

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**‘QUANDO A TERRA SAIR’  
OS ÍNDIOS TUXÁ DE RODELAS E A BARRAGEM DE ITAPARICA:  
MEMÓRIAS DO DESTERRO, MEMÓRIAS DA RESISTÊNCIA**

**FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ**

**Brasília – 2017**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luís Abraham Cayón

**Brasília – 2017**

**FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ**

**‘QUANDO A TERRA SAIR’**

**OS ÍNDIOS TUXÁ DE RODELAS E A BARRAGEM DE ITAPARICA:  
MEMÓRIAS DO DESTERRO, MEMÓRIAS DA RESISTÊNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luís Abraham Cayón

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador – Prof. Luís Abraham Cayón (PPGAS/UNB)

---

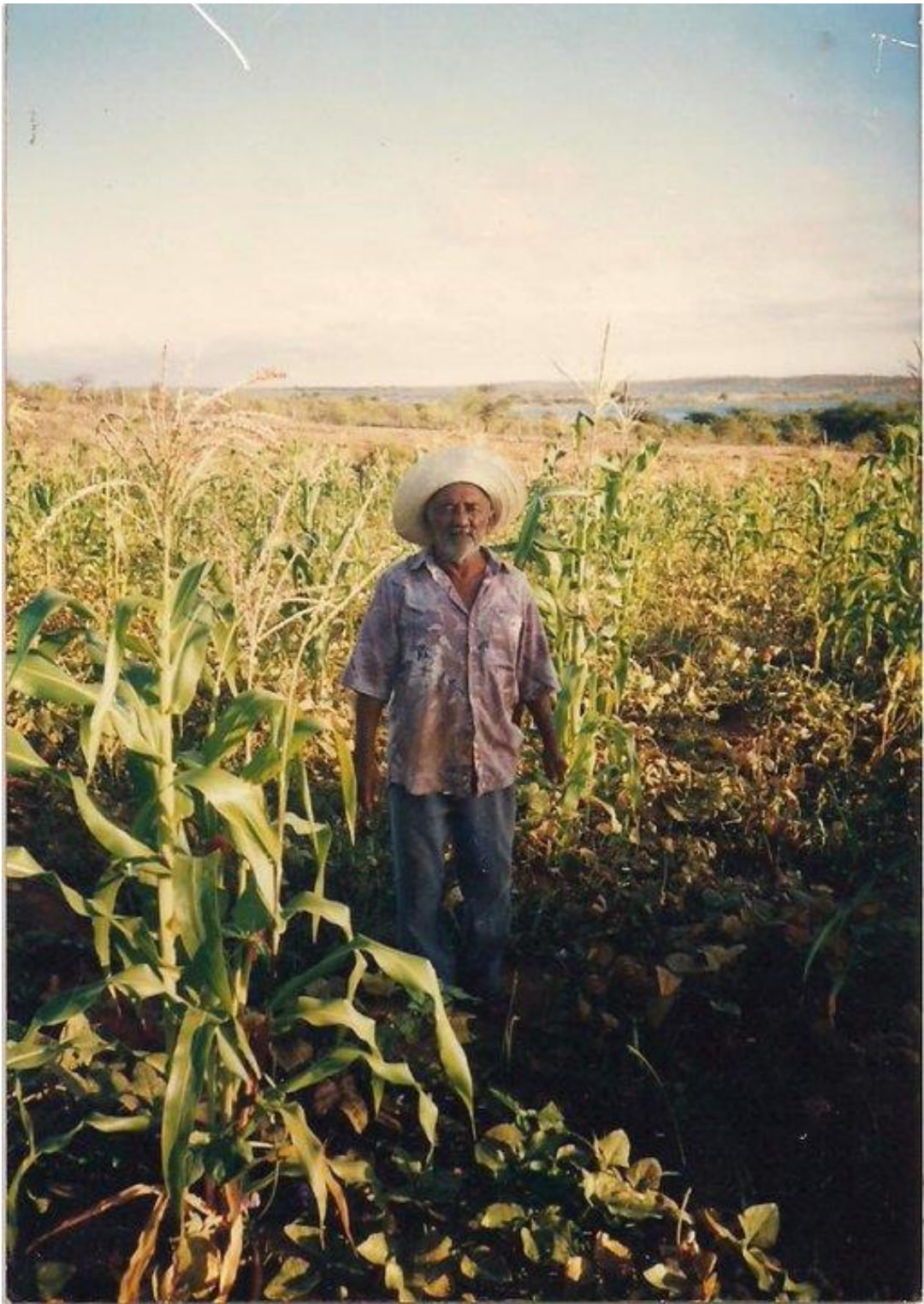
Examinadora Interna – Profa. Alcida Rita Ramos (PPGAS/UNB)

