corrida do Imbu*, já etnografado por alguns trabalhos (Lovo, 2017; Mura, 2012; Matta, 2005). Em uma segunda estadia, acompanhei o ritual chamado “Capitão da meia noite”¹⁴¹ (terreiro da Fonte Grande), em que se pagava algum tipo de promessa feita junto a algum *Encantado*.

O Rio São Francisco, as nascentes ou o riacho não são referências evidentes nas execuções ritualísticas que acompanhei, mas assim como outros elementos constitutivos da paisagem e do território Pankararu, compõem a narrativa ritual. A cosmologia Pankararu relaciona a existência dos *Encantados* com a Cachoeira de Itaparica e o rio São Francisco. É dentro das águas que alguns homens descobrem condição de existência de fatura e abdicam da forma humana, tornando-se “entidades vivas”, os *Encantados*, que desde então zelam pelos Pankararu. Os *Encantados* não são Deuses, estão sob as ordens de Deus e são capitães e soldados sob comando do Mestre Guia.

141 O ritual do Capitão da Meia Noite ainda não foi descrito pela literatura, então farei seu registro no Anexo 1.

Eu perguntei a diversas pessoas sobre os rituais junto ao rio São Francisco, que existiam e não existem mais. A esta pergunta, Cristiane Julião me respondeu:

Seu Danda, a liderança lá do Olho D'água do Julião, ele fala, ele é descendente de Joaquim Serafim, ele fala que sim, que às vezes, assim, meia-noite, essas horas assim, né, eles iam pra lá, se concentrar, porque lá como tem esse mistério com a cachoeira, né, eles sempre iam pra lá fazer os rituais. Tinha sim.

(Cristiane Julião, Maio de 2015.)

Existem duas fases que compõem a *Corrida do Imbu*. A primeira fase se dá entre os meses de outubro e dezembro e a segunda fase, entre fevereiro e março. A primeira fase está associada ao momento em que se elaboram as classificações sobre a fertilidade das colheitas do ano vindouro, através de uma atividade com um cipó, estabelece-se se as chuvas virão. A segunda etapa se dá entre os meses de fevereiro e março, onde ocorre a *Queima do Cansação* (Terreiro do Poente, Araticum e Muricizeiro), a *Noite dos Passos* e a *saída do Mestre Guia*. Como cheguei no último fim de semana do ritual, pude acompanhar a noite dos passos e o Mestre Guia. Nenhum dos dois rituais pôde ser filmado ou fotografado. Só um ritual entre as duas noites, onde se realiza a finalização

do ritual da queima, no terreiro do araticum¹⁴², pude fotografar.



Imagem 4 e - Corrida do Umbu.

Na *Noite dos Passos* (terreiro do Poente), inicia-se a noite com a dança dos Praiás e durante a madrugada, chega o momento da “dança dos bichos”. O ritual é composto por várias danças, cada animal representado tem um toante diferente e uma dança específica, na seguinte ordem: a pomba, a cobra, porco, urubu, gia, tubiba, papagaio, formiga, ema, queixada e, por fim, o cachorro (chamado nó seco). Apesar de ser um ritual de muito *respeito*, sentido no silêncio que o antecede, como chama atenção Lovo (2017), existe um caráter lúdico, com momentos acompanhados de risadas, principalmente na dança do cachorro. As pessoas presentes no ritual também são convidadas a dançarem em momentos específicos. No fim da noite, todos os presentes dão as mãos para cercar os

142 O terreiro do Muricizeiro fica em um terreno logo abaixo do Serrote das Missões, formação geológica apontada como local de morada dos Encantados. Segundo Fernando o lugar tem este nome por ser um dos pontos onde os padres catequizavam os indígenas.

Praiaís, que encenam os preás, que devem ser pegos pelo cachorro. Um *Toré* finaliza a noite.

A noite chamada de *saída Mestre Guia*¹⁴³ (terreiro da Serrinha), é um ritual privado¹⁴⁴, muito intenso, descrito como de muita *força e respeito*. A noite se inicia com a dança dos Praiaís e com uma refeição partilhada por todos. A saída do Mestre Guia ocorre de madrugada, perante muito silêncio. É o momento em que diversas pessoas pedem para serem abençoadas, por conta de algum tipo de dificuldade que esteja enfrentando.

Como busquei apresentar, os Pankararu, assim como os demais povos que acompanhei durante a pesquisa, demonstram partilhar uma cosmologia estabelecida pelos elementos ecológicos da caatinga, como o cansanção, a jurema, o croá, o imbu, os animais representados na *Noite dos Passos* e também em elementos da paisagem, como as nascentes e os locais que dão nome aos terreiros onde são praticados os rituais. O rio São Francisco, assim como os demais elementos da paisagem, insere-se nessa narrativa, por ser um espaço fundamental para os *Encantados* e origem mítica dessas entidades. O rio também aparece como o local em que se estabeleciam conexões com a *tradição*, segundo me explicou Cris:

Desde quando, a gente escuta as histórias das cachoeiras de Itaparica, dos *Encantados*, dos rituais que aconteciam lá, de algumas histórias assim, do povo tá pescando ou tá passando por ali e passar por, ter alguma passagem, assim, mística. E até hoje, assim, a gente não ter acesso ao rio São Francisco quebra um pouco a história dos Pankararu para esses mais novos, que não conhecem, a não ser que alguém comente. Senão, se alguém não comentar, fica sem saber dessa história, desse vínculo muito próximo com o São Francisco, ou, como a gente coloca nas

143 Segundo seu Bino, Mestre Guia, também chamado de Jaburu, é considerado também um dos Encantados mais antigos, assim como o Cinta Vermelha.

144 Seu Bino pediu autorização a um dos chefes da família dona do Terreiro para que pudéssemos acompanhá-lo.

discussões, Opará, nosso Opará. Então tem toda a importância. As pessoas que não são abastecidas pelas nascentes, têm a água do São Francisco. Você vê tudo aqui, o Entre Serras, o pessoal ali do Baixo. Aqui não, aqui vem mais da fonte e agora com o projeto da adutora, que a ideia é que todas as caixa d'água tenham água canalizada. Mas no Entre Serras ali em cima, ou Serrinha mesmo, que são aqui dos Pankararu é toda abastecida com carro-pipa.

(Cristiane Julião, Maio de 2015.)

O crescimento populacional na T.I. Pankararu, somado às estiagens nos últimos anos – desde 2010 o semiárido vem enfrenta uma seca plurianual muito severa¹⁴⁵ –, agravaram um problema já relatado por Sampaio-Silva em 1975: a falta de água. Quase três décadas após a construção da UHE Luiz Gonzaga, os Pankararu ainda não contam com nenhum tipo de bombeamento de água suficiente para suprir o consumo humano dentro da aldeia, somente água para abastecer as escolas e o posto de saúde. O abastecimento na comunidade se faz, como em quase toda a porção rural do sertão de Itaparica, por meio de caminhões-pipa, que trazem água voltada apenas para consumo humano e insuficiente para abastecer a agricultura ou criação de animais. O direito à produção agrícola através de um investimento na disponibilização hídrica é uma bandeira das reivindicações dos Pankararu, que esperam que o problema seja solucionado a partir da instalação de um sistema adutor para as T.I. Pankararu e T.I. Entre Serras, em fase de implantação.

145 Dados que são comprovados por uma série de órgãos, como a Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos (FUNCEME).

CAPÍTULO 5

O RIO SÃO FRANCISCO E OS DESCENDENTES DE SERRA NEGRA

Neste capítulo relato o panorama decorrente da construção do primeiro trecho do Eixo Leste da Transposição do São Francisco, no município de Floresta, PE. Discute-se aqui como esta obra engendra-se em uma situação de conflitos territoriais, novos ou previamente existentes, bem como as soluções apresentadas pelos diferentes agentes que se apresentam à frente nesta nova configuração território-espacial. Particularmente, procuro retratar o caso de Serra Negra e as dimensões deste território que se encontra em disputa, pois situa-se em área reivindicada por diferentes instituições e pessoas, evidenciando que, tal área já fora identificada como uma área de sobreposição territorial, mesmo antes da chegada do canal da transposição.

Início o capítulo reconstituindo o histórico da relação entre os Pipipã e o território de Serra Negra. A seguir, descrevo os atuais conflitos que envolvem este território em disputa, em situação de sobreposição territorial. Na seção seguinte, o intuito é dar visibilidade aos indígenas Pipipã, com quem me relacionei durante o trabalho de campo e que acabam de ter seu território identificado pela FUNAI. É a partir do caso dos Pipipã de Kambixuru que se pretende esboçar uma sugestão acerca do que chamo de cosmologia ecológica, ou seja, a indivisibilidade dos planos ecológico, cosmológico e político entre os Pipipã, mas que pode ser entendido como um sistema aberto, que encontra reverberação também entre outras populações indígenas do São Francisco. Finalizo o capítulo com uma discussão teórica sobre a noção de Cosmopolítica e sugiro a análise dos conflitos através desse aporte analítico. O que almejo, neste sentido, é colocar em debate que uma obra de desenvolvimento transforma não só o modo de vida tradicional em relação aos meios naturais e a subsistência destas populações, mas também coloca em

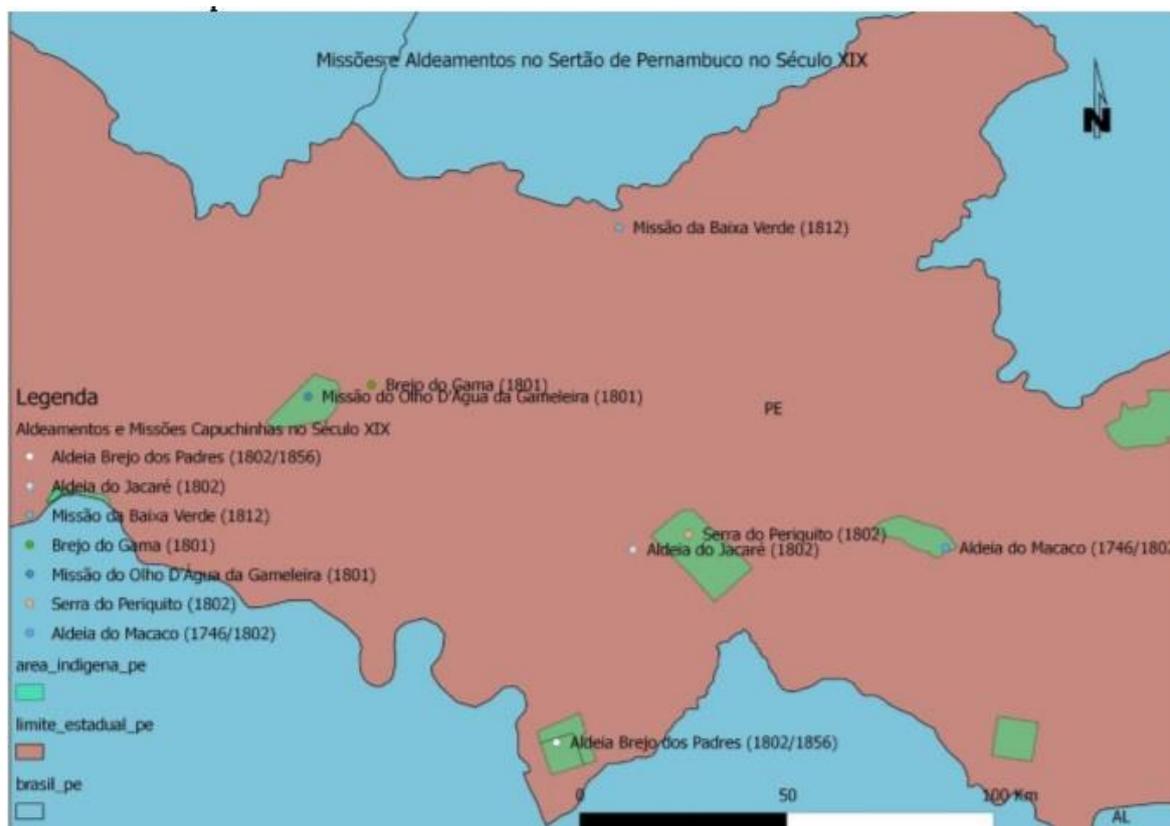
xeque a existência dos entes cosmológicos, que estão em relação com essas populações através do ambiente nativo que os cerca.

5.1 - OS DESCENDENTES DE SERRA NEGRA

Os descentes de Serra Negra não são um só grupo. Na verdade, a referência de Serra Negra como uma matriz de descendência comum preenche lacunas temporais e genealogias que foram quebradas, como procuraremos mostrar, por diversos movimentos ao longo do século XVIII e XIX, entre a fixação involuntária dos aldeamentos e a mobilidade em dispersão, motivadas pelas bandeiras e conflitos.

Concentraremos esta análise no caso Pipipã, pois este grupo se encontra, ainda hoje, em um processo de regularização fundiária, habitando um território marcado por conflitos no entorno da hoje chamada REBIO Serra Negra. Mas falar dos descendentes de Serra Negra é fazer referência a outros povos, principalmente Umãs, Xocós e Voês, que tiveram uma intensa circulação, por vezes voluntária e em tantas outras involuntária, entre o Sertão do São Francisco e o Sertão do Pajeú.

As principais áreas dessas circulações são Três Serras: a Serra de Umã, a Serra do Arapuá e a Serra Negra. Os indígenas do São Francisco, segundo relatos das lideranças e também retomado por historiadores e antropólogos (GRUNEWALD, 1999; ARRUTI, 1996; ROSA, 1988), tiveram desde o início da colonização muitos conflitos face à expansão das terras de gado, sendo as ilhas do São Francisco e as Serras áreas de intensa disputa com os indígenas. Nestes territórios os indígenas buscavam refúgio, mas motivados pelos conflitos também se dispersavam para outros lugares, buscando abrigo até mesmo entre outros povos.



Mapa 5.14 – Missões e Aldeamentos no sertão de Pernambuco no século XIX. Fonte: Santos Júnior, 2015.

5.1.1 - DAS HORDAS REBELDES À DIÁSPORA

Durante as reformas pombalinas, os Pipipã, assim como Xocó, Oê e Umã, foram perseguidos pelas bandeiras, frequentemente acusados pelos pecuaristas do Submédio São Francisco por ataques contra as fazendas que pediam medidas do Governo contra a desordem pública (SANTOS JÚNIOR, 2015)¹⁴⁶.

146 O Diretório Pombalino, como já foi brevemente apresentado no Capítulo 4, consistia em uma série de medidas visando a “mistura” da população indígena aos colonos. Oficialmente chamada de Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário (Garcia, 2007), suas consequências mais evidentes foram o fim dos aldeamentos católicos, transformados em Vilas, a obrigatoriedade da língua portuguesa, o incentivo ao casamento “misto”, e o fim da escravidão dos indígenas (Garcia, 2007; Arruti, 1996).

Segundo uma carta do Vigário de Cabrobó para o Conselho Ultramarino, datada de 1801, (*apud* SANTOS JÚNIOR, 2015), os Pipipã foram parte do escopo das bandeiras de Manuel Dias da Silva. O objetivo era atacar indígenas foragidos nos matos do “Riacho do Navio”, que posteriormente foram freadas pelo Vigário e deram origem ao aldeamento relatado pelo Frei Vital de Frescarolo. Segundo o autor, os capuchinhos ministraram o catolicismo romano ao aldeamento denominado “Olho d’água da Gameleira” e, posteriormente, aos Pipipã e Xocó, chamados por “Gentios de Serra Negra” (p.92). No entanto, os relatos sobre os aldeamentos Pipipã, em especial o da aldeia do Jacaré em Serra Negra não são narradas como experiências bem-sucedidas na catequização, como mostra um documento recuperado por Santos Júnior (2015), citando a emissão de pedidos de prisões de oito índios rebeldes, por resistirem ao aldeamento.

É possível encontrar no relato do capuchinho italiano chamado Vital de Frescarolo, responsável por um aldeamento em 1802, dados sobre os Pipipã como “índios arredios” de Serra Negra. O missionário italiano informava ter participado de dois aldeamentos nas redondezas de Serra Negra, onde estariam 114 índios “Pipipãos”, possivelmente, referindo-se à Aldeia do Jacaré, fundada entre a Serra Negra e a Serra do Periquito (FRESCAROLO, 1883, *apud* LÉO, 2014). Os Pipipã eram retratados pela literatura como “Tapuia”¹⁴⁷, designação generalista aos indígenas do sertão, mas o relato de Frescarolo a retratava como uma etnia entre quatro “remanescentes nações bárbaras do Sertão”.

Em 1817, os Pipipã e Xocó foram acusados de matar o Capitão Pedro José Delgado, na fazenda Angico, juntamente com 200 cabeças de gado; também foram acusados pelo saqueamento da Fazenda Jardim. O conflito se intensificou e em 1823, a

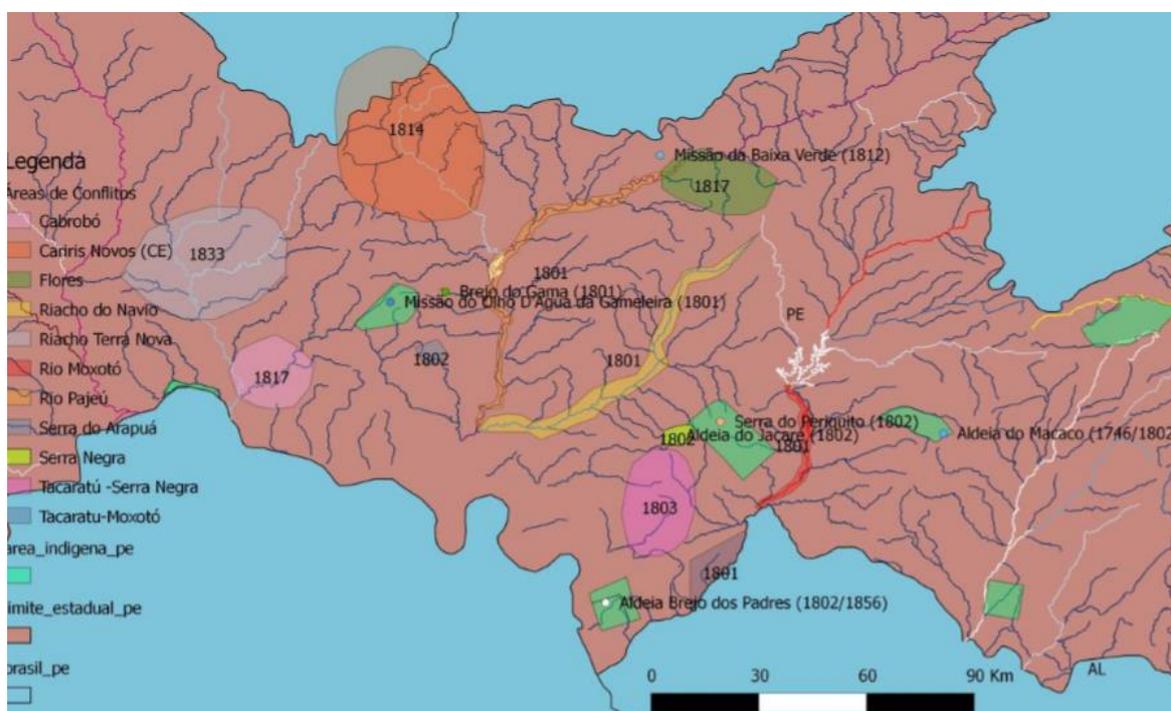
147 Tapuia, como apresentado em diversos trabalhos (Cf. Pompa, 2003; Melatti, 1970; Hohental, 1952), era uma designação comum aos “índios dos sertões”, assim como Cariri.

Junta Provisória do Governo de Pernambuco ordenou, ao Sargento Mor e Comandante Interino da Vila de Flores, o arregimento de homens armados para a contenção dos índios da Ribeira do Pajeú. A situação perdurou pela década de 1830, até que em 1836, o prefeito da Comarca de Flores pediu autorização da Junta para o uso de força contra os índios da Serra do Periquito, motivado por denúncias de saques às fazendas vizinhas. Em 1838, o Governo de Pernambuco recebeu outra solicitação de armamento para o combate contra 100 indígenas Umãs, 80 Xocós e 50 Pipipãs, acusados de desordens, roubos e mortes. É interessante notar que Santos Júnior (2015) aponta a seca como um fator motivador desses conflitos, a partir da sua interpretação de documentos oficiais que remontam esta história.

Segundo o historiador, a seca fazia com que aumentasse a procura pelo controle das fontes de água, o que explicava a aproximação dos indígenas, à procura de água nas fazendas e caça, no caso, a res dos fazendeiros. Por outro lado, a seca também impulsionava os fazendeiros a buscarem novas fontes de água, adentrando as ribeiras dos rios e também as Serras, habitadas pelos indígenas. Nestes contextos, de seca, as margens dos Rios Pajeú e Moxotó, assim como as Serras (Serra de Umã, Serra Negra e Serra do Arapuá¹⁴⁸), foram disputadas por fazendeiros e indígenas. O historiador também aponta as secas como fatores de abandono das Missões pelos Pipipã e a retomada dos saques às fazendas. O autor relata que o período de 1802 a 1834 é marcado pela documentação como um período de grande seca, catalizador dos conflitos entre indígenas e fazendeiros entre o Sertão do São Francisco e o Sertão do Pajeú. Como aponta Silva (2006), além de ter se estabelecido como uma fortaleza onde indígenas defenderam seu território tradicional, não podemos deixar de levar em conta que em épocas de fome e seca, Serra

148 Atualmente, a Serra do Umã é pertencente à T.I. Atikum, a Serra do Arapuá compõe a T.I. Pankará e a Serra Negra é reivindicada pelo povo Pipipã.

Negra era um refúgio abundante em água e caça. Rosa (1988) aponta ainda para a presença de negros fugidos em quilombos em Serra Negra durante o século XIX.



Mapa 5 15 – Mapa das áreas de conflito entre fazendeiros e indígenas no séc. XIX. Fonte: Santos Júnior, 2015.

A partir de um relato não acadêmico, Gominho (1993) reconstituiu a história da rebelião de Serra Negra. Narrada ao longo de 25 anos, a descrição traz o início da questão entre João Rodrigues de Moraes, “proprietário” das terras de Serra Negra, e José Francisco da Silva. Apesar de João Rodrigues de Moraes ser o proprietário de direito de Serra Negra, adquirida junto à Casa da Torre no final do século XVIII, José Francisco da Silva requeria para si o direito sobre parte da terra, por ter achado nela dois olhos d’água em pedaços considerados “despovoados e devolutos”, apesar da igual consideração sobre a presença de indígenas Pipipã na região. O capitão-mor de Flores, que assinava o documento que relatava a tensão ao presidente da província, inimigo declarado de João Rodrigues de Moraes, traçava este como impiedoso e déspota, descrevendo José Francisco da Silva claramente como benemérito daquelas terras que havia desbravado e

descoberto água. Mas João Rodrigues de Moraes, sabendo dos olhos d'água, não abriu mão de sua posse, levando enfim o caso à apreciação do governo da província, que, por fim, concedeu uma sesmaria em parte de Serra Negra a José Francisco da Silva.

Ele, José, não havia entrado na questão só; seu irmão, Cipriano Nunes da Silva, havia também ocupado as terras de Serra Negra. Ambos eram filhos de Ancioto Nunes da Silva, famoso Capitão-mor, protegido da Casa da Torre, além de serem cunhados do Coronel Manuel Pereira da Silva. Cogita-se, no relato (*ibidem*, 1993), que justamente por conta disso, em 19 de setembro de 1829, João Rodrigues de Moraes foi assassinado à margem do Riacho do Navio. Seu neto, José Rodrigues de Moraes, tinha oito anos na época e seria ele que, 20 anos mais tarde, estaria no centro de uma nova questão, que mais uma vez envolveria a família e aliados de José Francisco da Silva. Em agosto de 1849, uma emboscada havia sido realizada contra o juiz de paz da Baixa Verde (atual Triunfo), o padre Joaquim José de Veras e mais alguns cavaleiros. Alguns homens foram acusados de cometer o crime, mas outros foram acusados de arquiteta-lo: justamente José Rodrigues de Moraes, Serafim de Souza Ferraz e Francisco Barbosa Nogueira Paz. Indignados, porque isso afetava diretamente o partido liberal, oposição ao partido conservador que era majoritariamente ocupado pelos aliados dos Pereira e de José Francisco da Silva, José Rodrigues de Moraes e os demais acusados subiram Serra Negra e, por anos, derrotaram tropas da Guarda Nacional, da Província e do Coronel Manuel Pereira da Silva. Instaurava-se assim a rebelião de Serra Negra.

O recém-lançado relatório de Identificação da T.I. Pipipã¹⁴⁹, pela FUNAI, assinala que já no fim dos anos de 1930 se dá um dos conflitos mais emblemáticos para os Pipipã em Serra Negra, onde fazendeiros ocuparam a Serra e os expulsaram, conflito que

149 Diário Oficial de 25/04/2017.

culminaria na morte da liderança João Cabeça de Pena, que fora preso e torturado até a morte. Este episódio impulsionou a dispersão das famílias Pipipã, principalmente para junto dos Pankararu (Brejo dos Padres) e dos Kambiwá (Baixa da Alexandra). Um religioso, conhecido por Monsenhor Pe. Alfredo Dâmaso (Barbosa, 1991, Arruti, 1999) recorre a Getúlio Vargas uma autorização, que após concedida, enseja a tentativa de reocupação de Serra Negra, que termina neste trágico desfecho.

Desde o século XIX as perseguições sofridas pelos “índios de Serra Negra”, principalmente Pipipã, os levou a serem chamados de *nômades* ou *índios errantes*. Outros relatos foram elaborados durante a década de 1950, por Francisco Pereira da Costa e Álvaro Ferraz, principalmente sobre como tais perseguições levaram as diásporas Pipipã.

A ligação entre Serra Negra e os Pipipã, quando traduzida por meio do qualitativo “território sagrado”, conta só parte da história da ligação entre a Serra e seus descendentes. Como vimos, os registros históricos mostram a relação de diversos povos com a Serra Negra, espaço dos antepassados, dos rituais sagrados, dos conflitos sangrentos e do refúgio. No entanto, a composição da Serra Negra como abrigo de caça, fonte de água, mata nativa não é de menor importância para esta análise, afinal, só é a partir da inclusão desses recursos tangíveis que compõem o espaço habitado em disputa, que podemos ter maior dimensão dos conflitos do passado e entender como eles se modificaram ao longo do tempo, mas ainda existem no presente.

5.1.2 - O RETORNO EM MARCHA

A diáspora causada pela radical violência dos episódios da década de 1950 não causou, no entanto, uma ruptura dos grupos apartados de seu território. Essa diáspora Pipipã continha em si mesmo um traço de resistência e um esforço de mobilização para um retorno, como demonstrava a última fracassada tentativa. Tantos outros povos começaram a lutar pelos direitos de “ressurgimento”, como aponta Arruti (2005),

“emergências” ou “viagens de volta”, processos experienciados entre as décadas de 1920-1970.

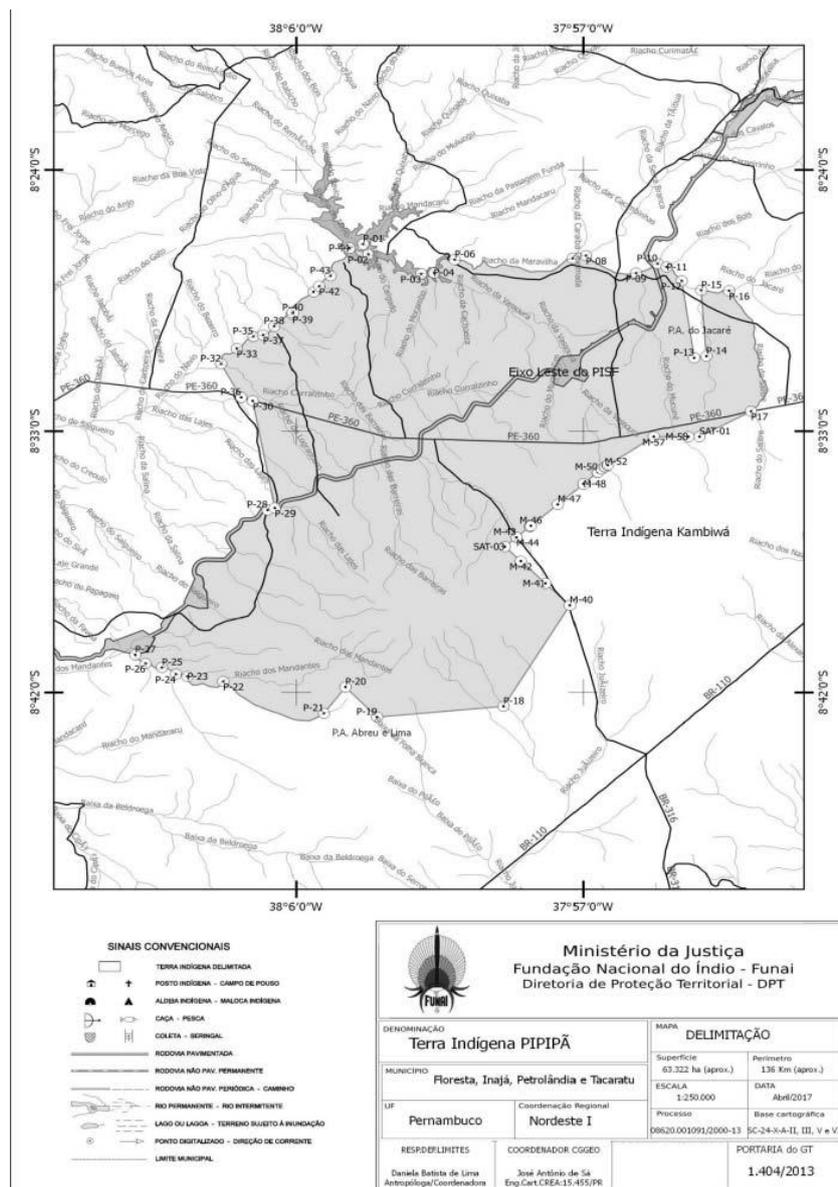
Trabalhos recentes da antropologia rural (Andriolli, 2011; Guedes, 2011; Nogueira, 2010; Carneiro, 2010) têm destacado o caráter móvel e dinâmico da conformação de territorialidades em distintas regiões do Brasil. De Minas Gerais a Goiás, de Sergipe a São Paulo, nos movimentos da política, da militância, dos empregos, das andanças, dos trechos, dos acampamentos (Loera, 2011), uma territorialidade se constitui no e pelo movimento, uma territorialidade que é do mesmo modo um tempo, o tempo dos papéis, o tempo das mães, o tempo do acampamento, o tempo da febre ou o tempo das gerais, no Grande Sertão Veredas, que já não voltam mais. Esses trabalhos tendem, e buscam isso de maneira metodologicamente fundamentada, a se afastar da ideia de migração, a ideia de uma ida sem retorno, ou com poucos retornos, de um lugar que é deixado no passado para outro que se estabelece definitivamente com a moradia definitiva de uma pessoa, família ou coletivo. A ideia da ida sem retorno para o cativo, para a cidade ou para as fronteiras agrícolas apareciam em trabalhos hoje clássicos de Garcia Jr. (1983), Durham (1973) e Woortmann (1995).

O retorno, propõem essas novas etnografias, é uma qualidade da própria viagem, que não tem em si um destino preestabelecido, mas qualifica-se pelo próprio movimento, pelo próprio andar junto, como vimos no Capítulo 2. Ressalva seja feita, João Pacheco de Oliveira já assinalava, nos anos 1990 (Oliveira, 1994; 1998), o modo como a *viagem de volta* era um dos aspectos centrais da experiência dos Indígenas do Nordeste. O autor ressaltava, naquela época, que

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O

que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. (...) É exatamente isso que se verifica nos estudos mais recentes sobre os grupos étnicos do Nordeste. (...) Suas viagens às capitais do Nordeste e ao Rio de Janeiro para obter o reconhecimento do SPI e a demarcação de suas terras configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente. É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em uma outra dimensão, realizando outras viagens, que foram peregrinações no sentido religioso, voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva (OLIVEIRA, 1998, p. 64-66).

Como apontado por Barbosa (2003), William Hohenthal na década de 50, faz a primeira menção aos Kambiwá, como uma pequena quantidade de pessoas que resistiram ao desaparecimento de sua etnia, os antigos Pipipãs. O etnônimo Kambiwá foi somente reconhecido pela FUNAI na década de 1960, e seu surgimento é remetido ao Pajé Pankararu João Tomaz, que teria recebido em um *toante*, como uma expressão de “voltar à Serra Negra”. O etnônimo, contudo, não foi aceito por todo o grupo, que não o reconheciam como do “idioma dos antigos”. Ainda segundo Barbosa (2003), “Kambiwá” é tornado nome do povo a partir da descrição de uma condição: sua tradução é “retorno à Serra Negra”.



Mapa 16 - Mapa de Identificação da Terra Indígena Pipipã. Fonte: FUNAI, 2017.

Barbosa (Ibidem, 55-60) nos mostra que a cisão entre Kambiwá e Pipipã ocorre principalmente por motivações políticas. Em um momento de eleições junto à FUNAI para uma nova liderança, uma divisão entre dois grupos é motivada por uma série de acusações a uma vereadora, a principal delas, a doação de cestas básicas originalmente destinadas aos índios que são entregues aos brancos, coloca dois grupos em uma disputa acerca da sua tradição cultural. Essa informação em um primeiro momento pode parecer

que se relaciona somente a acesso a questão materiais, mas trata-se antes da relação política de grupos de base familiar. De certa forma, um grupo de base familiar não se sentia representado nas lideranças políticas Kambiwá nesse momento e a separação do grupo motiva um resgate étnico aos antepassados Pipipã, que também eram antepassados Kambiwá. Barbosa (2003) diz que a noção Kambiwá de família é muito próxima à tradição sertaneja, na qual o chefe se torna o polo da constelação familiar, mas que também é referenciada a histórias específicas de ocupação do território e uma memória social. No caso Kambiwá/Pipipã, esta memória parece estar imbricada na questão da dispersão ou afastamento de Serra Negra. Desta forma, a criação de uma nova aldeia dentro da área indígena Kambiwá remonta disputas políticas que implicam também modos de diferenciação cultural, um faccionalismo que também é traduzido pela performance e signos que estão presentes na prática do Toré.

O processo de mobilização dos povos indígenas “ressurgidos” do Nordeste é chamado etnogênese e é abordado por Oliveira Filho (1998) e por Arruti (1999). No artigo “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, Oliveira Filho (1998) chama a atenção para o fato de que os indígenas do Nordeste não foram objeto da atenção da etnologia brasileira, constituindo-se como uma etnologia menor. Segundo o autor, além do objeto assinalado fugir da voga da antropologia no Brasil, coloca aos etnólogos paradoxos que muitas vezes parecem inescapáveis, como por exemplo, o de como abordar populações tradicionais, que reivindicam culturas ancestrais, mas que tem o “surgimento” recente. O autor nos mostra também que se tomarmos a distintividade cultural radical como uma regra para os trabalhos etnológicos, que parecem trazer o distanciamento e objetividade necessários ao pesquisador, os índios do Nordeste ficam realmente fora do escopo, uma vez que nesta região os indígenas misturam-se aos sertanejos pobres – que também não tem posse de

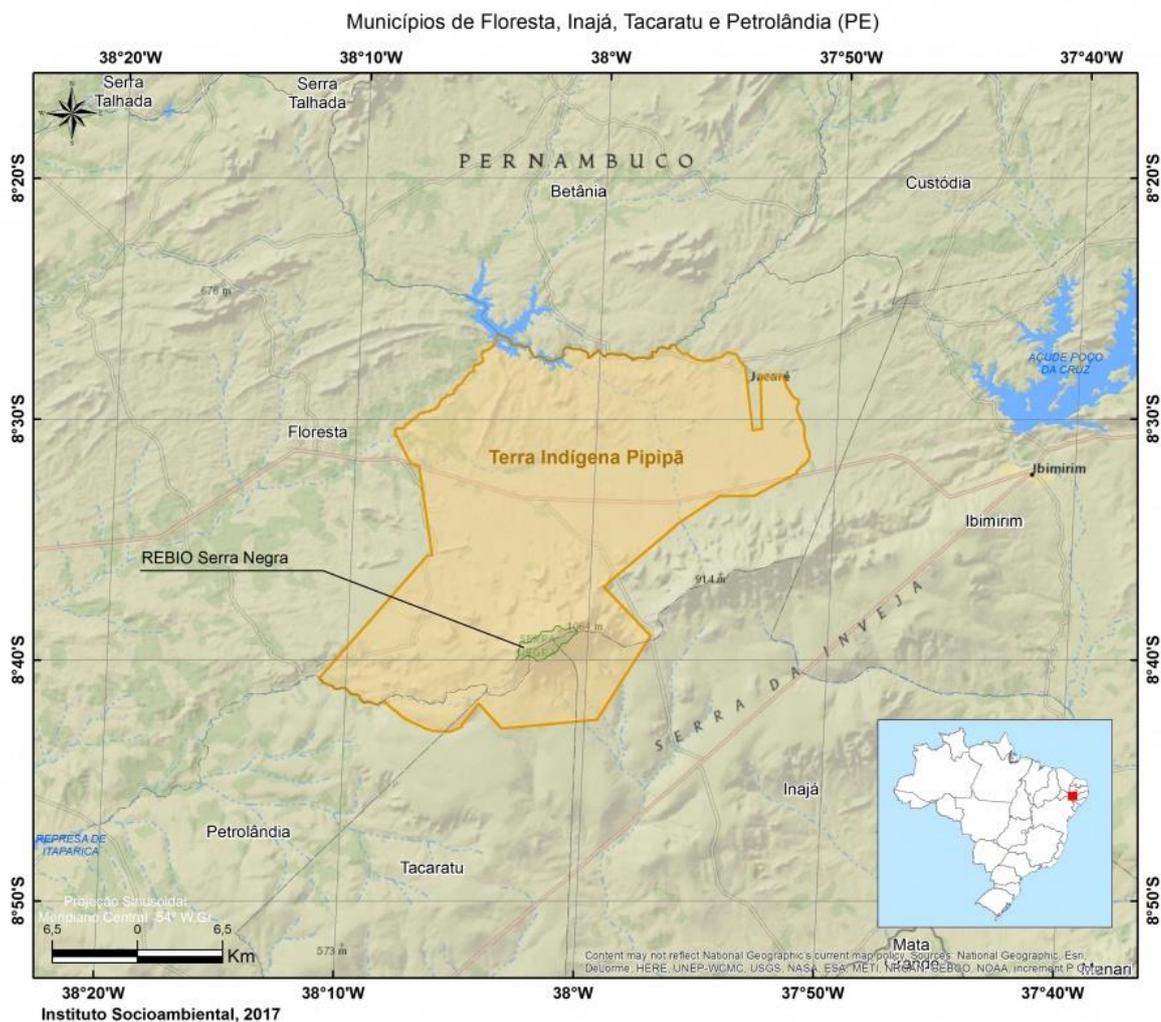
terra e não apresentam grande contrastividade cultural. A terra e até mesmo a questão fundiária aparecem como de grande importância, segundo o autor, para entender essa integração dos indígenas a outras camadas pobres da população, pois os territórios indígenas foram tomados desde a colonização no Nordeste, situação que correspondeu a um grande problema para a ação indigenista: a recuperação destes territórios tradicionais. Segundo os autores, é a partir dos atos de natureza política que os atuais povos indígenas do Nordeste aparecem como um objeto aos antropólogos, principalmente, no que diz respeito às demandas por assistência e terra. É nesse contexto, segundo o autor, que vemos surgir processos de etnogênese, onde há não só a emergência de novas identidades, como também a reinvenção de etnias já conhecidas.

Os Pipipã de Kambixuru atualmente se organizam em dez núcleos populacionais na cidade de Floresta e, segundo a FUNASA (2012), contam com uma população de 1.274 pessoas, apesar de os próprios Pipipã estimarem sua população em 2.050 pessoas, espalhadas pela Ribeira do Pajeú (NEPE, 2014), “os números da saúde referem-se aos indígenas aldeados” me disse o cacique Valdemir. O território atualmente ocupado pelos Pipipã em Floresta faz parte da Terra Indígena (T.I.) Kambiwá, pois o território reivindicado pela etnia já foi identificado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 2010¹⁵⁰, mas a demarcação e titulação de suas terras ainda não ocorreu. Até o ano 2000 existia uma aldeia em Serra Negra, que foi extinta por determinação do Ibama, à época gestor da Reserva Biológica.

150 Como já citado, o relatório de identificação só recentemente é publicado, no dia 25/04/2017, doze anos depois da pesquisa e identificação da T.I.

DESPACHO FUNAI Nº 3, DE 20 DE ABRIL DE 2017 - Publicado em 25/04/2017.