---

Examinadora Externa – Profa. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (PPGA/UFBA)

---

Examinador Suplente – Prof. Henyo Trindade Barretto Filho (PPGAS/UNB)



*Em memória de Antônio Vieira Cruz, eterno conselheiro Tuxá*

## **AGRADECIMENTOS**

Muitas pessoas participaram direta e indiretamente da realização desse trabalho e devo expressar minha gratidão a elas. Agradeço a minha família, na figura dos meus pais e do meu irmão, que tanto me ensinaram e sempre representaram um grande exemplo de integridade e luta em prol dos povos indígenas. Aos meus tios e primos, que também estiveram sempre presentes, acreditando em mim e me incentivando a concluir o presente trabalho.

Agradeço aos amigos, pelo incessante companheirismo que tornou essa caminhada mais fácil e prazerosa: Nicole, Mariana, Lucas, Iandro, Sávio, Sidô, Cyrana, Bitá e Cláudia.

Ao Breno, pelos afetos, pelas conversas instigantes e pelo companheirismo.

À família que fiz em Brasília, por transformarem cotidianamente os dias secos na capital: Jurema, Andressa, Beatriz, Emerson, Larissa, Caê, Tito e Vinícius e Leo.

Aos professores da Universidade Federal de Minas Gerais, sou grato por terem me apresentado a Antropologia da melhor forma possível, oferecendo-me uma formação sólida e inspiradora: Karenina Andrade, Ana Flávia Santos, Léa Perez, Andréa Zhouri, Paulo Maia, Rogério Do Pateo e Leonardo Figoli.

A todos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em especial, aos professores Carla Costa Teixeira, Stephen Baines, Marcela Coelho e Antonádia Borges. À professora Alcida Ramos, cujos ensinamentos são cruciais para minha formação. Ao professor Luiz Cayon, pela orientação, paciência, conselhos e solicitude.

Agradeço, ainda, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa que me foi concedida e que tornou possível minha vinda a Brasília.

A Deus, por estar presente em tudo.

## RESUMO

O povo Tuxá de Rodelas, no estado da Bahia, comunidade indígena da qual faço parte, está em contato com a sociedade nacional há pelo menos três séculos e, ao longo desse período, fomos submetidos a diferentes frentes de violência, características dos processos coloniais. Na presente dissertação, parto de um evento particular da história recente de meu povo, a inundação de nossas terras tradicionais para a construção da Hidrelétrica de Itaparica, com intuito de elucidar diferentes mecanismos de genocídio e de dominação que perpassaram e informaram as ações dos “brancos” junto ao povo Tuxá. Primeiramente, situo historicamente os Tuxá, através dos trabalhos de antropólogos e historiadores que escreveram sobre nosso povo, enfatizando o processo de expropriação territorial ao qual fomos submetidos desde os primórdios da colonização portuguesa. Em seguida, efetuo uma análise mais detida da retórica desenvolvimentista mobilizada pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF), construtora do empreendimento, e da história que a empresa construiu sobre seus feitos junto às populações do Rio São Francisco. Através da experiência dos reassentamentos de Sobradinho e de Itaparica, abordo a maneira como os regimes de alteridade, cunhados no período colonial, atualizaram-se junto às imagens do sertão e do sertanejo, centrados então numa máxima intervencionista de objetificação das pessoas em coisas dispensáveis e remanejáveis e da construção de espaços por homens plenos e bem intencionados em nome do progresso da nação. Analiso, por fim, o processo de desterro sofrido pelo povo Tuxá, evidenciando, a partir de narrativas de minha comunidade, os conflitos intrínsecos ao sentimento de perda causado pela inundação de nossos territórios, apresentando as diferentes percepções em torno do valor da terra, de modo a contrapor-las aos conteúdos do discurso desenvolvimentista. O presente texto tanto faz parte de um projeto pessoal de tentar situar minha experiência no mundo, enquanto membro de uma comunidade indígena, como também da agenda Tuxá em busca de espaços de enunciação e de denúncia, a partir da qual insiro minha própria empreitada na Antropologia.