Aprova e reconhece os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Pipipã, com superfície aproximada de 63.322 hectares



Mapa 17- Terra Indígena Pipipã e identificação da REBIO Serra Negra. Fonte: ISA, 2017.

5.2 - OS ATUAIS CONFLITOS DE SERRA NEGRA

Sobreposição territorial é o nome que se dá quando existe uma equivalência de um mesmo território sob uso e administração de pessoas e instituições diversas. Na maioria dos casos, o conflito surge de uma interpretação do Estado da incompatibilidade da presença humana e preservação do meio ambiente. Como sintetiza Arruti (2014, p.7-

8), podemos entender as situações de sobreposição territorial como um efeito produzido por dois movimentos distintos. Por um lado, o contexto pós 1988, possibilita a existência jurídica das “populações tradicionais”, uma miríade de coletivos do mundo rural até então invisibilizados, que enseja a criação políticas públicas que protejam e promovam a diversidade cultural. Por outro lado, ainda segundo o autor, o contexto pós 1992 (como pano de fundo a Rio 92) lança a problemática ambiental aos olhos do poder público e essa aclaração da causa ambiental motiva a criação de ferramentas jurídicas para assegurar a “preservação do meio ambiente”. No entanto, o desdobramento dessas duas conjunturas coloca uma série de conflitos e reverberações diversas.

O atual contexto de Serra Negra não só pode ser analisado como uma situação de sobreposição territorial pelos técnicos e acadêmicos, mas ela também já é chamada de sobreposição territorial inclusive pelos Pipipã, como me disse o Cacique Valdemir Amaro, que já participou inclusive de um evento para a discussão do caso da sobreposição de Serra Negra.

É necessário analisar cada extrato existente em situação de sobreposição territorial em Serra Negra para entender as atuais formas de administração de diferentes contingências no uso deste território. Em cada um dos casos é interessante pensar na rede de agentes e instituições envolvidos na administração territorial, assim como averiguar as possíveis formas de ajuste entre diferentes tipos de uso, conhecimento e expectativa que se colocam nesta mediação de conflitos.

Na sobreposição territorial de Serra Negra, podemos perceber que existem quatro extratos sobrepostos em um mesmo território: um território indígena reivindicado pelas etnias Kabiwá e Pipipã, mais recentemente identificado como parte da terra indígena Pipipã; uma reserva biológica (REBIO), atualmente administrada pelo Instituto Chico Mendes (ICMBio); um assentamento de Reforma Agrária, administrado pelo INCRA; e

uma área onde está sendo construído o primeiro trecho do canal Leste da Transposição do São Francisco administrada pela Codevasf, mas com sua construção vinculada à Compesa e DNOCs.

Serra Negra, REBIO criada em 1982¹⁵¹, foi a primeira reserva biológica do Brasil (ARCANJO, 2007). Com aproximadamente 1.100 hectares tem uma importância crucial na vida dos povos indígenas da região e apresenta grande diversidade ambiental. Isso porque Serra Negra é composta por um brejo de altitude (mata atlântica) inserido no bioma da caatinga, resguardando uma grande diversidade de fauna e flora de ocorrência ímpar na região. Hoje administrada pelo ICMBio, Serra Negra já passou por diversas administrações, como Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) e Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) a partir de 1989 (LÉO NETO, 2015). Em 2007, a autarquia ICMBio¹⁵² substituiu o IBAMA na administração das Unidades de Conservação Federais. Embora considerada pequena, com seus 1044 ha, segundo o Plano de Manejo realizado pelo ICMBio (2011), a importância de Serra Negra reside na relevância de suas características culturais, históricas, ambientais, ecológicas e fisiográficas. Também leva-se fato de que os Brejos de altitude são áreas prioritárias de proteção na caatinga, dada a recorrência de espécies ameaçadas de extinção. O documento também relata que a caatinga é considerado uma das 37 grandes regiões naturais do planeta, ao mesmo tempo permanece como um dos ecossistemas menos conhecidos do ponto de vista científico. É consenso entre os

151 Inicialmente criada como Floresta Protetora, em 1950, pelo decreto de n 28.384.

152 Criado em 28 de agosto de 2007, pela lei nº 11.516/07, o ICMBio, autarquia federal de personalidade jurídica de direito público, vinculado ao Ministério de Meio Ambiente, passa a ser responsável pela administração, proposição, implantação, proteção, fiscalização e monitoramento das Unidades de Conservação Federais.

ambientalistas que a conservação biológica na caatinga ainda é muito deficiente, dada sua importância na manutenção do clima, na disponibilidade hídrica e na biodiversidade.

Segundo o cacique Valdemir, o conflito começou porque o ICMBio modificou os termos dos acordos de utilização que os Pipipã tinham com o IBAMA:

(...) Eles... Eles fizeram o contrário. Porque pra eles lá era uma reserva fechada, não admite a presença humana, então eles queriam fazer valer o que a lei determinava. Só que antigamente havia vários acordos com o IBAMA. Existiam acordos. E aí quando eles chegaram, chegaram todos assim “vamos fazer do nosso jeito”. E aí eu fui por embate “não, não é isso não. Primeiramente, a Serra é nossa. Vocês tão aqui simplesmente pra administrar. E se vocês tem aí ela como um patrimônio valioso nas questões ambientais, pra nós ela é muito mais. Ela é religiosa, histórica, antropológica e ambiental. Se pra vocês ela vale um, pra nós ela vale quatro. Então não é assim, vocês chegando e dando ordem na casa alheia não.”. E aí foi aí que começou a surgir esse desconforto entre a gente e o ICMBio.

(Cacique Valdemir, Travessão de Ouro, 20 de Maio de 2015.)

A presença do ICMBio passa a ser mais atuante em 2009 e a partir de 2011, já envolvido em uma complexa situação de conflito, o instituto instaura um processo junto ao Ministério Público Federal contra a realização de rituais indígenas em Serra Negra. O processo¹⁵³ sustentava-se na acusação de “agressão ambiental no interior da Reserva Biológica de Serra Negra” pelos “índios Pipipã”.

Gallois (2002, p. 37-40) ressalta que o grande problema na relação das sobreposições territoriais é uma interpretação confusa do que o território representa às coletividades indígenas. Para a autora, todos os processos em relação a Terras Indígenas tomam como correlatas as noções de terra e território, e essa associação sinonímica tende a esconder as

153 Ofício nº 083/2011-CR6/ICMBio (fls. 05/07).

demais dimensões socioculturais implicadas em uma territorialidade. Terra Indígena aponta para um processo político-jurídico, segundo a autora, enquanto o território se liga à construções e vivências culturalmente variáveis, muitas vezes ligadas ao caráter étnico das comunidades. Se para a autora (Ibdem, p. 40) “(...)nenhuma sociedade existe sem imprimir no espaço uma lógica territorial”, podemos dizer que o Estado brasileiro articula também sua forma de compreender a territorialidade, e esta forma de compreensão agrega às Terras Indígenas e Unidades de Conservação contornos e regulações que não são as formas das próprias populações, mas sim do Estado.

Outro extrato de sobreposição é o assentamento rural de Serra Negra. O assentamento foi construído em 1990 pelo INCRA, aos pés de Serra Negra, e parte das famílias que o compõe são Pipipã e até mesmo participam dos rituais do grupo. Isso se deu porque muitos foram impedidos de residirem em uma aldeia que era instalada dentro da reserva e, para não se distanciarem ainda mais do território que habitavam, resolveram optar por se inscrever no projeto de reassentamento. Esse foi o caso da família de seu Diva, que hoje vive no assentamento. No início eram 64 famílias, hoje são 30, principalmente por conta do último período de grande estiagem.

Como comenta Marcos Rufino Pereira em um artigo de 2002 (PEREIRA, 2002), grande parte desses modelos de área protegida que disputam um território são por nós entendido como conquistas sociais, alcançadas através de anos de luta política e mobilização da sociedade civil, ou seja, não faz sentido criticar nenhum tipo de área protegida.

No entanto, em meio a todas essas vozes que buscavam conviver em meio ao problema territorial comum, a construção do Canal Leste de Transposição é aprovada, iniciada, estacionada e retomada. Os riscos ao extrato reivindicados pelo ICMBio e Pipipã

são difíceis de se prever, além do já anunciado acirramento dos conflitos territoriais. Aos assentados, o impacto da construção é direto e cotidiano.

Há poucos metros da casa de seu Diva, acompanhada por sua filha Jamile, fomos visitar as casas que estavam em processo de demolição por conta da obra. Foram 3 casas, um Posto de Saúde da Família, que atendia cerca de 450 pessoas e uma casa comunitária de mel, dado que diversos moradores do assentamento trabalham na extração e comercialização de mel, como é o caso de seu Diva. Aos moradores de Serra Negra que perderam suas casas pela construção do canal receberam uma nova casa há poucos metros do canal, mas quando as visitei ainda não era possível viver nas novas casas, onde não havia condições de trabalhar, cozinhar e tomar banho, pois não haviam conexões de água e luz. O que vi foram as famílias ainda aproveitando dos restos de suas casas, procurando materiais de construção para reutilização, cozinhando e até mesmo um mecânico trabalhando com ferramentas em meio aos escombros de sua antiga casa. Segundo os acordos com o Ministério da Integração, cada família do assentamento terá direito a meio hectare irrigado em um projeto de irrigação futuro, que idealmente irá se chamar “Perímetro Irrigado Serra Negra”.



Imagem 5.a. - Casa em demolição no Assentamento Serra Negra. Ao fundo, a Rebio Serra Negra



Imagem 5.b – Casa em demolição no Assentamento Serra Negra. Ainda utilizada pela família, pois as novas casas ainda não têm instalação de água e energia elétrica.

5.3 - OS PIPIPÃ DE KAMBIXURU

5.3.1 - ENCONTROS EM MOVIMENTO

O meu encontro com os Pipipã não foi anterior ao início de meu doutorado. Por ainda não se tratar de uma Terra Indígena ou etnia sob administração da Funai, fui buscar na APOINME o apoio e autorização, assim como esperava também uma indicação, para fazer pesquisa junto aos Pipipã. Depois de muitas voltas, como expliquei ao longo da parte I da tese, encontrei Francisco Carlos Dipeta, coordenador da APOINME no Norte da Bahia, que me ajudou a me aproximar das lideranças Pipipã.

A primeira vez que passei próximo a aldeia Travessão de Ouro eu estava acompanhada de Dipeta Tuxá, sua esposa Cícera e sua filha Maryah, viajando em direção à T.I. Kambiwá. Paramos quando avistamos uma pequena placa feita a mão, onde estava escrito “Travessão”, seguido de uma flecha indicando que se pegasse uma estrada de terra. Ali mesmo, depois de darmos uma volta, encontramos com Pajé Expedito, que disse que a aldeia ficava a pouco mais de três quilômetros seguindo aquela estrada de terra. Nos apresentamos e fomos convidados a participar de um grande Toré, que aconteceria no dia 19 de Abril. Ao convite, Dipeta Tuxá respondeu assertivamente “Vamos sim, vamos tomar uma juremada e dançar Toré juntos!”.

Foram diversos encontros no centro de Floresta, ao longo de alguns meses no início de 2015, até que eu tomasse coragem e pedisse para me hospedar na Aldeia Travessão. O cacique Valdemir Amaro, após as diversas apresentações e indicações, chamou-me para ficar uns dias em sua casa, dizendo da dificuldade em me hospedar na

aldeia, e também diante da impossibilidade de ir e voltar entre a aldeia e a cidade de Floresta por meios de transporte para os que não tinham carro próprio.

Em maio de 2015, encontrei os Pipipã na Aldeia Travessão de Ouro, à 3km de distância da rodovia PE-360, entre Floresta e Ibimirim. Essa é a aldeia central de um conjunto de 8 aldeias dentro de parcela da TI Kambiwá e dois povoados fora: Travessão de Ouro, Faveleira, Caldeirão do Periquito, Capoeira de Barro, Jiquiti, Alfredo, Pai João, Tabuleiro do Porco, Barra do Juá e Caraíba. A Barra do Juá e Caraíba são os povoados mais próximos ao Canal Leste da Transposição e a Serra Negra. É lá também que resiste acampado um grupo dissidente, que luta pelo reconhecimento como grupo independente, apesar de sua liderança já não estar mais atuando junto ao grupo no momento do trabalho de campo.

Eu peguei uma van que faz o trajeto Floresta-Ibimirim, que vai às seis da manhã e retorna às dez do mesmo dia. Desci no mesmo ponto onde havia estado com Dipeta e Cícera, e comecei uma caminhada que me pareceu longa, sob sol e com o peso das mochilas. Eu, imprudente, havia esquecido de levar uma garrafinha de água. Depois de uns vinte minutos de caminhada na terra fofa, apareceu uma “pick-up” Ford, repleta de crianças, que me ofereceu carona, pois estava levando os estudantes para a escola da aldeia.

Quando cheguei na Escola Travessão de Ouro, encontrei-me com cacique Valdemir e seu filho Melk. Eles já estavam lá pois o cacique havia sido chamado para averiguar uma emergência nos encanamentos da escola. Enquanto ele resolvia os problemas, passei algumas horas conversando com as professoras, principalmente com Maria Joana da Silva, professora polivalente que não estava lecionando naquele período. Em outra oportunidade, também conheci outra escola, na aldeia Capoeira dos Barros, onde trabalha Ana Paula da Silva Lisboa, a esposa do cacique Valdemir. Ao todo, existem

6 escolas distribuídas pelas aldeias Pipipã, estadualizadas, com base em um currículo de educação diferenciada, motivo de grande satisfação entre as lideranças, obtidas por anos de reivindicação política coletiva.

A aldeia Travessão de Ouro é central, onde residem as famílias do cacique Valdemir Amaro e do pajé Expedito Roseno. Existe ainda uma Igreja, onde padre Alberto celebra missas e batismos esporadicamente.



Imagem 5.c – Mapa das aldeias Travessão de Ouro e Capoeira do Barro feito pelos alunos da escola indígena da aldeia Capoeira do Barro.

As residências são de alvenaria, pau-a-pique, madeira e barro, sendo que a maior parte delas conta com cisternas, obtidas através de programas governamentais, mas o abastecimento de água ainda é precário, feito principalmente pelo transporte de latas e tambores de água, atividade que compõe o cotidiano de muitas famílias Pipipã.



Imagem 5 d – Parte da rotina matinal na aldeia Travessão de Ouro, dois meninos buscando água com baldes.

O nome da aldeia Travessão demarca um projeto anterior à ocupação Pipipã. Na década de 1950, o Governo Federal implantou uma obra na região que ficou conhecida por Travessão e mudava o padrão de uso do solo. O travessão colocava um limite entre a atividade de pecuária e a Serra Negra, permitindo o cultivo de agricultura de sequeiro em terras agora cercadas, sendo a maior parte das lavouras pertencentes a posseiros, onde cultivava-se milho, mamona, feijão, algodão e macaxeira. A área do Travessão foi objeto de disputa na década de 1960, entre posseiros e fazendeiros, que só teve fim depois da intervenção da FUNAI, uma vez que a área do conflito faz parte da T.I. Kambiwá, demarcada em 1992.

As principais atividades produtivas que pude acompanhar, visto que era o quarto ano de uma grande estiagem, foi a criação de gado caprino e a agricultura, principalmente de feijão-de-corda, milho, jerimum, mandioca, café e melancia, esta última nas épocas

mais chuvosas. Também se evidencia a relação com a caça, coleta de mel e coleta vegetal, esta última associada ao artesanato e à medicina tradicional.

O gado caprino, no entanto, saltava aos olhos pela quantidade e beleza. Dona Carolina da Silva Neta, parteira Pipipã, estava cuidando de mais de 100 cabras. No entanto, ela estava muito triste, pois estava custoso cuidar dos animais na seca; ela sentia-se cansada desde que o marido falecera, em 2013. Dona Carolina me contou sobre como se tornou parteira Pipipã, depois de estudar para professora e enfermeira. Quando lhe perguntei sobre quantas partos já havia feito, ela me respondeu: “Botei muita criança no mundo, quer dizer, ajudei a botar. Depois de 800 crianças, parei de contar”. Carolina não trabalhava só em Pipipã, trabalhava também em Floresta como parteira. Enquanto conversávamos na frente de sua casa, diversas pessoas passavam a cumprimentando por “madrinha”. Apesar de “cansada”, acordava cedo para tratar de seus animais todos os dias e me dizia nunca faltar a nenhum Toré.

No início dos anos 2000, Fialho (2003) acompanhou a implementação de projetos de assistência rural, direcionados à caprinocultura, assim como, projetos de habitação entre os Pipipã e, também, entre os Kambiwá e os Xukuru. Quanto ao caso Pipipã, soma-se o fato de que seu processo de etnogênese havia sido recente em relação à pesquisa de Vânia Fialho, ocorrida em 1999. Neste cenário, a autora já identificava, que apesar dos projetos serem intermediados e articulados pela Funai, raramente eram aprovados ou executados sem a assinatura de alguma associação indígena. *Projeto e associação* eram, muitas vezes, usados como sinônimo pelos indígenas Pipipã. Entre estes, a autora identificou duas associações: a Associação Comunitária Pau Ferro Grande dos Índios, a primeira a ser formada, e o Clube das Mães Indígenas da Aldeia Pipipã.

Os dois projetos estavam em execução durante 2002, durante o último período de trabalho de campo de Fialho (2003). O primeiro deles, voltado ao incentivo e

implementação da caprinocultura, formulado pela Associação Comunitária em parceria com a COOPAG (Cooperativa de Profissionais para Apoio à Autogestão das Associações), cooperativa credenciada pelo PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar). O projeto era, na verdade, um conjunto de 22 projetos individuais que foram contemplados com recursos que variavam de 10 a 14 mil reais cada, e tinha como objetivo financiar a compra de 50 caprinos para cada família beneficiada. O segundo projeto, articulado a partir do Clube das Mães, e contando com a experiência da primeira conquista, visava a construção e melhoria de casas na aldeia. Era direcionado ao Prorural, especificamente ao programa Renascer, que também fora observado entre os Xukuru e ainda se encontravam em execução. Os projetos passavam necessariamente pela aldeia Travessão do Ouro, aldeia do Pajé seu Expedito Roseno e do então Cacique Alírio, que precedeu o atual Cacique Valdemir.

Quando estava em pesquisa, as associações Pipipã não estavam participando de nenhum projeto. O último, disse-me Carolina, fora para a construção de um museu, mas apesar da construção ter sido iniciada, não fora finalizada. No mais, dentre os projetos que a APOINME concorria no período de trabalho de campo, nenhum previa naquele momento a participação dos Pipipã, principalmente por tratarem de editais específicos para os indígenas do “Território de Identidade Itaparica”. Apesar de estarem dentro do perímetro, a condição dos Pipipã, ainda, em identificação pela FUNAI, naquele momento, não os colocava como passíveis de benefício.

5.3.2 - FAMÍLIAS, POLÍTICA E CISÕES

Em meio a este panorama de conflitos da comunidade Pipipã com diferentes instituições ligadas ao Estado e dificuldades para obtenção da posse da Terra Indígena reivindicada, algumas tensões reverberaram em sua própria organização social. Desde 2012 existe uma demanda pelo reconhecimento da Comunidade Pipipã Pedra Tinideira

como povo autônomo, conflito que passa por um processo de judicialização desde 2013.¹⁵⁴

Valdemir Amaro é o cacique Pipipã desde 2006. Foi indicado para assumir o cargo após o ritual do Aricuri, pois o antigo cacique passava por uma espécie de crise de confiança na comunidade. Mesmo quando foi preso, por porte ilegal de arma¹⁵⁵, o cacique recebeu o apoio da comunidade Pipipã, mas a partir do momento em que começou a “não respeitar” as tradições, a religiosidade, os rituais e reuniões, acabou por ser destituído. Mesmo assim, relatou-me o cacique Valdemir, ele continuou a morar na aldeia Travessão como ex-cacique e tinha muito respeito de algumas pessoas. Essas famílias se juntaram a Alírio e formaram um grupo autônomo, que depois de conflitos dentro da aldeia Travessão de Ouro, saíram e foram em direção à Aldeia Carafbas.

Aqui se faz interessante retomar a discussão acerca da *judicialização da política* (ARRUTI, J.M.; FIGUEIREDO, A.V., 2005), segundo a qual, as instâncias jurídicas passam a ser acessadas por indivíduos e grupos de minorias que reivindicam a produção de políticas públicas na resolução de conflitos.

O recente faccionalismo ocorre em um plano onde dois grupos¹⁵⁶ distintos emergem. Cada grupo se liga a um cacique: os Pipipã ao cacique Valdemir Amaro Lisboa

154 Procedimento Administrativo nº1.26.003.000069/2013-74. Aqui se torna interessante retomar a discussão acerca da judicialização da política (ARRUTI, J.M.; FIGUEIREDO, A.V., 2005), em que as instâncias jurídicas passam a ser acessadas por indivíduos e grupos de minorias que reivindicam a produção de políticas públicas na resolução de conflitos.

155 Me foi citado por mais de um indígena que portar arma de fogo dentro da T.I. é considerado crime que tem como pena a prisão.

156 Em minha pesquisa de mestrado (CAMARGO, 2012), discuto em profundidade a noção de “grupo” assim como é operacionalizada no sertão de Pernambuco acerca de um aparato ligado à política eleitoral. Neste caso, a noção de “grupo” representa indivíduos, famílias e partidos políticos, que reúnem forças para alcançar objetivos diversos – particulares e coletivos –, mas que apresentam o anseio comum de ascender membros a algum cargo político. Mesmo que a reposição possa não ser automática entre política eleitoral e política indígena, acredito que existam algumas ressonâncias na utilização do termo como indicativo de uma facção de base familiar que também representa determinados anseios representativos.

e os Pipipã da Pedra Tinideira ao cacique Alirio Avelino da Silva. Este faccionalismo me foi narrado como produto de discussões internas desde o fim de 2012, principalmente porque o grupo de Alirio sentiu-se excluído dos programas sociais, como cesta básica, merenda escolar, escola indígena, transporte escolar e também porque professoras indígenas do seu grupo haviam sido demitidas. Apesar de envolver outros tipos de políticas públicas voltadas aos Pipipã, a educação escolar indígena parece ser uma questão central no faccionalismo recente.

De 2012 a 2014, foram abertos dois processos junto ao Ministério Público Federal com reivindicações acerca de uma educação escolar indígena específica aos Pipipã da Pedra Tinideira. Justifica-se esta demanda pelo fato de 43 alunos do grupo de Alirio não aceitarem mais frequentar a escola junto ao grupo do cacique Valdemir. A facção conseguiu uma resolução provisória, após montarem um acampamento junto à Gerência Regional de Educação – sertão do submédio São Francisco – e exercerem pressão na FUNAI, Conselho Tutelar e Secretaria de Educação de Pernambuco. A solução tomada pela GRE foi dividir a escola Pipipã em duas salas para turmas multiseriadas, de forma que cada grupo dispusesse de uma sala específica, compartilhando a diretoria, cozinha e banheiro. No entanto, ainda existem outros fatores que mantêm o conflito entre as facções, principalmente o fato de o cacique Valdemir ter o reconhecimento formal como a única liderança Pipipã, passando por ele todo tipo de acordo ou política pública direcionada à comunidade indígena.

Por conta do período eleitoral de 2013, foi amplamente divulgada em blogs sobre política a notícia do encontro entre os Pipipã da Pedra Tinideira e o candidato a governador de Pernambuco Armando Monteiro, onde se afirma a reivindicação do grupo de Alirio, como divulgado no dia 07/06/2014: “Desde 2008 não temos escolas, não temos casa para morar, moramos debaixo de um barraco de lona, não temos saúde, energia

elétrica. São 63 famílias nessa situação”, cobrou o cacique Alirio da Silva, da tribo Pipipã Pedra Tinidera, de Serra Negra.” (MELO, 2014).

O cacique Valdemir me relatou que o faccionalismo não ocorre por questões identitárias ou territoriais, mas por desentendimento entre grupos familiares, assunto que parece chatear muito a liderança:

Eles querem, assim, ser um povo independente, mas um povo independente sem cultura própria, sem um elemento que diferenciasse eles dos outros. O que a gente vê, você vê o seguinte: tem dois povos, que são diferenciados por território, que é Pankararu e Entre Serras, em território Pankararu. O que diferencia eles? É somente a questão territorial. Porque se eles não fazem isso eles não conseguiriam ampliar o território. Aí tem Pankararu e Pankararu Entre Serra: eles têm Menino do Rancho, tem em um e tem no outro; eles têm Mestre Guia, tem em um e tem no outro; e tem Capitão da Meia-Noite, que um tem e outro tem. E eles... E não há conflito entre eles. Eles transitam de um território pra outro sem grandes problemas. Que não é o caso daqui. Por causa daqueles que queriam ser um povo independente, com o mesmo nome nosso. Com o mesmo nome! Praticando o mesmo ritual; nós temos 10 dias de ritual, eles têm 10 dias de ritual; Nosso ritual é realizado na Serra Negra o deles é na Serra Negra. Então é: “Nós queremos ser outro, do mesmo jeito”. Então, ao contrário dos Pankararu, “nós somos outro território, mas somos o mesmo povo”, né? Então, isso é que eles encontram respaldo no Ministério Público.

(Cacique Valdemir, Travessão de Ouro, 20/05/2015)

O relacionamento e a confiança na isenção do Ministério Público ficaram fragilizados com o episódio da cisão do grupo, pois a leitura dos Pipipã é que a instituição deu condições para que o conflito crescesse, ao invés de intermediar uma resolução.

Alguns interlocutores de pesquisa leem o recente faccionalismo estimulado pela construção do Canal da Transposição do São Francisco. Com base nisso, ressaltam a falta de programas específicos para os Pipipã, a ausência de políticas públicas para a resolução

de problemas estruturais da população indígena, mesmo por parte da FUNAI, por conta da situação de povo em identificação pelo órgão. A atual situação, no entanto, da construção do Canal Leste na Terra Indígena reivindicada pela etnia, coloca-a numa situação muito singular e propicia maior visibilidade às reivindicações locais.

O grupo Pipipã da Pedra Tinindeira, no momento da pesquisa, estava morando em acampamentos, em uma fazenda que se localiza no caminho que seria tomado pelo Canal Leste. Apesar de ocuparem ainda este local, o ex-cacique Alírio havia voltado, em 2015, a viver em Travessão de Ouro com sua família.

Para mim, a dificuldades de acesso aos Pipipã no momento da pesquisa não se justificava apenas pelas questões geográficas, mas principalmente pela desconfiança em relação às pessoas de fora em momentos de conflitos. O papel do antropólogo nestes momentos de conflito é muito importante, pois avaliza ou nega as reivindicações por reconhecimento identitário, bem como, do Ministério Público Federal, promotores públicos e até mesmo organizações indígenas, atores que tendem a fazer parte da mediação nestes casos de conflito. No entanto, minha posição é relatar um processo de conflito, sem tomar posição ou partido na identificação de um novo grupo.



Imagem 5 e – Canal leste da Transposição do São Francisco aos pés da Rebio Serra Negra.

5.4 - ATÉ A COBRA FUGIU

“Até a cobra fugiu”, disse-me o Pajé Pipipã Expedito Roseno acerca da construção do canal do Eixo Leste da Transposição do São Francisco. Acompanhado de dois de seus filhos, aproveitando a sombra ao pé de uma árvore à espera de uma reunião no posto de saúde indígena da Aldeia Travessão de Ouro, em Floresta, seu Expedito mostrava-se desolado com as transformações do meio ambiente, ou no “mato”, já sentida pela construção do primeiro trecho do canal Leste que corta o território reivindicado pela etnia. Isso porque a obra da transposição não só corta o território Pipipã, mas coloca-se no pé de Serra Negra, que, como já assinalado, é uma área grande importância para a comunidade.

Seria muito importante para a vida cotidiana das aldeias Pipipã se a água do São Francisco fosse disponibilizada para consumo humano, uma vez que, existe somente um sistema de abastecimento para todas as aldeias, proveniente de um poço artesiano na aldeia Faveleira, insuficiente para fornecer para todo território. Desta forma, a água amplamente consumida é salobra¹⁵⁷. Na escola, no posto de saúde e na maior parte das residências é esta água que é utilizada no dia-a-dia, “menos aos hipertensos, por causa do sal que faz aumentar a pressão”, advertia-me o Pajé Expedito.

O cacique Valdemir me disse que ele faz parte de uma minoria que é contra a obra da transposição, pois sabe que essa água dificilmente vai servir para o consumo nas aldeias Pipipã. No entanto, compreende que as pessoas estejam esperançosas, seja pela pequena oferta de alguns postos de trabalho, seja pela proximidade das obras, que gera a impressão de que haverá acesso à água do Canal para a comunidade Pipipã. Para o Cacique, pior que não ofertar, é acabar com as únicas fontes de água doce que ficavam dentro da Serra Negra. Segundo ele, durante os dias do Aricuri, nem era preciso levar água, pois fazia-se uma limpeza nas fontes e a água era suficiente. Mas desde o começo das obras, as fontes secaram. O Cacique Valdemir, que também é professor de ciências exatas na escola indígena, associa essa mudança às constantes dinamitações realizada junto a obra, uma vez que, o solo da caatinga é rochoso.

157 Segundo o Atlas Nordeste de Abastecimento Urbano de Águas disponibilizado pela Agência Nacional de Águas (ANA), a falta de dados acerca da água subterrânea na região é grande. No entanto, é sabido que em grande parte do Semiárido, os sistemas aquíferos apresentam teores de dureza, salinidade e ferro impróprios ao consumo humano. Entretanto, onde a água salobra é a única alternativa, ela é usada no abastecimento humano e em pequenas culturas agrícolas. Segundo a Resolução CONAMA 357/2005: águas doces apresentam salinidade igual ou inferior a 0,5 ‰, as águas salobras salinidade superior a 0,5 ‰ e inferior a 30 ‰ e águas salinas, a salinidade igual ou superior a 30 ‰.



Imagem 5 f - Caminhão Pipa - Aldeia Travessão de Ouro

A questão fundiária que envolve a regularização do território Pipipã é muito complexa, como tentei apresentar ao longo dessa discussão, somando-se a esta a morosidade na demarcação, bem como, as situações de conflito entre as administrações de Serra Negra, marcadas por práticas cotidianas de devastação. Segundo o plano de manejo realizado pelo (ICMBio, 2011), a face de Serra Negra voltada para o município de Floresta é a que mais sofre com prejuízos da ação humana, visto que, para além da presença indígena, existem fazendas de gado, pequenos proprietários e o assentamento Serra Negra. Quanto aos principais prejuízos desta ação humana sobre os recursos naturais de Serra Negra e de seu entorno, indígenas e especialistas do ICMBio concordam em afirmar que as duas práticas mais danosas são a extração de madeira e as queimadas. Sobre a extração de madeira, Léo Neto (2015, p. 11-12) afirma que os proprietários particulares que fazem a retirada de madeira na região têm licença do IBAMA, sob registro de uma prática extrativista inserida em um plano de manejo. A legalidade da prática incomoda muito aos indígenas da região, que afirmam que o desmatamento é

produto de décadas de tentativa de os fazendeiros “limparem o terreno” para pecuária. Nas matas fechadas, como no caso da REBIO de Serra Negra, as madeiras que são extraídas apresentam grande valor comercial. Já a madeira retirada da mata nativa da caatinga destina-se, em grande maioria, à carvoaria.

Uma das principais ameaças à biodiversidade decorrente do desmatamento de Serra Negra e de seu entorno é o prejuízo à fauna silvestre. A retirada da cobertura nativa mingua, principalmente, os locais de abrigo e alimento dos animais silvestres. A construção do Canal Leste da Transposição só veio complicar ainda mais a situação de risco destes animais, como me disse Expedito Roseno:

(...) essa construção mexeu com muita coisa, mexeu com caça, com abelha, passarinho. Já não bastasse a seca, a caça não acha o que comer e não tem como atravessar o canal da obra. Como faz pra reproduzir? Como o animal vai cortar aquela parte, com maquinário passando?! Até o passarinho, o papagaio, fica com medo da barulheira e não travessa pro outro lado. Até cobra tá morrendo de fome, ou fugindo. O lambu não está se reproduzindo. No trecho não tem mais nada, isso porque essa construção interrompe a passagem. Veado, peba, tá se acabando tudo. Só trouxe coisa ruim.

(Diário de Campo, Aldeia Travessão de Ouro, Maio de 2015)

A redução da fauna nativa para a caça, segundo o Pajé Expedito, é bem impactante ao modo de vida Pipipã: “o índio só se alimentava da caça. Quando proibiram de caçar, andar armado, o índio começou a ficar doente. Essa carne que a gente compra é cheia de doença e veneno, por isso o índio está doente!” (Ibidem, maio 2015). A caça é ilegal na região e também, explicou-me o Pajé, o indígena não pode andar portando “nenhuma arma de fogo dentro da aldeia, nem mesmo dentro da casa”. Entre as espécies listadas pelos Pipipã como carne de caça estão o Lambu (*Crypturellus sp*) e o Jacu (*Penelope jacucaca*), apontada pelo Plano de Manejo de Serra Negra (2011) como espécies

consideradas criticamente ameaçadas de extinção, uma das justificativas usadas para proibir qualquer tipo de caça dentro da reserva, mesmo que durante os rituais.

Mas os Pipipã também se preocupam com a extinção das espécies nativas. Inácio Francisco do Nascimento, liderança Pipipã que se auto denomina “organizador do Povo Pipipã”, disse-me que se preocupa muito com “o futuro das espécies” (Aldeia Capoeira dos Barros, Maio 2015). Para ele, o que mais o deixa assustado é pensar “como que nossas crianças vão conhecer? Periquito, Arara, Tatu-bola, Tamanduá... Como vai ser agora? O animal como vai ter essa noção de atravessar o canal?” (*Ibidem*).

Outro tipo de prática muito associada aos índios Pipipã e ao ambiente nativo da caatinga é a extração do mel. Como me ensinaram alguns Pipipã, entre eles seu Inácio Francisco, a maior parte do mel hoje extraído na caatinga não é nativo, pois as abelhas italianas (europeias ou africanas) são invasoras e acabaram com grande parte das abelhas nativas, como Arapuá, Tubiba, Cupira, Sanharó e Exu Preto, sendo que, as duas últimas não produzem mel, mas, em contrapartida, dão origem a produtos de grande serventia aplicação na medicina tradicional sertaneja. Quando perguntei ao Pajé sobre o uso do mel na medicina Pipipã, ele me disse ser detentor do *segredo* e que não poderia me falar. Segundo Inácio Francisco, em uma conversa sobre o que ele chama “a questão racial no Nordeste”: “o indígena tem três tradições: a caça, a pesca e o mel. A pesca nós não temos, então temos que preservar e ensinar a força das duas outras a nossos jovens e crianças”. (Diário de Campo, Aldeia Faveleira, Maio de 2015). A esta altura cabe ressaltar uma incoerência presente em dados oficiais do Relatório de Identificação da FUNAI (2017), no qual, a pesca é citada como prática produtiva dos Pipipã, embora, na época da pesquisa, os riachos temporários onde os Pipipã pescavam, estavam secos há quase cinco anos.

Em meio a este complexo cenário, a maior preocupação dos Pipipã é que a demarcação de suas terras está demorando muito a acontecer. A T.I. Pipipã estava em identificação desde 2005 e teve o relatório oficializado só em no fim de abril de 2017. Como me relatou diversas vezes o cacique Valdemir, as negociações acerca da transposição do São Francisco foram feitas a partir da garantia de que a construção do canal ocorreria concomitante ao desenrolar do processo de demarcação do território Pipipã, o que não aconteceu.

Para o cacique Pipipã, devido uma série de razões, principalmente o grande crescimento da especulação imobiliária na região que seria desapropriada e um determinado descaso¹⁵⁸ no andamento da obra, não se avançou com a demarcação. Mais do que isso, grandes proprietários começaram a comprar ainda mais propriedades na região, com vistas aos benefícios que a obra pode significar aos terrenos aos arredores.

(...) Floresta hoje, em quantidade, o maior rebanho caprino de Pernambuco hoje é Floresta. Então toda a área tem potencialidade para a produção de caprinos. Tem uma psicóloga aí de Floresta, que antes da transposição ela dizia que queria que os índios ocupassem a fazenda dela porque aí ia receber uma compensação, né?! E aí agora com o canal ela disse que não sabe pra que índio com tanta terra. Porque ela tem projetos que foram implantados na fazenda dela. Ou seja, a coisa muda. Mas aí a gente não parte pra briga. A gente conversa, a gente esclarece.

(Cacique Valdemir, 25 de Maio de 2015).

158 Scott (2009) mostra como uma infinidade de agentes é mobilizada para discutir e implementar diversas etapas dos megaprojetos de desenvolvimento, regendo suas ações a partir de um descaso planejado, onde medidas compensatórias ou de mitigação de impactos são traduzidas à população como formas de benefícios. Entretanto, tais medidas sempre entram em uma dinâmica onde uma série de atrasos, problemas administrativos, orçamentários e estruturais levam as populações a não saberem de quem cobrar tais projetos compensatórios, constituindo sempre um caso de abandono e descaso às vítimas de grandes projetos.

Desde os primeiros acordos sobre a construção do Canal Leste, existiram mudanças no grupo Pipipã e no território que circunda a Serra Negra. Logo depois dos acordos sobre projetos compensatórios, a comunidade discordou veementemente os projetos acordados entre CODEVASF e antigas lideranças. Segundo a leitura do Cacique Valdemir, as mitigações oferecidas tratam-se de políticas públicas que poderiam ser feitas por outros caminhos, como editais do Ministério da Agricultura, e não projetos que provoquem mudanças significativas aos Pipipã. No andamento de tais projetos, já foram recebidas as algumas casas e há a promessa – que muitos desconfiam que não se realizará – da oferta de lotes irrigados para a agricultura¹⁵⁹. A oferta de postos de trabalho, assumem, foi o único benefício direto da construção do Canal, mesmo que poucos, como pude averiguar no momento da pesquisa, haviam 6 homens trabalhando nas obras. Contudo, um objeto de grande preocupação das lideranças é em relação à terra irrigada e seus usos:

Carla: Qual era o maior receio dos Pipipã naquela época da chegada do canal e qual é hoje o maior receio das mudanças dessa obra, aqui?

- É a interferência na cultura e na identidade. É a interferência na identidade. Em todos os sentidos. Seja no que vai desaparecer de caça, seja no que vai desaparecer de plantas, de ervas. Seja na agressão aos lugares sagrados e até mesmo na questão produtiva. Porque uma vez tendo área irrigada, todo mundo vai partir por agroquímico. Então você fere o princípio, o princípio... Porque os índios têm um princípio de trabalhar sem veneno. Porque ele conhece algumas artimanhas da própria natureza, que a própria natureza combate as pragas. E eles vão partir pro agroquímico: venenos e adubos. Então todos esses impactos vão acontecer. Sem contar que vai ser questão de especulação.

159 Como discuto no capítulo 3, Parry Scott (2009) sugere a existência de um modelo de reassentamento para as populações desterritorializadas pela construção da barragem de Itaparica na década de 80, que previa a realocação de famílias em pequenas propriedades com perímetros irrigados, visando o incentivo da agricultura familiar, modelo que teve experiências extremamente desiguais, sendo que algumas famílias não receberam o lote irrigado até hoje.

Carla: É...

- Porque quem é lá de fora, sabe que tem uma terra que é altamente fértil, sabe que é uma área indígena, que sempre é mais barata. Então ele chaga lá e diz “ó, eu tenho dinheiro, tu tem a terra, eu vou te financiar pra tu trabalhar”. E aí como eu não tenho recurso, eu vou lá, desmato uma parte, e faço uma roça. Né? Na visão que eles têm, se houver uma criação de pequenas áreas irrigadas, essa vai ter que ter um rigoroso controle. Rigorosíssimo! Pra saber o que se cultivar, como se cultivar e pra que se cultivar.

(Cacique Valdemir, 20 de Maio de 2015).

Depois de se tornar o cacique Pipipã, Valdemir se tornou atuante no momento de discussão sobre a obra, principalmente junto ao movimento indígena.

- Eu e Paulo, a gente sempre esteve presente, sempre expressando o nosso pensamento contrário à transposição, indo também de encontro a alguns aqui que são favoráveis. O pessoal viveu muito na tutela da Funai... Tem uma obra do Ariano Suassuna, e ela diz “onde se come o pão, não se briga pela carne”. E o pessoal aqui viveu muito dessa coisa da Funai de apadrinhamento, disso e daquilo outro, então eles dizem assim “não, eu não posso bater em quem está me dando as coisas”. Eu não sou assim. Eu tenho uma visão mais crítica da coisa. Tá me dando não, é obrigação do governo fazer. Não é porque eles vão fazer, que eles tão me dando. É obrigação do governo! Mas o pessoal não consegue separar essas coisas. É por isso que muitos são favoráveis à transposição.

Carla: Mas essa promessa da água, de acesso à água e irrigação, você acha que os ilude?