**Palavras-chave:** Tuxá; História Indígena; Índigenas do Nordeste; Terras Indígenas; Colonialismo; Relações Interétnicas; Desenvolvimentismo; Deslocamento; Narrativas orais.

## ABSTRACT

The Tuxá people from Rodelas, in the state of Bahia-Brazil, an indigenous community of which I am a member, have been in contact with national society for at least three centuries and, throughout this period, we have been subjected to different fronts of violence, typical of colonial processes. In the present dissertation, I start from a particular event in the recent history of my people, the flooding of our traditional lands due to the construction of the Itaparica Hydroelectric Plant, in order to elucidate different mechanisms of genocide and domination that permeated and informed the actions of the whites. Firstly, I situate the Tuxá historically through the works of anthropologists and historians who have written about our people, emphasizing the process of territorial expropriation to which we have been subjected since the dawn of Portuguese colonization. Then, I analyze the developmentalist rhetoric mobilized by the São Francisco Hydroelectric Company (CHESF), and the history that the company built on its achievements with the populations of the São Francisco River. Through the experience of the Sobradinho and Itaparica resettlements, I discuss the way the alterity regimes, coined in the colonial period, were updated with the images of the *sertão* and *sertanejo*, centered on an interventionist maxim of objectification of people in expendable things and on the building of spaces by full and well-meaning men in the name of the nation's progress. Finally, I analyze the process of exile suffered by the Tuxá people, evidencing, from narratives of my community, the conflicts intrinsic to the feeling of loss caused by the flood of our territories, presenting the different perceptions about the value of the land, in order to criticize the development rhetoric. The present text is both part of a personal project to try to situate my experience in the world, as a member of an indigenous community, as well as part of the Tuxá agenda in search of spaces of enunciation and denunciation, from which I insert my own work in Anthropology

**Keywords:** Tuxá; Indigenous History; Indigenous peoples of the Northeast; Indigenous Lands; Colonialism; Interethnic Relations; Developmental; Displacement; Oral Narratives.

## SUMÁRIO

<b>PREÂMBULO</b> .....	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
POR QUE CONTAR A HISTÓRIA? .....	20
<b>CAPÍTULO UM – POVO TUXÁ: ÍNDIOS SEM TERRA? UMA HISTÓRIA DE EXPROPRIAÇÃO</b> .....	<b>35</b>
OS BRANCOS E OS PRECONCEITOS DO COLONIALISMO .....	39
TERRITORIALIZAÇÃO E EXPROPRIAÇÃO: OS ALDEAMENTOS DO SÉCULO XVII E A GESTÃO DO SPI.....	47
<i>A TERRA DA MISSÃO E O CONFLITO COM A CASA DA TORRE</i> .....	49
<i>O SÉCULO XX E A GESTÃO DO SPI</i> .....	52
A INUNDAÇÃO PROVOCADA PELA CHESF E OS DESDOBRAMENTOS ATUAIS .....	62
<b>CAPÍTULO 2 – ‘LEVAR A LUZ’ – A CHESF NOS SERTÕES: UMA ANÁLISE DA RETÓRICA DESENVOLVIMENTISTA</b> .....	<b>66</b>
PROJETOS PARA OS SERTÕES .....	69
A CHESF NOS SERTÕES: DESCASO, VIOLÊNCIAS E OMISSÃO.....	81
<i>BREVE HISTÓRICO DAS OBRAS DA CHESF</i> .....	82
O REASSENTAMENTO DE ITAPARICA.....	93
O REASSENTAMENTO TUXÁ.....	99
<i>AS NEGOCIAÇÕES</i> .....	101
<b>CAPÍTULO 3 – MEMÓRIAS DO DESTERRO</b> .....	<b>109</b>
AS NEGOCIAÇÕES E A SEPARAÇÃO DO GRUPO .....	110
MEMÓRIAS DA DESPEDIDA .....	116
O VALOR DA TERRA/O VALOR DO DINHEIRO .....	125
A LUTA PELA TERRA: RECONHECIMENTO E JUSTIÇA .....	132
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>135</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>136</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>141</b>
ANEXO 1.....	141
ANEXO 2.....	143