- Também, por achar que vão ter acesso à água, que vão poder chegar na beira do canal e botar uma bomba e jogar água pra irrigar uma terrinha, fazer uma roça... É isso o pensamento deles.

(*Ibidem*)

No PBA (Projeto Básico Ambiental), realizado pelo acordo entre Ministério da Integração, FUNAI e as comunidades, faziam parte do programa de compromissos com os Pipipã a gestão e apoio, junto à FUNAI, para acelerar o processo de demarcação da

T.I. Pipipã. Levantou-se também a grande necessidade do suprimento de água para a sustentabilidade da comunidade, através da construção de dois sistemas de abastecimento, abertura de poços profundos, construção de fossas sépticas e implantação de 7 cisternas. Também se negociou a implantação de energia elétrica em 15 km da aldeia, a construção de um posto de saúde na Aldeia Carafba, assim como, a aquisição de uma ambulância. De todos os compromissos firmados em 2005, somente foi realizada a construção de casas, metade das acordadas entre ambas as partes. Segundo o PBA estava prevista a construção de 65 casas, mas acordos posteriores chegaram ao número 144, segundo o Cacique Valdemir. Posteriormente também foram acordadas as construções de um Centro de Comunicação e um “Quiosque Cidadão”, visando a produção e exposição de artesanatos.

5.5 - EDUCAÇÃO, RITUAIS E POLÍTICA

*“Quando eu fui pra Serra Negra,
Eu passei lá no Pau Ferro
Eu fui direto ao Pau Alho
Lá na mata do Ventador.
Olha o Toré dizendo!”¹⁶⁰*

A estreita relação da comunidade Pipipã com Serra Negra se traduz por meio de um cotidiano narrado através de analogias de pertencimento, grande ligação, profundo apreço e vasto conhecimento da biodiversidade, dos Encantos e segredos presentes em seu território. Esse modo de se pensar se traduz em diversos contextos, seja no cotidiano, na escola Pipipã ou até mesmo através de uma conversa com uma liderança política.

160 Toante Pipipã reproduzido por Arcanjo (2007).

Narrada como morada dos antepassados e Encantados de luz, a importância de Serra Negra aos Pipipã é ao mesmo tempo cosmológica e ecológica. Isso porque existe a utilização de espécies de fauna e flora em sua medicina tradicional e também a prática da caça, que, como já citado, é uma prática característica do grupo, mesmo que por enquanto suspensa por conta da legislação ambiental. No entanto, Serra Negra não é o único território com o qual os Pipipã mantêm relação, a Serra do Periquito também é narrada como de grande importância ao grupo, apesar de apresentar uma ecologia que não se diferencia muito da mata nativa da caatinga, conforme me disseram: “lá tem madeira que tem em Serra Negra, como é o caso da Massaranduba. Mas a maior parte é diferente”. A Serra do Periquito localiza-se próxima a aldeia Travessão de Ouro, dentro da TI Kambiwá, morada de muitos Encantos e também de caça, segundo relatos, muito mais escassas nos últimos anos por conta da seca. Segundo seu Inácio Francisco, esse é o caso do Tamanduá e do Tatu Bola “que não aparecem há mais de 20 anos”.

Diferente da maioria das espécies de árvores nativas da caatinga (Faveleira e Imburana de Cheiro, por exemplo), Serra Negra guarda espécies de árvores de grande porte, sendo duas delas de grande importância para os Pipipã: o Pau-d’alho (*Gallesia integrifolia*) e o Pau-Ferro (*Caesalpinia férrea*).

O Pau-d’alho é retratado em diversos trabalhos nas escolas visitadas, e entusiasticamente relatado como uma árvore capaz de abrigar até 17 adolescentes em seu interior, pois trata-se de uma árvore oca. Além do deslumbre pelo tamanho, esta árvore também tem grande importância na medicina tradicional Pipipã, como de relatou Inácio Francisco:

O Pau-d’alho, também é chamado de Pau do Oco, está bem viva! Vai saber quantos séculos tem e tá vivinha. A casca é um bom remédio para febre, dor de garganta, gripe. É como se fosse alho, o cheiro é o mesmo que do alho. Digo cheiro porque não é fedor

não. Se é da natureza é cheiro e não fedor. Mas lá tem muitas árvores pra fazer remédio. A única espécie que não faz remédio é a Algaroba. Ela é uma invasora. Mas cada planta tem seu segredo, seu remédio.

(Diário de Campo, Aldeia Faveleira, Maio de 2015)



Imagem 5.g - Trabalho escolar retratando as árvores de Serra Negra.

A categoria de *segredo* é mobilizada em diversos contextos por onde estive com meus interlocutores indígenas no sertão de Itaparica, para identificar um conjunto de saberes que são essenciais à continuidade vida dos indígenas, um conjunto de elementos ao que chamam “ciência” ou “tradição” de cada povo. Tais elementos somente dizem respeito àqueles que dominam este conjunto de conhecimentos e que produzem trabalhos de origem espiritual. Não dizem respeito a outros. Não somente pelo seu caráter não

público, mas por conter potências que os não especialistas não seriam capazes de administrar.

Segundo Reesink (2000) o segredo é um elemento sempre ligado ao sagrado entre os Kiriri-Xocó, envolto em uma relação de grande mistério por ser um elemento essencial aos índios, mas também por ser uma chave importante na relação aproximada entre indígenas e “brancos”. A categoria do segredo, segundo o autor (*ibidem*) e também Arruti (1999), seria igualmente um elemento essencial na relação de reconhecimento étnico, como um rol de elementos comprobatórios dos traços indígenas desses grupos e asseguraria acesso ao elemento compreendido como essencial à existência e continuidade do grupo, que é a Terra Indígena.

Entre os Kariri-Xocó, como permanece nos mostrando Reesink (2000), a categoria do segredo teria uma relação próxima com as potencialidades das relações entre os indígenas e a jurema. O segredo não seria somente acerca das potencialidades, dosagem e uso da jurema, mas às informações que são obtidas a partir da utilização da planta sagrada, que teria também segredos a revelar aos indígenas, revelados ao longo do tempo, a partir de uma relação que se constrói no tempo entre os indígenas e a jurema. Segundo Clarice Novaes Mota (2006), o segredo da jurema está ligado a como os indígenas compreendem a realidade do mundo material, compreendendo a existência de potências outras existentes no mundo, ou seja, a experiência propiciada pelo uso da jurema somente seria a capacidade de vislumbrar o mundo como ele realmente é na esfera cotidiana, permeado e povoado por agentes invisíveis aos olhos dos que não são portadores de sua ciência.

A partir da interpretação das letras dos toantes do Toré, Arcanjo (2007, p. 71-72), defende que Serra Negra é o “epicentro” da cosmologia Pipipã. O autor afirma que a busca pelo “Ser Pipipã” está permeado por uma “etnobotânica Pipipã”, sendo as plantas

do território marcos identitários, como o Pau-d’alho e o Pau-Ferro, mas também a Mata do Ventador e o Pé de Coité.

A outra árvore que me foi citada como principal de Serra Negra é o Pau-ferro, de incidência ainda entre a mata baixa da caatinga, é a marca do principal terreiro¹⁶¹ de Toré “Grande dos Índios”, ao sopé de Serra Negra. Neste terreiro se encontra o Cemitério dos Antigos, e é o espaço onde se performa o Toré durante o Aricuri, ritual anual dos Pipipã que é realizado em Serra Negra.

O Aricuri é realizado ao longo de dez dias do mês de outubro, onde se realiza o Toré todas as noites. O ritual se passa em dois ambientes distintos: o terreiro Pau-ferro, onde se perfoma o Toré, permite-se a entrada de convidados não-indígenas e é onde permanecem mulheres e crianças durante o ritual; e a mata, restrita aos homens, onde um grupo de escolhidos pelo Pajé o acompanham para buscar o segredo no ponto mais alto da Serra. Segundo me disse seu Inácio, é melhor que só Pipipã acompanhe a ida até a mata, pois:

O branquinho dos olhos azuis vai saber do sangue? Ele pode levar uns sopapos e ter que saber lidar. E daí, como ele vai ter os ensinamentos? (...) Então, lá em cima com o Pajé são só os escolhidos. A partir dos 12 anos, pode fazer o acompanhamento, mas com o conhecimento do Pajé. É ele quem pode dizer ‘não é hoje não, não vá’ ou ‘não faça o ritual porque está muito pesado’. Mesmo os filhos dele, só ele é que diz quem vai. A força maior é o segredo do Aricuri. Não tem mais história daí pra frente, a história fica pra Natureza.

(Inácio Francisco Nascimento, Maio de 2015)

161 Terreiro é o espaço onde se realiza o Toré entre os Pipipã. O terreiro Pau Ferro só é utilizado como prática ritual durante o Aricuri, por conta das negociações entre a etnia e o ICMBio. Além dele, existem outros 3 terreiros, sendo dois na aldeia Travessão de Ouro e um na aldeia Caraíbas.

Segundo Arcanjo (2003), a vivência do Aricuri é a expressão maior da religiosidade Pipipã, vista como uma prática herdada dos antepassados, com um simbolismo imbricado no retorno ao ventre materno da etnia, referido como o oco de uma grande árvore localizada no cume da serra. Este é o único intervalo em que os Pipipã tem autorização do acesso à Serra Negra, o lugar que servia de morada aos antepassados e onde sua ancestralidade se eterniza através dos *Encantados (Ibdem)*. Contudo, após os conflitos com o ICMbio, o ritual só pode ser feito com a supervisão e fiscalização oficial.

Inácio Francisco trabalha na escola e, além de fazer um trabalho de liderança, é detentor de muito conhecimento acerca das espécies vegetais e dos segredos guardados em Serra Negra. Na aldeia Faveleira, trabalha como zelador e professor de cultura indígena. Ele teve muita paciência para me ensinar as particularidades da cultura Pipipã. Pareceu-me, de certa forma, um detentor da cultura tradicional e talvez o responsável por transmitir esse conhecimento ao pesquisador, assim como o ensina às crianças Pipipã. O professor demonstra grande preocupação com o futuro, pois já vê muitas diferenças entre as práticas dos “antigos” e a dos jovens da aldeia. Acerca do meio ambiente e das mudanças na biodiversidade, afirma que o que mais lhe preocupa é que as crianças Pipipã talvez não cheguem a conhecer as espécies do seu território. Inácio me levou a algumas salas de aula e pediu para que as crianças conversassem comigo em seu idioma, com algumas palavras reconstituídas. “Os caciques mais velhos diziam ‘tem a língua? Não deixem se acabar’”, dizia-me orgulhoso por seu trabalho com as crianças. Sobre a melhor forma de ensinar as novas gerações, seu Inácio me diz:

A melhor forma é intermediar pela educação. Durante o Aricuri, as escolas fecham os dez dias e leva os alunos pra Serra Negra para trabalhar a questão tradicional com eles lá. No dia 12 de outubro nós batizamos as crianças. É muito bonito! Os pequeninhos são batizados com o símbolo da cruz na testa com a pedra toá

(Inácio Francisco Nascimento, Maio de 2015)

A Pedra do Toá é um minério raro na região, que não descobri o nome científico. Em contato com a pele, ela a tingem com coloração vermelha. Segundo os Pipipã, haviam duas minas de pedra toá em Serra Negra, mas a principal foi descoberta e retiraram tudo que lá havia. Segundo seu Inácio ela é utilizada nos rituais em Serra Negra, mas também em “*movimentos* na cidade ou em Brasília” (*Ibidem*).

Os professores das escolas indígenas Pipipã com quem eu conversei foram unânimes em dizer que a escola ganhava muito com todo o quadro formado por profissionais Pipipã. Diziam-me isso porque acreditavam que esta condição os colocava a possibilidade de trabalhar elementos da cultura Pipipã em todas as disciplinas, e não só nas aulas de cultura indígena, como ocorre em outros povos de Pernambuco. O cacique Valdemir me disse que o maior desafio é colocar temas da cultura Pipipã em matérias como matemática, química e física, mas que mesmo assim isso era possível com um pouco de criatividade dos professores. Outro ponto comemorado pelos professores é a possibilidade de colocar os dez dias de Aricuri no calendário escolar, fato concebido como uma vitória, pois é uma maneira de inserir a cultura tradicional na escola Pipipã.

Como discute Monteiro (2014), a Educação Escolar Indígena é assegurada pelos artigos 210 e 215 da Constituição Federal Brasileira, de 1988, que permite o desenvolvimento de pedagogias específicas na educação indígena, que deveria ser legitimada e respaldada pelo Estado. A educação Indígena diferenciada, assim como o emprego de quadros de profissionais indígenas nas escolas indígenas não é uma característica exclusiva aos Pipipã, mas um *movimento* e uma *luta* coletiva em Pernambuco.

A COPIPE é a Comissão de Professores e Professoras Indígenas de Pernambuco, que segundo o trabalho de Monteiro (2014) pode chegar a 600 profissionais, entre as 12 etnias do estado, constituída por meio de uma atuação no movimento indígena pela educação na última década. O projeto de uma educação intercultural tem tomado espaço nos povos onde fiz pesquisa de campo. Muitos de meus interlocutores faziam um curso de Licenciatura Intercultural na Universidade Federal de Pernambuco, na cidade de Caruaru. O curso foi criado em 2009, e é composto por três modalidades: Linguagem e Artes, Ciências da Terra e da Natureza e Ciências Humanas e Sociais.

Segundo o Cacique Valdemir, hoje o grande desafio é em relação ao currículo do Estado e a falta de materiais didáticos específicos, mas que fazem a adaptação. Apesar de todas as conquistas, disse-me Valdemir, ainda existem pessoas na Coordenação da Educação Indígena que tem muito medo de ir contra as determinações do Estado, mas que ele acredita que nada poderá fazer retroceder o direito dos indígenas à educação diferenciada: “Tem muita gente que tem medo de ir contra. Eu digo: ‘Não! Qualquer coisa que acontecer, os outros povos vão juntos pro embate e a gente não perde’”. Essa posição do Cacique Valdemir revela o caráter coletivo que tem as conquistas da educação indígena entre os povos de Pernambuco.

Além do papel da escola, diz Inácio, existe os ensinamentos que cada um deve seguir em sua conduta particular, o que ele chama de “respeito”. Principalmente com os adolescentes, adverte-me ele, precisa-se de um trabalho que ensine que os rituais sagrados se dão em lugares que exigem “respeito”. O “respeito” seria obedecer algumas interdições, que para os Pipipã precisam ser resguardadas para que não se tenha problemas com a saúde de todo povo. Se não há respeito, explica-me o professor Inácio, sabemos que virão doenças e que elas vão afetar, principalmente, as crianças. As principais interdições são acerca das relações sexuais e da menstruação. A saber. Não se

pode manter relações sexuais nos dias do Aricuri, mesmo aquelas pessoas que são casadas, por “respeito” ao lugar sagrado. Também ressaltam a importância de que as meninas saibam desde adolescentes que a mulher menstruada não pode passar no meio do terreiro, tendo que ficar somente nas laterais ou no acampamento durante o Aricuri. Segundo Inácio, é tarefa da mãe da família ensinar para as filhas que é preciso se tomar cuidado com esta interdição.

Fora do Aricuri, o Toré é praticado a cada 15 dias entre os Pipipã, aos sábados no pôr do sol. Nas casas Pipipã, é comum estarem bem visíveis os acessórios utilizados na performance, pendurados ao alto de uma parede. Barbosa (2003) e Arcanjo (2003) propõem um estudo mais aprofundado da prática do Toré entre os Pipipã, pois esta prática estaria no centro do processo de ressurgimento da etnia.

Como apontado em Barbosa (2003), o Toré está imbricado em um momento de cisão política e social entre os Kambiwá, que motiva o faccionalismo e o ressurgimento da etnia Pipipã¹⁶², iniciado em uma crise na Terra Indígena Kambiwá¹⁶³ em 1998. O evento de ruptura entre Kambiwá e Pipipã ficou marcado pela queima dos acessórios utilizados pelos Kambiwá durante a prática do Toré, as “maracás” e “cataiobas” e a recusa à prática de Toré com as vestes e símbolos conhecidos como “dança dos Praiás” (Arcanjo, 2007, p.68), característico dos Kambiwá que os liga aos Pankararu. É importante lembrar que para Arruti (1999), entre os indígenas do Nordeste, o Toré não aparece como uma forma de padronização cultural, ou dito de outra forma, não se trata de uma prática

162 Interessante notar, como aponta Arcanjo (2003), que entre os índios “ressurgidos” do Nordeste, que teriam sua origem revelada durante os rituais, os Pipipã assumem um etnônimo existente na literatura, assumindo uma identidade que ressurge de um povo considerado extinto.

163 Homologada em 1998, a Terra Indígena Kambiwá compreende um território entre os municípios de Inajá, Ibimirim e Floresta. Já funcionava como Posto Indígena em 1971, que coordenava 5 aldeias centralizadas na baixa da Alexandra (Pereiro, Tear, Serra do Periquito, Faveleira e Serra Negra).

cultural homogênea, mas uma forma política de produzir e reelaborar sua própria memória e cultura:

[...] *transmitir a semente e ensinar o Toré* não implicam o simples ensino de uma coreografia, nem o “resgate” de uma *tradição*, por motivos de preservação cultural. Trata-se da transmissão de um conhecimento de natureza mágica. A *semente* é o primeiro caminho até os *Encantados*, que o tronco velho dá ao grupo emergente. Caminho que a “ponta de rama” perdeu ao longo das sucessivas misturas a que foi submetida. Depois de recebida a *semente*, cabe ao grupo emergente descobrir o seu próprio *caminho* e seu próprio *segredo*, isto é, a forma de acesso e de produção de seus próprios *Encantados*, fulcro da identidade do grupo. Ensinar o Toré, portanto, não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças.

(ARRUTI, 1999, p.33)

O texto aponta o Toré como uma instituição unificadora e comum, que transmitido de um grupo a outro, por meio de visitas de pajé e coadjuvantes, vira a marca oficial das comunidades para serem reconhecidas como indígenas. O que podemos entender do caso Pipipã é que as diferentes formas de performar o Toré também podem implicar em conflito, afastamento e cisão. Um outro elemento muito importante de ser analisado sobre a prática do Toré entre os Pipipã é o uso e estatuto da jurema em seu ritual e em sua cosmologia. A Juremeira (*acácia hosilis, mimosa nigra, etc*) é uma árvore utilizada para a composição de elementos associados ao ritual. De sua madeira são feitas bordunas, quaquis¹⁶⁴ e os “cruzeiros” existentes em cada terreiro. Já de sua raiz, prepara-se de uma bebida ritual, chamada “vinho de jurema” ou “água de jurema” (Arcanjo, 2007: p. 72). Marcos Tromboni Nascimento (1994) acerca de uma pesquisa com os Kiriri no sertão da Bahia, propõe o conceito de “Complexo Ritual da Jurema” para tratar sobre a relação

164 Bordunas são um tipo de lança e quaquis são cachimbos, ambos artesanais feitos de madeira.

entre povos indígenas que partilham de um processo histórico comum e fazem o uso ritual da jurema preta.

Em outra oportunidade, Arruti (2004) coloca o Toré como possuindo 4 empregos ou funções específicas: legitimação etnológica, fundamento mítico-ritual da etnogênese, para o órgão indigenista, expressão obrigatória da indianidade, máquina de guerra na luta pelo reconhecimento. Segundo o autor na ausência de genealogias e descendências documentadas, o Toré serviu como uma legitimação etnológica, ao mesmo tempo que operou um ordenamento mítico-ritual de etnicidade, esse último traço sendo relido por cada tradição ritual em uma maneira específica. A terceira função apontada pelo autor é a expressão obrigatória da indianidade, que é chave nos processos de reconhecimento juntamente ao órgão indigenista, ainda que também opere enquanto máquina de guerra no universo da luta por reconhecimento.

Outros trabalhos, como em Batista (2005) e Grünwald (1999) separam duas dimensões fundamentais do Toré: uma esfera privada, onde se daria uma função ritual de contato com os *Encantados*, e uma pública, a qual teria essa conotação política de luta e dos processos de etnogênese.

Gostaria de propor, a partir do meu trabalho de campo e considerando sua abrangência limítrofe, que a experiência coletiva ou pública do Toré não me foi descrita enquanto menos impregnada de função que entendemos por “ritual”. Segundo meus interlocutores de pesquisa, em especial do contato com Dipeta Tuxá, Cícera Cabral, Seu Bino e Dona Ninha e também Dona Carolina e Inácio Francisco, o Toré quando realizado em espaços fora dos terreiros, em momentos de ocupação ou demonstração pública, apresenta uma busca elementos das relações entre os indígenas e os *Encantados*. Quando o momento de performance é lido como *pesado*, o Toré busca a *força* dos Encantados como uma aliança para sua *luta*.

Nestes movimentos coletivos de ritualização, certamente um elemento de legitimação étnica está presente, assim como as traduções específicas para quaisquer análises técnicas a que estão sendo submetidos. A “nossa religião”, a “brincadeira de índio”, “nosso ritual”, são traduções possíveis que operacionalizam um uso utilitário da performance, como foi durante os processos de etnogênese. No entanto, mesmo nas situações coletivas, o Toré sempre apareceu em meu trabalho de campo como uma possibilidade de relação com a *Ciência* e o *Segredo*, e ele pode ter uma eficácia que lhe é esperada ou atribuída.

No que toca às descrições que me foram oferecidas, de maneira dispersa e situacionais, o movimento da performance dos vivos também envolve um movimento dos *Encantados*, que podem comparecer ou não, onde o risco de desconexão é presente, mas que sempre se espera que não ocorra. Também não me foi descrito nenhum momento em que essa desconexão ocorreu, mas frases como “se Deus quiser eles virão”, “Vai dar tudo certo, eles vem visitar!” e também “Se tiver respeito, eles veem”, “a força dos encantados faz a luta e a cultura” me sugeriram essa presença do risco.

5.6 - LIÇÕES DE UMA COSMOPOLÍTICA

Retomando as proposições de Stengers (1997) e Latour (2004) acerca de uma “cosmopolítica”, posteriormente trabalhadas em contextos etnográficos recentes, minha proposta é analisar o conceito em profundidade para tentar retratar melhor o caso dos Pipipã de Kambixuru.

O que busco é evidenciar quais são as formas de relação entre os Pipipã, Serra Negra e os agentes implicados como uma relação de mediação que pode ser analisada a partir de uma cosmopolítica. De acordo com a literatura disponível e minha pesquisa de campo, o que procuro é propor que a existência Pipipã é inseparável da relação que

mantém com o meio ambiente; a ecologia aparece como essencial não só para a manutenção do território e das práticas tradicionais, mas também enquanto compositora da corporalidade individual e coletiva. Ao colocar em prática sua forma particular de proteção ao meio ambiente, os Pipipã objetivam conservar a si e a seu modo de vida, que, ora diverge das recomendações dos órgãos de proteção ambiental ora não.

Outro ponto essencial desta cosmologia ecológica, e que me parece ser abrangente a outros povos indígenas da região, é que as moradas de *Encantados* ou o local escolhido pelos *Encantados* de luz normalmente refere-se a ambientes nativos ou “intocados” de determinado bioma. Dessa forma, esses seres cosmológicos não apresentam uma existência em outro plano, dimensão ou mundo metafísico. Compartilhando de uma mesma paisagem, o risco aos seres cosmológicos reverbera na dimensão ecológica e age diretamente sobre o corpo do indígena.

A preservação ecológica, como procurei mostrar ao longo do capítulo, foi-me descrita pelas lideranças Pipipã como elemento completamente imbricado à preservação de sua cultura. Cultura esta que abarcaria o conjunto das espécies nativas de animais, plantas, pedras e *Encantados* que habitam Serra Negra. O conjunto destes elementos que ligam Pipipã e Serra Negra, quando colocados em risco, não só significam uma ameaça à cultura do povo Pipipã, como também, de seus corpos e vidas. Isso não é difícil de compreender, pois a história do povo Pipipã nos mostra como o grupo se vulnerabilizou a cada afastamento de Serra Negra.

Além da dependência da preservação da Serra Negra para a existência do grupo Pipipã, a região é referenciada como o princípio de descendência Pipipã, uma vez que, essa descendência não é genealógica, mas territorial. Segundo meus interlocutores de pesquisa, os Pipipã que chegaram a habitar Serra Negra, da primeira e segunda geração ascendente, são descendentes legítimos. Mas a ascendência comum entre eles é explicada

como Serra Negra. Ou seja, a relação de filiação entre as famílias também podem ser critérios de que lançam mão para falar sobre descendência, mas a ascendência comum, ou a linha genealógica que buscam recuperar, é traçada entre um ego e Serra Negra.¹⁶⁵

Não podemos, no entanto, cair na armadilha de atrelar o indígena à natureza. Ulloa (2010), debate a questão de como o governo colombiano promove uma política de desenvolvimento que simultaneamente reconhece e oblitera as diferenças culturais a cada novo projeto ou empreendimento. Para a autora, devemos tomar muito cuidado para não reificar a imagem do “nativo ecológico”, do mesmo modo que não se deve tomar as populações tradicionais como necessitados de desenvolvimento, pois esse estereótipo fixa a identidade dos povos como apartados do mundo ocidental. O problema, insiste a autora, é que ao participarem de algum tipo de prática que o afasta da presumida “natureza”, presume-se também que os povos estão abandonando sua identidade indígena.

Como também nos lembra Viveiros de Castro (2011), todo ambiente é ambientado, assim como não há ambiente sem sujeito, todo o ecossistema seria sobreposição de meio ambientes. O autor também relembra que a mata nativa é uma abstração, direção na qual caminham as teorias sobre diversidade da Amazônia enquanto produto de milhares de anos de intervenção dos indígenas. Interessante também ressaltar que o autor nos chama a atenção de que a ecologização dos indígenas nos faz obliterar da análise seus conjuntos de habilidades técnicas. “Nem natural, nem sobrenatural, a sintonia dos índios com a natureza é social, isto é, mediada por formas específicas de organização sociopolítica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 70).

165 Situação semelhante é a descrita por Ubinger (2012) sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, que reivindicam seu direito territorial ao “Território de Sangue”, onde seus antepassados foram mortos e expulsos. Segundo a autora a luta dos Tupinambá da Serra do Padeiro busca transformar o “território de sangue” em uma “terra sem males”, onde buscariam regatar sua cultura e espiritualidade.

Cosmopolítica é a posição que se assume de que o cosmos, isto é, o mundo tal qual ele nos é apresentado por nossos sistemas de conhecimento, também pode ser digno de dissenso, polêmica ou política, no sentido em que Rancière (1996) atribuiu ao termo¹⁶⁶. Muitos autores e autoras vêm se dedicando a definir o que entendem por cosmopolítica. Entre eles, Isabelle Stengers e Bruno Latour são centrais para o debate.

A partir de considerações sobre a filosofia da ciência, em especial a partir do contato com teorias de Marcel Gauchet, Alfred North Whitehead e Félix Guatari, Isabelle Stengers elabora sua sugestão para o uso do conceito de “cosmopolitique” (Stengers, 1997, p. 69-100). O diálogo com Tobie Nathan e Bruno Latour também aparece como de fundamental importância para o avanço de suas reflexões. A filósofa, ao discutir as ciências modernas, coloca que é necessário compreender que muitas delas não são exatamente originadas na modernidade, como a psicanálise ou mesmo a química. Segundo o argumento da autora, as técnicas são trocadas, renovadas e passam a englobar diferentes considerações e objetivos, mas nem por isso pode-se entender que haja uma transformação completa das disciplinas científicas no advento da modernidade. Isso consiste em dizer que mesmo dentro das ciências que apresentam técnicas modernas, como dentro de um moderno laboratório, existem continuidades e conceitos que têm uma origem não-moderna, ou seja, existem comunicações entre elementos que não partilham do mesmo conjunto filosófico/conceitual/ontológico. Isso significa, que mesmo intrinsecamente às próprias ciências modernas existem relações cosmopolíticas, onde se

166 A política, para o autor, é definida como uma espécie de ato no qual toda a organização do mundo sensível é rompida. Ato extraordinário, que não pertence à natureza das coisas, mas irrompe no momento em que a atual divisão do mundo é posta em questão por aqueles que não partilham de seu governo, que não pertencem à comunidade política. Rancière (1996) propõe que a democracia, enquanto política, ocorre apenas em ato, no qual aquilo que se denomina *demos* – que para o autor sempre representou, segundo os gregos, a parcela da população excluída do governo da *polis* – desafia a atual organização do sensível e cria, ainda que por instantes, a possibilidade de construção de um mundo comum, ao desafiar o estatuto da fala e do espaço reservado à política. Fora deste momento, o que existiria seria gestão, ou polícia no sentido ampliado do termo, como o poder responsável pela agregação das coletividades, gestão das populações e distribuição dos poderes.

coloca em diálogo sistemas e conceitos originados a partir de diferentes visões sobre o universo, a natureza, o humano e o não-humano.

Assim, ainda segundo a autora, não é preciso rechaçar as antigas técnicas ou enunciados para se produzir ciência, mas colocar em relação frontal, e tratar com simetria, os elementos modernos e não-modernos, prática que constituiria o que Stengers (1997) chama de cosmopolítica. Para a autora, a cosmopolítica é uma noção especulativa, onde só conseguimos entender um elemento em sua relação com uma alteridade, em um questionamento entre “nós” e “outros”. Não significa, tão somente, acrescentar os elementos “encantados” no seio do mundo moderno, caracterizado por seu “desencantamento”. Tampouco significa retomar a religião, oposição fundamental sobre a qual se forma a ciência moderna. A proposta da cosmopolítica de Stengers refere-se a colocar em uma relação política, que é entendida como atividade humana por excelência, elementos não humanos, os quais fabricamos e pelos quais também somos fabricados. Nessa tomada de perspectiva, no entanto, não deve considerar o “cosmo” como a noção de universo construída dentro das ciências modernas; o prefixo não indica nenhuma definição, somente denota a capacidade do conceito de sugerir a simetria entre conjuntos de elementos não equivalentes, suprimindo hierarquias e possibilitando a sua coexistência.

Latour (2004) defende que *política*, na construção do conceito, é o que impede que o *cosmos* se limite a uma quantidade e a certas qualidades de entidades convidadas a entrar no debate, enquanto que o *cosmos* impede, por sua vez, que *política* se limite a um debate que inclua apenas os seres humanos em seu pequeno clube diplomático. O autor faz referência aqui à noção de *cosmopolitismo*, que fundamentaria a ação diplomática de organizações como a ONU. Diferentemente da cosmopolítica, o cosmopolitismo não convidaria o cosmos para o dissenso, mas seria, em outra medida, a internacionalização

de apenas um deles como a referência de mundo para todos os coletivos humanos, justamente aquele formulado no ocidente, pela ciência. O problema é que, desde que se forjou a divisão, nas ciências modernas, entre ciência e política, forjou-se igualmente um certo naturalismo, que atribuiria ao mundo qualidades fundamentais e imutáveis, sem qualquer relação com o mundo humano. Assim, assumindo essa qualidade fundamentalista do mundo, o cosmopolitismo propõe uma política que deixa de fora o que considera “crenças” e “culturas”, deuses e entidades cosmológicas, vistas como desnecessárias e por vezes inconvenientes ao debate político. Em contrapartida, para Latour (*ibidem*), a cosmopolítica propõe o dissenso entre mundos, entre cosmologias, entre o naturalismo ocidental e as demais mediações cosmológicas possíveis, em que entidades não-humanas também sejam incluídas nas ponderações, para que algo em comum seja construído a partir da polêmica, a partir do multinaturalismo que se oferece à política.

Na elaboração de suas proposições, Latour (2004) faz referência à teoria do perspectivismo e do multinaturalismo ameríndio, termos formulados por Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), segundo o qual, enquanto as cosmologias multiculturalistas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, a concepção ameríndia multinaturalista, ao contrário, proporia uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular. Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem aos mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, pontos de vista. Para Viveiros de Castro, isso vai de acordo com a percepção de que, entre os ameríndios, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está

sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”), a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs.

Os mitos ameríndios mostrariam que a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. O perspectivismo ameríndio procede, então, segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito, sendo o sujeito quem se encontrar agenciado pelo ponto de vista (em outro texto, Viveiros de Castro (2004) diria que não existem pontos de vistas para cada coisa, mas coisas e seres são eles mesmos pontos de vista). Isso não se trataria de um relativismo, mas um multinaturalismo: implica uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente a uma diversidade real. Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Mas corpo, aqui, não é uma referência à fisiologia, trata-se dos afetos, das afecções, das capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde ele vive etc. Trata-se, então, do corpo como feixe de afecções e capacidade e que é a origem das perspectivas. Neste sentido, Lima (2012) coloca que a cosmopolítica não deve ser pensada só como uma extensão entre homem, plantas e animais, sendo necessário ver que existe dentro do conceito demarcada uma diferença. Essa diferença, ressalta a autora chamando a atenção ao perspectivismo ameríndio, não seria de grau, mas de ponto de vista.

Etnograficamente, isso pode ser observado em vários contextos, dentre os quais os países da América Latina oferecem alguns dos casos mais estudados. De la Cadena (2010) apresenta, por exemplo, o modo como entidades antes excluídas da política estatal passam a figurar, nos últimos anos, como atores presentes e ativos nos espaços administrativos da região dos Andes. Como afirma a autora, esse movimento não é

coordenado e muito menos organizado segundo uma agenda étnica ou de esquerda, expressa, antes, a emergência de uma “indigenidade”, isto é, a insurgência de forças e práticas indígenas, capazes de romper com as formações políticas prévias, e adentrar as instituições do Estado-nação. Essas forças e práticas vêm carregadas com o que De la Cadena (*ibdem*) chama de “seres da Terra”, outros que não humanos chamados a figurarem como atores políticos legítimos e legitimados, como é o caso da Constituição do Equador de 2008, onde, no Capítulo 7, apresenta-se os direitos da *Pachamana* (algo próximo a natureza) em igualdade aos direitos de humanos e cidadãos (apesar das reticências do então presidente Rafael Correa). Em outro exemplo, a autora traz as ofertas a *Pachamana* ocorridas na Bolívia durante as mobilizações políticas das guerras de água e das guerras de gás, entre o ano 2000 e 2003.

Em outro caso ainda, que acompanhou de perto, De la Cadena (*ibdem*) apresenta as manifestações ocorridas na *Plaza de Armas*, em Cuzco, capital do Peru, em 2006. As manifestações se davam contra a concessão de uma mina de ouro na encosta de uma montanha, chamada Ausangate, conhecida por ser um poderoso “ser da Terra”. Junto aos riscos das práticas de pastoreio e à agropecuária da população local, partilhava-se o medo de que Ausangate pudesse se irritar com a ofensa, causando inclusive mortes aos seus coabitantes. O medo se infiltrava inclusive nas esferas administrativas de um dos distritos afetados, no qual o prefeito revelou à autora ser esse, a ira de Ausangate, o principal risco da concessão da mina. Todas essas forças ou “seres da Terra” se fazem presentes no âmbito político a partir de certas “equivocações controladas”, termo tomado de empréstimo de Eduardo Viveiros de Castro. Ou seja, termos como cultura, etnicidade ou natureza são ativados por essa nova “indigenidade” para que uma cosmopolítica se torne possível nos Andes. É preciso levar em conta, contudo, que quando esses coletivos

indígenas dizem “cultura”, uma profusão de seres da Terra se expressam nessa fala, como modo de atuar também na arena pública andina.

A noção de equivocação controlada faz-se presente em algumas análises da cosmopolítica, como a de Marisol de la Cadena, mas também nos exercícios cosmopolíticos de análise, como defende Martínez (2014). Formulada por Viveiros de Castro (2004), a noção parte da proposta, em diálogo com a teoria perspectivismo ameríndio, de que a antropologia deve ser uma comparação entre antropologias, nem mais nem menos. Mas isso implica uma comparação entre comparações, partindo-se do princípio que cada “cultura” é um processo multidimensional de comparações. No entanto, essa comparação implica a tradução dos conceitos práticos e discursivos dos “nativos” nos termos do aparato conceitual da antropologia. Assim, na antropologia, a comparação está a serviço da tradução e não o contrário. Mas a tradução é sempre uma traição e, deve-se acrescentar, é preciso controlá-la para que a traição ocorra com a língua de destino (no nosso caso, a linguagem antropológica) e não com a língua de partida. Em poucas palavras, uma boa tradução “é aquela que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam as ferramentas conceituais do tradutor para que a *intentio* da linguagem original possa ser expressada dentro da nova” (*ibidem*, p. 50, tradução minha). Mas isso não se faz sem o que o autor chamou de “equivocação”: uma falha em entender que entendimentos não são necessariamente os mesmos, e que estão relacionados a uma pluralidade de mundos reais (multinaturalismo). E traduzir é situar-se no espaço da equivocação e habitá-lo. Em vez de negá-la, é preciso enfatizar e potencializar, pois a equivocação sempre existe, é o que se comunica pela diferença, em vez de silenciar o outro por presumir uma univocalidade.

É justamente o que propõe Martínez (2014), que, diferentemente de Marisol de la Cadena, traz um exercício cosmopolítico, a partir de um caso acompanhado em seu

trabalho de campo entre os rarámuri, população indígena habitante da Sierra Tarahumara, no Estado de Chihuahua, norte do México. A autora apresenta um caso específico, a construção da estrada Nonoava-Norogachi-Rocheachi, uma rodovia de aproximadamente 35 km, concluída pelo governo do Estado em 2011, que atravessou o território rarámuri e seus *caminhos*. E esse é justamente o problema colocado pela autora: a partir da apreciação do conceito de *caminho*, ativo na antropologia rarámuri, o esforço é trazer esse conceito à análise de modo que ele traga consigo seu universo cosmológico, assim como “cosmologizar” a obviedade que uma rodovia possivelmente nos traria, ao analisá-la também como modos de *fazer* de uma cosmologia que leva consigo um mundo para dentro do mundo rarámuri. Os *caminhos* rarámuri oferecem, para a autora, um tipo de continuidade a partir do *fazer*, isto é, do *modo* como se transitam. Antes que sua materialidade (física ou ética), o que interessa é a experiência de transitar, já que nesse deslocamento se constitui, ao mesmo tempo, o *caminho* e o caminhante. Há os *caminhos* dos antepassados, pelo qual se transitam tempos e palavras, os *caminhos* internos do corpo, pelo qual se constituem as almas, *caminhos* que estão associados a noções espaço-temporais como vigília/sono, dentro/fora, noite/dia, que dão conta da etiologia e dos processos mortuários, duas das principais preocupações entre os rarámuri.

Assim, os caminhos oferecem um campo de moralidade, pelo qual se constituem as pessoas. Nesse processo, antes de ser, o importante é o fazer, isto é, saber quem transita esses caminhos, como o faz, em que momento e sob quais condições. Diferentemente dos caminhos rarámuri, que coexistem e possuem continuidade um em relação aos outros, a estrada Nonoava-Norogachi-Rocheachi, encarada também como um *caminho*, traz consigo uma outra cosmologia, que busca *transformação* e *integração*. A despeito da experiência, o que parece informar esse *caminho* é sua materialização, como se, apartado disso, ele não existisse e sobrasse apenas um grande espaço de áreas desconectadas. O

caminho estrada traz consigo seu próprio campo de moralidade, engajado na *transformação* do mundo com o qual se relaciona, o que inclui a vegetação, as casas, as pessoas, os trajetos anteriores. Buscam transformar o *ser* ou a substância com qual se relacionam, sobrepondo-se aos antigos trajetos e buscando apaga-los da experiência. Trazem consigo um mundo no qual a *integração* implica desenvolvimento e progresso, um mundo naturalista, que supõe que onde hoje existe uma estrada havia apenas o vazio inabitado.

Dessa forma, considero que a Cosmopolítica pode ser um modo de análise possível dos conflitos que envolvem os Pipipã, sugestão que parte da leitura dos meus interlocutores de pesquisa sobre eventos, que podem ser traduzidos como ‘choques’ ou ‘incompatibilidade’ de visões. Linguagens e agentes que não são intercambiáveis, não possuem tradução possível nas linguagens discordantes. Neste horizonte onde os indígenas do Nordeste vivem sempre em negociação na garantia de seus direitos, em recorrente vulnerabilidade entre a usurpação e violência, o *Encantado* é um tipo de mediação nas negociações com a política. Ele é um aliado que para os indígenas garante o que chamam de *força* e para o Estado é traduzido como marca de “cultura”. Sugiro também que podemos ver que a disputa ou o caráter discordante interno a essa Cosmopolítica é o que podemos chamar de “concepções de Ecologia”.