*“É por isso que eu digo, eu não quero uma terra com males, eu quero uma terra sem males.  
Você sabe o que eu tô dizendo? Que nem a Ilha da Viúva era. A Ilha da Viúva era nossa.  
Naquele tempo nós era respeitado”.*

Tia Dôra

## PREÂMBULO

*“Ô meu caboclo índio, o que é que anda fazendo aqui?  
Eu ando na terra alheia procurando a minha ciência”*

Verso do Toré Tuxá

Quando as pessoas não-indígenas pensam sobre o que é ser indígena, elas acionam uma série de estereótipos e imagens com os quais foram socializadas. Na maioria das vezes, remetem-se a imagens caricatas, resquícios de um regime de alteridade cunhado ainda no processo colonial. Trata-se do índio do descobrimento, o índio associado a categorias facilmente mobilizadas, contraponto necessário para a constituição da própria autorrepresentação da brasilidade. As pessoas têm tido acesso a histórias sobre as realidades indígenas, que estão longe de fazerem jus à multiplicidade de contextos e trajetórias possíveis, nos quais indígenas de carne e osso se engendram e se desdobram cotidianamente.

Nessa direção, explorar e falar a respeito das diferentes experiências vivenciadas por nós indígenas, é uma tarefa de grande importância, enquanto tentativa de dar maior visibilidade e compreensão acerca de nossas realidades.

Faço parte do povo indígena Tuxá do município de Rodelas, na Bahia, município situado à beira do Rio São Francisco. Nasci em 15 de maio de 1990 e vivi os primeiros anos de minha vida em nossa Aldeia Mãe. Quando tinha por volta de cinco anos, minha família se mudou para a cidade de Paulo Afonso, que fica a 120 km da aldeia, e foi nessa cidade que vivi a maior parte de minha vida. Meus pais falam que se mudaram, sobretudo, pelo intuito de que eu e meu irmão tivéssemos acesso a uma educação melhor e, como eles são funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pediram transferência do Posto de minha comunidade para a sede regional do órgão que fica em Paulo Afonso.

Naquela época, não havia ainda uma escola indígena na aldeia e era preciso que estudássemos nas escolas dos brancos da cidade, o que muitas vezes não era uma experiência muito agradável. O trânsito de índios Tuxá em cidades da região é também comum, uma vez que há anos não temos terras suficientes para que todos vivamos bem. As pessoas se mudam para cidades próximas na tentativa de ter uma vida melhor, constituindo núcleos seguros, a

partir de suas casas, para que outros parentes possam também circular nesses espaços. As casas de parentes que foram morar fora, como da minha família, acabam se tornando referência para outros indígenas que eventualmente precisem ir à cidade na busca de acesso a serviços de saúde ou quando tem interesse e condições para estudar fora.

Minha infância e adolescência foram assim, entre a aldeia e a cidade, sempre indo e vindo, e essa experiência de transitar entre esses dois espaços é parte constituinte da minha forma de ver o mundo. Na verdade, por ser filho de pai indígena e mãe branca, a experiência interétnica já estava comigo desde que nasci e ela tem sido uma força motriz para a escrita desse trabalho.

Lembro-me que a mudança para Paulo Afonso foi inicialmente muito difícil. Na aldeia, eu tinha primos, tios, avós e toda a liberdade do mundo para brincar, enquanto que na cidade a vida se resumia a ir à escola, ficar em casa ou passar as tardes na FUNAI. Era uma vida muito isolada, pois minha família branca é de Minas Gerais, de modo que a visitava raramente, de dois em dois anos para ser mais específico, e minha família indígena estava toda em Rodelas. Não via sentido assim morar em Paulo Afonso.