Na modernidade, o “paradigma ecológico” eclode enquanto um movimento científico e ambientalista, principalmente a partir da década de 1990, que visava chamar a atenção para as consequências do aumento do consumo de produtos industrializados nas três décadas anteriores, assim como, para o aumento do consumo de bens. Além do aumento da emissão de poluentes, sejam pela exploração desenfreada de matérias-primas, muitas delas não renováveis, a preocupação se dedicava a chamar a atenção ao risco que as práticas do capitalismo traziam a continuidade da vida humana. Podemos citar como

reflexo desse “paradigma ecológico” a inclusão do tema nos debates políticos, nas agendas governamentais e nos acordos diplomáticos internacionais. No Brasil, após a Eco-92, conferência das Nações Unidas que discutia meio-ambiente e desenvolvimento, o governo brasileiro fortalece as estruturas que asseguravam como maior rigorosidade as práticas nocivas ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, protegido pela Constituição Federal de 1988. Como reverberações desse “paradigma ecológico” vimos surgir no Brasil figuras jurídicas de preservação ambiental que excluía de seu domínio a presença humana, como é o caso das RESEX e REBIO.

Na cosmologia ecológica Pipipã, que mantém traços partilhados como outros povos indígenas do Nordeste, a mata nativa é o espaço privilegiado, quando não exclusivo, da presença e circulação de *Encantados*. Além disso, o desmatamento e a exploração de recursos que são escassos colocam em risco a continuidade das práticas que baseiam seu modo de vida. Talvez a preocupação com o que é nativo advenha da experiência destes povos com a caatinga, ambiente de um equilíbrio delicado entre a vegetação nativa e o risco de desertificação. O caso do croá, discutido por Arruti (2014), é um reflexo deste delicado equilíbrio entre a exploração e a extinção das espécies nativas.

Vemos assim, que dentro dos conflitos que envolvem Serra Negra, Pipipã, ICMBio, assentamentos rurais, grandes fazendeiros e transposição do rio São Francisco, existem acordos, desacordos e relações pautadas numa cosmopolítica, ou seja, em um contexto de mediação em que não existem traduções possíveis entre os recursos reivindicados.

O conflito fundiário que existia há décadas é intensificado com a chegada de uma obra de desenvolvimento, que é executada sem espaço para negociação, utilizando projetos de mitigação de impactos para encobrir os descumprimentos legais do empreendimento. Dessa forma, a construção do canal leste ocasionou uma grande

especulação pelas terras que serão vizinhas aos novos canais, acuando as populações tradicionais que estão em processo de regulamentação de terras. No caso dos Pipipã, mesmo que tenha se fixado junto ao poder público a prioridade de tramitar a regularização fundiária concomitantemente às obras da transposição, os processos ficaram parados enquanto a obra prosseguia. Dessa forma, acredito que seria impróprio falar da água sem falar também da terra, principalmente no que toca a questão do direito de acesso à água, que está vinculada à territorialização dos fluxos do rio.

Além das transformações cotidianas inegáveis da construção do canal, é importante também atentar aos impactos imateriais aos povos indígenas, que procuram estratégias para assegurar que o direito de existir, intrinsecamente atrelado ao direito à Serra Negra. Dessa forma, é preciso um tipo de envolvimento protecionista das matas nativas como um direito de existência ou de resistência, pois a ameaça à paisagem natural coloca em risco os modos de vida dos Pipipã.

CONCLUSÃO

A tese construída se difere muito dos primeiros esboços do projeto que a originou. Ao longo de quase cinco anos entre o primeiro projeto e essa tese, minha percepção a respeito dos meus objetivos e até mesmo meus próprios objetos, enquanto seres viventes, transformaram-se. Isso fez com que um trabalho iniciado com a preocupação de analisar as transformações decorrentes de obras de desenvolvimento passasse a melhor se delinear como uma etnografia dos fluxos e contrafluxos da água no sertão de Itaparica, principalmente, a partir da ação política dos povos que habitam os territórios implicados por obras de desenvolvimento.

Como procurei apresentar neste trabalho, o bioma do semiárido brasileiro, a caatinga, é muito sensível à ação humana, de difícil regeneração ou reprodução artificial. Apesar de ser muito referenciado como um território de seca e identificado genericamente pela narrativa da falta, da pobreza e da violência, o território do sertão de Itaparica é constituído por produções de diversas ordens, inclusive a partir de intensos conflitos por territórios prolíficos. A chegada de mais um agente de desestabilização nesse panorama, um corredor artificial que muda o curso das águas do principal rio que atravessa a região, que abastece e alimenta diversos povos, gera uma reação imediata do campo social que compõe este território.

O Estado, através de diversos agentes, instituições e rotinas que o compõe, tem como obrigação legal promover a reparação aos povos e comunidades diretamente implicadas, que paradoxalmente, é de obrigação dele mesmo identificar, eleger e, também, excluir.

A partir do meu trabalho de campo junto a associações e lideranças comunitárias, percebi que havia diversos povos indígenas que reclamavam seus direitos de participar das decisões sobre o rio São Francisco. Esses povos não moravam no território a ser tomado pelo canal da Transposição, mas haviam sido desterritorializados pela construção de uma barragem na década de 1980 e exerciam constante ação política reivindicando a continuidade de suas relações com o rio.

Por meio de diversos fluxos que integram a relação entre o rio São Francisco e os povos indígenas do sertão de Itaparica, passei a investigar a ação política desses povos, junto a seus muitos *parceiros*. As escolhas metodológicas buscaram privilegiar as diferentes agências e movimentos que tinham igual interesse e pertinência em relação à obra de transposição. O sertão de Itaparica é altamente fragmentado, profundamente desigual, intensamente povoado e ao mesmo tempo, contraditoriamente, escolhido como um foco de diversas obras de desenvolvimento.

A minha pesquisa não propõe ações concretas para a intervenção do problema da gestão das águas, nem busca qualificar a Transposição do São Francisco como positiva ou negativa. Em outra direção, ela mapeia e descreve as formas pelas quais as políticas públicas estão em um contexto de mediação e composição com as populações tradicionais e as obras de desenvolvimento. Essas medidas de intervenção podem surgir de diversas maneiras, seja pela ação do Governo ou pela organização de base social, podem figurar como resolução de problemas imediatos, mas podem também funcionar como um reator de conflitos quando não integradas às necessidades e às características das populações atendidas. Assim, este estudo me leva a defender que as políticas públicas tenham uma fundamentação baseada no local em que serão aplicadas, nas técnicas, soluções e demandas específicas, atentas para a constituição de cada território que se relacionam de

formas diferentes em cada fragmento remanescente da caatinga, com grande tendência à desertificação.

LINHAS TEMÁTICAS

No primeiro eixo, procurei demonstrar que a Transposição do rio São Francisco, que é ao mesmo tempo obra de desenvolvimento e uma ação governamental semelhante a uma política pública para assegurar oferta de água, configura-se mais como um objeto de insegurança do que como uma garantia de acesso à água aos povos indígenas e populações rurais diretamente implicados pela construção da obra. Isso porque mesmo com a finalização de parte da obra, as populações rurais que não tinham acesso à água continuam dependendo de formas alternativas para abastecimento, principalmente, a compra de água de caminhões-pipa que é cara, proveniente de reservatórios que podem estar contaminados e distribuídas sem tratamento adequado.

Essas questões também se relacionam com o tema da privatização da água do rio. Antes pensado como um bem de uso comum das populações ribeirinhas, o fluxo do rio depois de transposto é destinado ao abastecimento das redes de água já existentes, ou seja, esses fluxos provenientes do rio São Francisco são transformados em mercadoria. Aliás, a inclusão das comunidades tradicionais em um mercado e em uma economia monetarizada aparece como uma das transformações mais rápidas e definitivas na chegada de um projeto de desenvolvimento.

No segundo eixo, indiquei um acirramento nos conflitos fundiários, pois há grande especulação pelas terras que serão vizinhas aos novos canais, acuando as populações tradicionais que estão em processo de regulamentação de terras. Dessa forma, estabeleço

que seria impróprio falar de água sem falar também da terra, principalmente no que toca a questão do direito de acesso à água, que está vinculada à territorialização dos fluxos do rio. Em meio aos conflitos acerca da terra, uma controvérsia sobre as formas de intervenção dos saberes técnicos sobre a seca transita nos espaços de mediação entre Estado e comunidades tradicionais. As discordâncias, no entanto, não se relacionam à opção dos saberes técnicos especializados como a melhor forma como a intervenção no problema da seca, mas sim, como a forma de intervenção é pensada.

Em um terceiro eixo, procuro dar visibilidade à ação política dos povos indígenas relacionados com a pesquisa de campo, principalmente, os povos Tuxá, Pankararu e Pipipã. Apesar de somente dois povos indígenas do Rio São Francisco terem participado do processo consultivo estipulado pela convenção nº169 da OIT, outra dezena de povos indígenas realizam associações com instituições, organizações não governamentais e outras populações tradicionais para, por um lado, discutir, pressionar e garantir as políticas públicas necessárias para a mitigação dos impactos resultantes dessas obras de desenvolvimento e, por outro lado, participarem da gestão, avaliação e preservação do rio São Francisco. Acredito que muitos avanços foram conseguidos por esses intensos fluxos dos movimentos, como a conquista de espaços de negociações com agentes do Estado. A meu ver, no entanto, o maior deles foi a conquista dos povos indígenas de Pernambuco pelo direito à educação indígena diferenciada, que confere autonomia na elaboração de conteúdos que buscam aproximar as novas gerações aos temas que constroem a *luta* vivida pelos pais, avós e outros tantos antepassados.

Em um quarto eixo, discuto os impactos imateriais de uma obra de desenvolvimento na vida cotidiana dos povos indígenas, que não podem mais lutar contra as obras de desenvolvimento no São Francisco, mas procuram estratégias para assegurar que seus povos continuem a existir. Os indígenas do Nordeste partilham pontos comuns

na cosmologia ecológica e o principal, para esta discussão, é o entendimento local de que alguns de seus antepassados, pouco antes da hora de sua morte, acabam por se “encantar” e tomam como abrigo elementos da paisagem nativa da caatinga como morada. Dessa forma, descrevo como os povos indígenas do sertão de Itaparica inserem-se em um tipo de envolvimento protecionista das matas nativas como um direito de existência, pois a ameaça à paisagem natural é uma ameaça às formas de reprodução e, no limite, de existência destes povos.

PERCEPÇÕES SOBRE OS FLUXOS

Como discutido na tese, a abordagem dos fluxos me pareceu uma estratégia interessante para analisar os trânsitos da água e da ação política no sertão de Itaparica. Esses fluxos também se relacionavam com as grandes obras e com diversos agentes do Estado, como procurei construir na primeira parte da tese.

Entre o rio São Francisco e as Serras, os povos indígenas do sertão de Itaparica reconhecem diversos fluxos imbricados aos da água. Isso porque, como procurei demonstrar ao longo da segunda parte que compõe a tese, estes povos partilham traços em comum em suas cosmologias, que se compõem através dos elementos nativos da paisagem. Essa cosmologia ecológica, de caráter prático e cotidiano, é muito sensível às mudanças no ambiente nativo, que significam um risco não somente às entidades não-humanas, plantas e animais. Desta forma, cada qual a sua maneira, os três povos indígenas com os quais me relatei de maneira mais próxima durante o trabalho de campo elaboram as noções de preservação ambiental como medidas práticas à preservação de sua *saúde e tradição*. Ao mexer com o ambiente no qual se constituem diversas concepções de mundo material, de maneira imbricada com os territórios onde se inscrevem o *sagrado*, as grandes obras oferecem grandes riscos e ameaças aos modos de

vida que se constituem neste território. As intensas transformações no território incidem diretamente sobre os corpos e as paisagens, colocando todos esses elementos sob o signo de vulnerabilidade.

Como também descrevo ao longo da segunda parte da tese, os elementos da caatinga compõem diversas cosmologias entre os povos indígenas do sertão de Itaparica que, no entanto, partilham de elementos comuns. No centro desse sistema de trocas, a jurema, o croá e os *Encantados*, produzem congruências que permitem aos povos a partilha de ações e intensões rituais em momento de ação coletiva. Outro elemento partilhado é a *luta*, que possibilita vitórias coletivas de grande importância, como já citado, a educação escolar indígena desponta como central neste panorama.

Três diálogos foram fundamentais para essa tomada de posição, mesmo que não tendo relação direta com a discussão de dados, foram eles: com Jessica Budds (2012), Tim Ingold (2000) e Gregory Bateson (1998 [1972]).

De Budds (2012) trago para esta discussão a dimensão “hidrossocial” que fundamenta sua análise que relaciona povos tradicionais e a água. Ao falar sobre a gestão de água em contextos de escassez, Budds salienta a necessidade de se colocar em debate, também, as relações de poder existentes entre Estado e especialistas que se estabelecem por meio das “capacidades técnicas” para justificar a situação de escassez pelo regime hidrológico, é preciso incluir, ainda, a dimensão social, pois ela também é crucial na elaboração das desigualdades de acesso à água.

Já de Ingold (2000), recupero a prática ecológica da antropologia. Longe de qualquer ideia frouxa sobre um possível ambientalismo, o que saliento é a prática ecológica como uma recomendação de se inserir na análise social os elementos que compõem as vidas das pessoas, e que mesmo não humanos, não são privados da condição

de agentes. Em “The perception of the environment” (Ingold, 2000), o ambiente não é paisagem, mas uma composição entre os fluxos e contrafluxos de matéria das vidas que habitam uma paisagem.

O conceito de percepção de Ingold pode ser entendido como uma proposta metodológica que não afasta os elementos materiais dos elementos culturais. Assim, o método não é separado da dimensão do que é experienciado, e a teoria antropológica não pode ser descolada dessa prática do antropólogo, não somente relegada à prática etnográfica, mas a uma “educação da atenção”, que seria antes de um método, uma posição privilegiada para seguir os rastros e os caminhos que diferentes formas de vida inscrevem no ambiente.

Em “The Life of Lines”, Ingold (2015) utiliza, como exemplo, a relação de homens, um rio e a paisagem que os circunda para falar sobre os fluxos que compõem a experiência antropológica. Segundo Ingold, um rio pode separar uma margem da outra, como um obstáculo material à passagem. O corpo do homem não pode alcançar o outro lado da margem sem se submeter à correnteza do rio, mas um grito pode alcançar os ouvidos de outro homem que está na margem oposta deste mesmo rio. Quando o rio está em uma posição entre os dois sujeitos, cada um à sua margem, ele é um motivo de preocupação (matter of concern) de ambos, o que Ingold chama de “inter-est” (p. 151, 2015). No entanto, o fluxo do rio corre entre as duas margens, e aquela água que compunha a paisagem junto a todos os elementos elencados em um momento, já não está mais lá logo em seguida.

Posição semelhante acerca das relações entre elementos que constituem uma experiência humana (e também científica ou etnográfica) pode ser localizada em “Steps to an ecology of mind” (1972), de Bateson. Apesar de guiar-se por interesse das ciências sociais, Bateson, a esta época, se aproximava dos estudos sobre cibernética, visando

entender a causalidade circular, ligando estudos da mente aos estudos das máquinas. Seu interesse repousa na comunicação, e esse é o principal assunto da referida obra.

Para Bateson, o mundo do vivente é, essencialmente, o mundo da comunicação, sendo ela, por sua vez, entendida como uma relação de relações. A totalidade funciona, para o autor, como uma hierarquia da realidade, assim como um sistema nunca pode coordenar o todo, pois todos os fenômenos devem ser analisados em perspectiva relacional, para não se tomar as partes pelo todo, muito menos o todo pelas partes. Apesar de Bateson fazer questão de sempre se inserir neste nível relacional, chama a atenção para não se confundir o contexto com a ideia de sistema, ou de “pano de fundo”.

Algumas premissas são tomadas pelo autor para não contaminar o olhar do pesquisador. Segundo Bateson, devemos negar o dualismo cartesiano – pois o pensamento funciona em cadeias circulares (1994, p.31 - 33) –, evitar um fisicalismo de metáforas para explicar processos mentais ou o mundo social, e estudar os fenômenos exaustivamente em termos estatísticos. Para o autor, apesar de todo o rigor científico, é necessário um pouco de imaginação, assim como processos de transformação¹⁶⁷, são necessários à estabilidade. Isso porque, Bateson dedica grande atenção à diferença na reprodução, não somente no “Steps to an ecology of mind”, mas desde “Naven”, principalmente com o seu conceito de cismogênese¹⁶⁸.

Discutir essa obra de Bateson é um trabalho difícil, pois o autor, interessado nos processos mentais, opera por exemplos. O autor cria um tipo de exemplo na transmissão

¹⁶⁷ Eva Jablonka e Marion J. Lamb, no texto “Os sistemas de herança epigenéticos” chamam a atenção para o conceito de epigenética, que categoriza sistemas de modificações celulares causadas pelo contexto ou do ambiente. Este conceito, não por acaso oriundo da biologia, parece ser bem ilustrativo do que Bateson considera importante no processo de reprodução, ou seja, pequenos processos de alteração e, também, de transformação.

¹⁶⁸ Em poucas palavras, entre os Iatmul, Bateson percebe que o ritual Naven é essencial para criar a coesão social. O interessante é perceber que este é um ritual de segregação, tanto de gênero como de faixas etária. Daí advém este conceito de cismogênese, o nascimento da separação, termo que Bateson cria para relacionar a importância das forças centrífugas (ou de dispersão) para a coesão do grupo.

de ideias, que chama de metadiálogos. O essencial neste processo de comunicação é entender a importância dos sujeitos e objetos e suas formas de interação. É neste espaço que surge seu conceito de eco-lógica, a lógica de todas as coisas que estão ligadas por “estruturas que conectam”, uma visão holista dos processos humanos, mentais e ambientais.

Esse postulado de Bateson, oriundo de suas relações com a cibernética, que procurou ligar estudos sobre a mente humana aos sistemas de retroalimentação e feedback, estabelece que todos os fenômenos têm que ser analisados em uma perspectiva relacional, de modo que não só o observador e a mensagem sejam considerados, mas também o mundo ao redor deles. De certa forma, podemos dizer que ele não acredita em só um sistema que produz pressão sobre as ações, mas postula que as ações sempre se dão dentro de contexto

O contexto é imanente às práticas, faz parte delas. É, portanto, impossível pensá-lo em termo de estrutura estática. Como a troca de informação, a aprendizagem ou a mobilização da memória, ele não é contínuo nem coerente na duração, mas habitado por múltiplas contradições e fraturas internas. Enfim, vários contextos muitas vezes antinômicos se encontram cristalizados no próprio interior dos comportamentos dos atores.

(Bensa, 1998, p.23)

Assim, ao analisar diversas formas de territorialidade que se equacionam entre água e terra, devemos analisar como estes elementos se inscrevem na vida social. Foi o que procurei traçar neste percurso que construí a presente tese, ou seja, uma análise que não tome como prioridade nenhuma das inúmeras visões (ou processos de comunicação) que se desenrolam em um campo de mediações colocado pelas obras de desenvolvimento e busque agenciar os diversos fluxos que compõem um mesmo problema. O rio São Francisco, as hidrelétricas, os canos, os poços, fontes, nascentes, cascatas, cacimbas,

caminhões-pipa e chuva são tão importantes quanto a dimensão social e institucional para uma análise da territorialidade que se produz entre a Transposição do Rio São Francisco e os povos indígenas do sertão de Itaparica.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira, In: RICARCO, C. A. (org.) *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 197-203, 2000.

ALBERT, B. *Temps du sang, temps de cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. PhD Dissertation, Université de Paris X, 1985.

Albuquerque Junior, D. M. *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. São Paulo: Cortez, 1999

_____. As imagens retirantes. A constituição da figurabilidade da seca pela literatura do final do século XIX e do início do século XX. *Varia Historia*, 33(61), 225-251, 2017.

ALMEIDA, A. W. B. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: Pgsca, 2008.

ALMEIDA, José Américo de. *A bagaceira*. Edição crítica. 27ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio; João Pessoa: Fundação Casa de José Américo, 1989.

ALMEIDA, M. W. B. Direitos à Floresta e Ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 55, jun. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092004000200003&lang=pt>. Acessado em: 18/10/2010.

AMADO, Jorge. *Seara vermelha*. 42ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1983.

ANDRADE, R. M. T. *Da Transposição das Águas do Rio São Francisco à Revitalização da Bacia: as várias visões de um rio*. Fórum Permanente de Defesa do São Francisco / International Rivers Network / Coalizão Rios Vivos, 2002.

ANDRADE, U. M. & CARVALHO, M. R. G. Terras Indígenas no Nordeste. In: Ricardo, B. & Ricardo, F. (Org.) *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 501-504.

ANDRIOLLI, C. S. *Sob as vestes de Sertão Veredas, o Gerais. 'Mexer com criação' no Sertão do IBAMA*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

ARAÚJO, C. E. *A partir das águas: argumentações midiaticizadas, resistência popular e a transposição do rio São Francisco*. Tese (Desenvolvimento Sustentável). Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

ARCANJO, J. *Toré e Identidade Étnica: Os Pipipã de Kambixuru*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

ARCANJO, J. Toré, o Som dos Antigos entre os Pipipã de Kambixuru. In: ATHIAS, R. M. (Org.). *Povos Indígenas de Pernambuco: Identidade, Diversidade e Conflito*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007, p. 67-85.

ARRUTI, J. M. & FIGUEIREDO, A. V. Processos cruzados: configurações da questão quilombola e o campo jurídico no Rio de Janeiro. *Boletim Informativo NUER*, Florianópolis, v. 2, n. 2, 2005.

ARRUTI, J. M. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). *Antropologia Histórica dos Índios do Nordeste brasileiro*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 229-278.

ARRUTI, J. M. Mobilizações étnicas na América Latina. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 342, p. 7-13, 2005.

ARRUTI, J. M. *O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

ARRUTI, J. M. *Toré, praiá, aió e croá: notas sobre mobilidades, transformações e reflexividade cultural*. Palestra para o Núcleo de Pesquisa em Antropologia Fundamental, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

ARRUTI, J. M. A Emergência dos Remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997. BAHIA (Secretaria de Planejamento). *Territórios de Identidade*. Bahia, 2014. Disponível em: <http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>. Acessado em: 17/02/2017.

BARBOSA, W. D. *Os Índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade étnica*. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais). Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

- BARROSO, R.M.; ANDRÉS, M.P. A Tilápia e o Desenvolvimento do Sertão de Itaparica/PE - Análise Econômica para Investimentos de Desenvolvimento na Região/ Renata Melon Barroso – Palmas : Embrapa Pesca e Aquicultura, 2014.
- BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.
- BASQUES, M. M. *As Verdades da Mentira: ensaio etnográfico com folhetos de cordel*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal da São Carlos, São Carlos, 2011.
- BATESON, G. *Naven*. Califórnia: Stanford University Press, 1958.
- BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind*. São Francisco: Chandler, 1972.
- BATISTA, M. R. R. Os Truká e o impacto da obra de transposição do rio São Francisco. In: *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2008, Porto Seguro. Anais da 26ª RBA - Desigualdade na Diversidade, 2008.
- BATISTA, Mércia Rejane Rangel. Os Truká e o impacto da obra de transposição do rio São Francisco. In: *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2008, Porto Seguro. Anais da 26ª RBA - Desigualdade na Diversidade, 2008. p. 01-018
- BAVARESCO, A. & MENEZES, M. *Entendendo a PNGATI: Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas*. Brasília: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014.
- BENSA, A. Da Micro-História a uma antropologia crítica. In: REVEL, J. (Org.). *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 39-76.
- BOURDIEU, P. El baile de los soletero. Editorial Anagrama, Barcelona, 2004, 258 p.
- BRANDÃO, C. R. & BORGES, M. C. O Lugar da Vida: Comunidade e Comunidade Tradicional. *Campo-Território*, Uberlândia, (Edição especial do XXI ENGA-2012), p. 1-23, jun., 2014.
- BRASIL DE FATO. Fundador do MPL fala sobre o movimento, as jornadas de junho e o Tarifa Zero. *Brasil de Fato*, São Paulo, jul. 2013. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/13683/>. Acessado em: 14/05/2017.
- BUDDS, Jessica. La demanda, evaluación y asignación del agua en el contexto de escasez: un análisis del ciclo hidrosocial del valle del río La Ligua, Chile. *Rev. geogr. Norte Gd.*, Santiago , n. 52, p. 167-184, sept. 2012 . Disponible en <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-

34022012000200010&lng=es&nrm=iso>.

accedido

em 11 jul. 2017. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022012000200010>.

CARDOSO, Maria Lúcia de Macedo. Desafios e Potencialidades dos Comitês de Bacias Hidrográficas. *Ciência e Cultura (SBPC)*, v. 55, n.4, p. 40-41, 2003.

CAMARGO, C. S. *Partidos e Grupos Políticos num município do Sertão de Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

CAPIBERIBE, A. & BONILLA, O. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios?. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 293-313, abr. 2015.

CAPPIO, Dom L. F. Transposição das águas do Rio São Francisco. *Estudos Avançados*, São Paulo, V. 22, N. 63, p. 191-194, 2008.

CARNEIRO, Ana. *O Povo Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CASTRO, Josué de. Geografia da fome. A fome no Brasil. 2a ed. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1948.

CEFAÏ, D. Como uma Associação Nasce para o Público: vínculos locais e arena pública em torno da associação *La Bellevilleuse*, em Paris. In: CEFAÏ, D. et al. (Org.) *Arenas Públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: Editora da UFF, 2011.

CERTAU, M. *El Lugar del Otro: historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

COHN, A. *Crise Regional e Planejamento: o processo de criação da Sudene*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

COMERFORD, J. C. et al. *Giros Etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: Faperj/7 Letras, 2015.

COMERFORD, J. C. *Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999.

CUNHA, M. C. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 147-163, 1999.

- DAOU, A. M. L. Notas comprometidas sobre a discussão dos efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos, antropologia e a atualidade da temática. *R@U*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 282, 2010.
- DE LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, V. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1227 – Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 11-110. Volume 5.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. Conclusão: regras concretas e máquinas abstratas. In: DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 215-232. Volume 5.
- DIÁRIO DE PERNAMBUCO. A incrível história dos “palácios” que surgiram do chão seco, com o dinheiro da mandioca. *Diário de Pernambuco*, Recife, p. 2-7, ago. 2001.
- DURHAM, E. *A Caminho da Cidade: a vida rural e a migração em São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- EVANS -PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FIALHO, V. *Desenvolvimento e associativismo indígena no Nordeste Brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural*. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FRAGA, P. C. P.. Da Favela ao Sertão. In: FRAGA, P C P; IULIANELLI, J. A. S.. (Org.). *Jovens em Tempo Real*. 2ed. RIO DE JANEIRO: DP&A, 2006, v. , p. 82-107.
- Fraga, Paulo Cesar Pontes. *Drogas: Uma conversa com educadores na perspectiva dos Direitos Humanos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015. 54p .
- FREYRE, G. *Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2004.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (org.) *Terras indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2002, p. 37-41.
- GARCIA JUNIOR, A. G. *O Sul: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa

de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1983.

GARCIA, E. F. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. *Revista Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007.

GODOI, E. P. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, A. M. & GODOI, E. P. (Org.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 1998, p. 97-131.

GODOI, E. P. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Gominho, L. F. *A Rebelião de Serra Negra: a praieira no sertão*. Recife, 1993.

GRÜNEWALD, R. A. *Os 'Índios do Descobrimento': Tradição e Turismo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

GUEDES, A. D. Abrir no Mundo, Rasgando o Trecho: mobilidade popular, família e grandes projetos de desenvolvimento. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 21, p. 137-152, 2012.

GUEDES, A. D. *O Trecho, as Mães e os Papéis: movimentos e durações no norte de Goiás*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

HALBWACHS, M. *A memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

Helen Catalina Ubinger; UBINGER, H. C. . 'Um território de sangue': a relação entre a morte e a terra para os Tupinambá da Serra do Padeiro. *EDUCAmazônia Educação, Sociedade e Meio Ambiente*, <http://revistaeducamazonia.cw7>, , v. VIII, p. 187 - 209, 17 jun. 2012.

HERMES, L. C. Potencial de uso das águas salobras em sistemas produtivos visando o aumento da capacidade de suporte das comunidades difusas do semiárido com mínimo impacto ambiental. Trabalho apresentado no *Fórum de Apresentação de resultados de pesquisas*, Embrapa Meio Ambiente, Jaguariúna, 2014.

HOHENTAL, W. D. Little known groups of Indians reported in 1696 on the Rio São Francisco in northeastern Brazil. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 41, n. 1, p. 31-37, 1952.

- HOHENTHAL Jr, W. D. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". São Paulo: *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, vol. XII, 1960.
- HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ICMBio. Plano de Manejo Reserva Biológica de Serra Negra. V.1. Brasília, 2011.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- INGOLD, Tim. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Nova Iorque: Routledge, 2011.
- JABLONKA, E. & LAMB, M.J. *Evolução em Quatro Dimensões: DNA, comportamentos e a história da vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010
- KOIFMAN, S. Geração e transmissão da energia elétrica: impacto sobre os povos indígenas no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, n. 2, p. 413-423, 2001.
- KRAUSE, F. Reclaiming flow for a lively anthropology. *Suomen Antropologi*, v. 39, n. 2, p. 89-102, 2014.
- KRAUSE, F. Rivers, borders, and the flows of the landscape. In: Kannike, A. & Tasa, M. (Org.) *The Dynamics of Cultural Borders (Approaches to Culture Theory)*. Tartu: University of Tartu Press, 2010, p. 24-45. Volume 6.
- LANNA, M. O Dom e a teoria ameríndia. *R@U*, São Carlos, v. 4, p. 10-20, 2012.
- Latour, B. Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 450-462, 2004.
- LÉO NETO, N. A. "Nós somos os donos": conflitos socioambientais entre os índios Pipipã de Kambixuru e o ICMBIO no sertão de Pernambuco. In: *Caderno de Resumos V REA XIV ABANNE*. Maceió, 2-15, 2015. Disponível em: <http://www.reaabanne.com.br/?menu=resumo&codResumo=3795>. Acessado em: 02/12/2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. L'avenir de l'ethnologie [1959-1960]. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.
- LIMA, R. *Um rio são muitos*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- LIMA, Tânia Stolze. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 601-646, 2012.
- LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade* (série Antropologia, n. 322). Brasília: DAN-UNB, 2002.

- LOERA, N. R. A máquina dos sem-terra. *Theomai*, Rosário, v. 10, p. 1-20, 2004.
- LOERA, N. R. Introdução ao Dossiê Estudos Rurais. *Temáticas*, Campinas, v. 27/28, p. 7-9, 2006.
- LOERA, N. R. *Tempo de Acampamento*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- LOVO, A. R. “*Lá, sendo o lugar deles, é também o meu lugar*”: pessoa, memória e mobilidade entre os Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- Lulianelli, J. A. *Águas Juvenis no Velho Chico: estudo de caso com juventude camponesa*. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2007.
- MACEDO, E. M. As Ocupações de Terra no Rio de Janeiro na Década de 1980 e a “Forma Acampamento”. In: ROSA, M. C. (Org.) *Greves, Acampamentos e Outras Formas de Mobilização Social: o legado de Lygia Sigaud para os estudos rurais*. Rio de Janeiro: Rede de Estudos Rurais, 2010, p. 61-86.
- MARCUS, G. Etnografía en/del sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, Cidade do México, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.
- MARQUES, A. C. Algumas Faces de Outros Eus: honra e patronagem na antropologia do mediterrâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1999, p. 131-147.
- MARQUES, A. C. *Intrigas e Questões. vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MARTÍNEZ, I. El camino rarámuri como concepto: traducción y reversibilidad como potencia teórica. *Ruta Antropológica*, Cidade do México, v. 1, n. 1, p. 49-60, 2014.
- MATTA, P. *Dois Elos da Mesma Corrente: uma etnografia da corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Ciência Social-Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- MEJÍA LARA, E. *Estar na Cultura?: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

MELATTI, J. C. *Áreas Etnográficas da América Indígena: Nordeste*. Brasília, 2015 [1970]. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b1nordeste.pdf>. Acessado em: 07/11/2016.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina e outros poemas em voz alta*. 29ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

MENEZES, M. A.; STROPASOLAS, V. (Org.); BARCELLOS, S. B. (Org.). *Juventude rural e políticas públicas no Brasil*. 1a. ed. Brasília: Presidência da República, 2014.

MENEZES, M. N. *As Águas da Disputa: um estudo da experiência do fórum permanente de defesa do São Francisco da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL (MIN). *Relatório de Impacto Ambiental – RIMA do Projeto de Integração do Rio São Francisco com Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional*. Brasília, 2004.

MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL (MIN). *Relatório Final do Grupo de Trabalho Interministerial para Delimitação do Semiárido Nordestino e do Polígono das Secas*. Brasília, 2005. Disponível em: http://www.mi.gov.br/c/document_library/get_file?uuid=090e3f78-bde3-4a1b-a46c-da4b1a0d78fa&groupId=10157. Acessado em: 11/03/2017.

MONTEIRO, E. B. *“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 Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

MONTEIRO, E. *A temática indígena entre culturas escolares e entre interculturalidades: análises de contexto e experiências no sertão do submédio São Francisco*. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

MONTERO, P.; ARRUTI, J. M.; POMPA, C. Para uma Antropologia do político; questões emergentes e agendas de pesquisa. In: LAVALLE, A. G. (Org.). *O Horizonte da Política*. São Paulo: Unesp, 2012, p. 145-184.

- MOREIRA, Érika Macedo. A criminalização dos trabalhadores rurais no polígono da maconha. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.
- MURA, C. “*Todo mistério tem dono!*” *Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.
- NASCIMENTO, G. A. Transformações socioprodutivas e trajetórias migratórias de famílias do sertão paraibano. *Primeiros Estudos*, São Paulo, v. 4, p. 190-200, 2013.
- NASCIMENTO, M. T. “*O Tronco da Jurema*”: *ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.
- NEVES, F. C. Curral dos Bárbaros: os campos de concentração no ceará (1915 e 1932). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.15. n. 29. p. 93-122, 1995.
- NOGUEIRA, V. S. *Sair pelo Mundo: a conformação de uma territorialidade camponesa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- MOTA, C. N.; BARROS, J. F. P. . O complexo da jurema: representações e drama social negro-indígena. In: Clarice Novaes da Mota; Ulysses Paulino de Albuquerque. (Org.). *As muitas faces da jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. 2ed. Recife: Nupee, 2006, v. 01, p. 19-60.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. 1a. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998. v. 2000. 311p .
- OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.
- OLIVEIRA, J P. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de janeiro: Contra Capa, 1999.
- OLIVEIRA, J. P. *A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste*”. In: *Atlas das Terras Indígenas/ Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional/UFRJ, 1994, pp. V-VIII.
- OLIVEIRA, K. E. *Diga ao povo que avance! : movimento indígena no Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2014.

- OLIVEIRA, K. E. *Estratégias Sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.
- PIERSON, D. *O Homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972.
- PINTO, E. *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1938.
- POMPA, C. *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- QUEIROZ, R. *O Quinze*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1992.
- RAFFESTIN, C. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RAMOS, Graciliano Vidas Secas, Record, 74ª edição, 1998
- RANCIÈRE, J. O Dissenso. In: NOVAES, A. (org.) *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- REESINK, E. B.. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: L.S. de Almeida; M. Galindo; J.L. Elias. (Org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas - II*. Macéio: EDUFAL, 2000, v. , p. 359-405.
- RIBEIRO, A. M. M. *O Pólo Sindical do Submédio São Francisco: das lutas por reassentamento à incorporação do cultivo de maconha na agenda*. Tese (Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Ceropédica, 2008.
- RIBEIRO, A.M. _____. Narcotráfico e campesinato. Rio de Janeiro, Tempo e Presença, ano 21, n. 308, nov./dez., p. 19-22, 1999.
- RIBEIRO, R. W.. A construção da seca como problema: administração pública e representações da natureza durante a seca de 1877-1879 no Ceará. In: Antonio Carlos de Souza Lima. (Org.). *Gestar e gerir ? Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. 1ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, v. , p. 23-50.
- RIBEIRO, R. W.. Seca e Determinismo: a gênese do discurso da seca nordestina. Anuário do Instituto de Geociências (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 22, 1999.
- ROSA, H. L. *A Serra Negra: refúgio dos últimos "bárbaros" do Sertão de Pernambuco*. Monografia (Bacharelado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1988.
- ROSA, M. C. A "Forma Movimento" como modelo contemporâneo de ação coletiva no Brasil. In: ROSA, M. C. (Org.) *Greves, Acampamentos e Outras formas de Mobilização*

Social: o legado de Lygia Sigaud para os estudos rurais. Rio de Janeiro: Rede de Estudos Rurais, 2010, p. 87-106.

RUFINO, M. P. Águas da discórdia: a transposição das águas do Rio São Francisco e as mudanças de curso da missão indigenista católica. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, p. 15-44, 2013.

RUFINO, M. P. Para além do espaço intocado: os Uru-eu-wau-wau e a Serra dos Pacaás Novos. In: RICARDO, F. (Org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2002, p. 511-514.

SALOMÃO, R. D. B. Tradição, Práticas Rituais e Afirmação Étnica entre os Tuxá de Rodelas. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, v. 3, n. 1, p. 2-24. jan.-jun. 2011.

SAMPAIO SILVA, O. Índios Pankararu, de Itaparica, Pernambuco (Pesquisa realizada em 1975). *Cadernos do LEME*, Campina Grande, v. 5, n. 1, 2013.

SAMPAIO SILVA, O. *Tuxá*. São Paulo: Annablume, 1997.

SANTOS JÚNIOR, C. F. *Os índios nos Vales do Pajeú e São Francisco: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

SANTOS, J. M. *Cultura Material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil*. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade). Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SANTOS, M. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SAUER, Sérgio ; FLORÊNCIO, Jackeline . Relatório DHESCA: violações de Direitos Humanos de Comunidades Quilombolas e Ribeirinhas, Povos Indígenas e famílias assentadas de reforma agrária às margens do rio São Francisco. 2010.

SCOTT, P. *Re-assentamento, Saúde e Insegurança em Itaparica: um modelo de vulnerabilidade em projetos de desenvolvimento*. In: *Saúde e Sociedade* v.15, n.3, p.74-89, set-dez 2006

SCOTT, R. P. *Negociações e Resistência Persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009.

- SCOTT, R. P. Frutas Tradicionais, irrigação e agroindústria num projeto de reassentamento. In: Josefa Salette Barbosa Cavalcanti. (Org.). *Globalização, Trabalho, Maio Ambiente*. Recife: Editora Universitária - UFPE, 1999, v. , p. 283-306
- SCOVILLE, A. L. M. L. Literatura das Secas: Ficção e História. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.
- SIGAUD, L. A Forma Acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 58, p. 73-92, nov. 2000.
- SIGAUD, L. Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho. In: ROSA, L. P. *et al.* (Orgs.). *Impactos de Grandes Projetos Hidrelétricos e Nucleares: aspectos econômicos, tecnológicos, ambientais e sociais*. São Paulo: AIE/COPPE/Ed. Marco Zero/CNPq, 1988.
- SIGAUD, L. O Efeito das Tecnologias Sobre As Comunidades Rurais. In: MACIEL, T. (Org.). *O Ambiente Inteiro: a contribuição crítica da universidade à questão ambiental*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992, p. 41-68.
- SILVA, E.. ÍNDIOS ORGANIZADOS, MOBILIZADOS E ATUANTES:HISTÓRIA INDÍGENA EM PERNAMBUCO NOS DOCUMENTOS DO ARQUIVO PÚBLICO. *Revista de Estudos e Pesquisas (Fundação Nacional do Índio)*, v. 3 1/2, p. 173-224, 2006.
- STENGERS, I. *Cosmopolitiques VII - Pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte; Le Plessis-Robinson (Hauts-de-Seine); Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997.
- TAKS, J. ‘El agua es de todos / Water for all’: Water resources and development in Uruguay. In: *Development*. 2008, p. 17-22.
- TEÓFILO, R. *A Fome*. Fortaleza: Academia Cearense de Letras, 1979
- THEOPHILO, R. *A seca de 1915*. Fortaleza. Edições UFC.1980.
- TOMÁZ, Alzeni et all. Povos indígenas do Nordeste impactados com a transposição do rio São Francisco. APOINME, AATR, NECTAS/UNEB, CPP e CIMI, s/d (Relatório de denúncia).
- Ulloa, Astrid. *The Ecological Native: Indigenous Movements and Eco-governmentality in Colombia*. New York. Routledge, 2010.
- VIANA, C. *Conflitos Socioambientais do Projeto de Integração do Rio São Francisco*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

- VIEGAS, S. M. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- VILLA, M. A. *Vida e Morte no Sertão: história das secas no nordeste nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. *Encontro "Visões do Rio Babel: conversas sobre o futuro do Rio Negro*. Espaço Cultural Usina Chaminé, Manaus: Instituto Socioambiental e Fundação Vitória Amazônica, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O Mármore e A Murta: Sobre A Inconstância da Alma Selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 345-400.
- WOLF e MINTZ, S.W. "Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles", *Social and Economic Studies*, University of the West Indies, vol. 3, nº 6, 1957.
- WOLF, E. R. "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, No. 6 (Dec., 1956), pp. 1065-1078
- WOORTMANN, E. *Herdeiros, Parentes e Compadres*. São Paulo-Brasília: Hucitec-UnB, 1995.