Essa fase difícil de adaptação não durou muito e foi facilitada pela vinda de outros parentes que também se mudaram para a cidade. Geralmente é assim que acontece, quando chega um, logo depois vêm outros atrás, também na busca de melhores oportunidades e condições de vida para seus filhos. Vieram uma irmã e uma prima de meu pai, ambas professoras da FUNAI, com suas respectivas famílias, vieram meus primos e assim a vida foi melhorando.

A FUNAI de Paulo Afonso tem uma característica bastante particular, muitos funcionários indígenas. Naquela época havia meu pai, que é motorista, assim como Payayá, Risalva e Tia Rosinha, que são professoras, todos eles Tuxá. Ronaldo e Luiza que eram dois enfermeiros Pankararu, mesmo povo de Gilson, além de outros que já não me recordo... Junto a outros filhos de funcionários, passávamos a tarde por lá mesmo, perambulando por aquelas salas e brincando no terreiro dos fundos do prédio.

Trago esse relato porque hoje percebo como essas experiências foram importantes para minha constituição enquanto sujeito. Eu cresci ali dentre os índios que cotidianamente circulavam na FUNAI e, ao mesmo tempo, desde muito novo, acompanhava eventualmente meus pais em viagens às aldeias para batizados, casamentos e aniversários. Sem falar que quando os pais trabalham no mesmo lugar, os assuntos referentes ao trabalho estão sempre

presentes em casa. Não havia porque ser diferente, meu pai esteve sempre nessa situação ambígua de ser funcionário indígena dentro do órgão estatal voltado para o atendimento das populações indígenas. As questões de seu trabalho eram todas pessoais, diziam sempre respeito a sua família e ao nosso futuro, o que por vezes podia gerar conflitos em sua posição de empregado.

Na aldeia, deparava-me com meu povo tentando se ajustar ao ainda recente processo de deslocamento compulsório ocasionado pela construção da Barragem de Itaparica. Quando ainda morava lá, todos falavam a todo tempo sobre a terra que iria sair, sobre o projeto que a Companhia Hidro-Elétrica do São Francisco (CHESF) havia nos prometido e que mudaria nossas vidas. Eu e meu irmão não entendíamos muito bem do que se tratava, mas de tanto ouvir falar nisso, resolvemos nomear o nosso primeiro cachorro de “Projeto”. Era uma palavra bonita, uma coisa boa que fazia os olhos das pessoas brilharem ao pensarem sobre o tal projeto que iria sair. As “coisas” da barragem estavam em tudo no cotidiano da aldeia.

Quando eu lá chegava, corria com meus primos para a roça de meu avô para brincar. Algumas pessoas tinham pequenos lotes de terras na aldeia, onde plantavam um pomar irrigado com água que uma bomba instalada pela CHESF puxava do Rio. Meu avô tinha um desses lotes e nós passávamos a maioria do tempo lá, uma de nossas brincadeiras era “brincar de barragem”. Primeiro, tirávamos a mangueira de uma das valas do roçado, interrompendo o fluxo da água, em seguida pegávamos o barro molhado e construíamos na vala uma grande barragem. Depois, colocávamos a mangueira de volta na vala que lentamente ia enchendo o “reservatório”. À jusante do fluxo da vala, nós então construíamos casinhas, pontes e colocávamos alguns carrinhos de brinquedo. O resto da brincadeira era esperar que as águas comessem a transbordar e quando o reservatório atingia o seu fluxo máximo, alguém dizia “*a barragem não vai guentar, vai quebrar!!!*” e então tirávamos um pedaço enorme do barro e a água descia com toda força. Nós ficávamos assistindo àquilo, as casinhas sendo destruídas e levadas pela força d'água. Podíamos brincar disso uma tarde inteira, sempre repetindo a mesma coisa, de novo, de novo e de novo. Hoje eu sei que o que aconteceu conosco difere um pouco da forma como brincávamos, pois nossa aldeia antiga estava onde o lago se formou e ela foi inundando lentamente, à medida que o reservatório foi sendo formado.

Na escola, nós éramos conhecidos como índios e isso significava que anualmente, nos eventos escolares, tais como o Dia da Independência nas Feiras de Ciência, nós íamos

pintados e trajados com a cataioba<sup>1</sup>, o cocar e o maracá. Certa vez, em sala de aula, a professora de religião falou que os índios eram preguiçosos e cachaceiros. Naquela hora não falei nada, mas depois entrei em contato com a direção da escola afirmando ter sofrido preconceito em sala de aula. A professora foi confrontada em reunião escolar e em sua defesa disse: “eu não sabia que tínhamos indígenas em sala”. Como se isso resolvesse a questão.

Um das coisas que primeiro aprendi na escola sobre ser índio era que para meus colegas não-indígenas, índios não podem ter nada nem serem bons em nada. As pessoas frequentemente me perguntavam coisas como “É verdade que todo índio recebe salário da FUNAI sem precisar trabalhar?” ou “A FUNAI paga a conta de telefone de vocês?” ou ainda “Índio fura fila?”. Essas questões, embora me parecessem absurdas e as levasse na esportiva, percebi com o passar dos anos que tais investidas eram formas de não conceber que índios pudessem conquistar algo por conta própria ou ainda serem bons em algo. Ser bom em algo que os brancos fazem bem era, para meus colegas, ser menos índio.

Antes do último ano da escola, pedi a meus pais para morar com a minha avó em Juiz de Fora, Minas Gerais. Tinha o interesse de cursar a faculdade de Ciências Sociais e, naquele momento, a mudança de cidade era estratégica e necessária. Escolhi tal curso pelo intuito de ter uma profissão, na qual pudesse fazer algo relacionado à questão indígena, algo que me permitisse lutar pelos direitos do meu povo. Meu imaginário em torno dos antropólogos tinha sido construído nesse sentido, em um contexto no qual vi inúmeras vezes meu pai fazer viagens até a capital mais próxima, Aracaju–SE, para buscar antropólogos que vinham de Brasília realizar estudos e solucionar conflitos nas aldeias da região. Os antropólogos da FUNAI me pareciam sempre revestidos de autoridade com o poder de efetivamente criar novas coisas e dirimir parte dos problemas das aldeias que visitavam. Foi assim que eu também busquei a antropologia, motivado pela ideia de poder também ajudar nas questões com as quais meu povo se deparava.

Cursei Ciências Sociais até o ano de 2009 em Juiz de Fora, mas em 2010 a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) ofertou, pela primeira vez, 12 vagas em um vestibular específico para indígenas, ano em que me mudei para Belo Horizonte por acreditar que lá teria uma formação acadêmica melhor e mais próxima dos assuntos que tanto me interessavam. Na UFMG, tive acesso a uma formação sólida, a partir da qual comecei a

---

<sup>1</sup>A cataioba é uma peça ritual Tuxá que consiste em uma “saia” feita de sisal, uma planta da região do gênero *Agave* que fornece uma fibra marrom-amarelada.

refletir sobre vários assuntos em torno do que significava ser um indígena estudando antropologia e as possibilidades de uma produção acadêmica antropológica vinculada a uma agenda emancipatória para os povos indígenas.

Conclui minha graduação em 2014 e em 2015 ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade de Brasília, também através de uma política afirmativa para indígenas, em seu primeiro ano de oferta. Essas políticas estão no centro de minha constituição enquanto acadêmico e refletem um momento político, no qual diversos cursos e instituições estão adotando mecanismos de acesso e permanência para indígenas.

## INTRODUÇÃO

*“A história não é toda minha, nem narrada apenas por mim. Na verdade não sei ao certo de quem é; você poderá julgar melhor. Mas é toda uma só história e, se em certos momentos os fatos parecerem alterar-se com uma voz diferente, ora, você poderá escolher o fato que mais lhe agradar; contudo, nenhum deles é falso, e isto é tudo uma só história”*

Ursula K. Le Guin, *A mão esquerda da escuridão*

*“O índio sem terra não vive”*. Esta é uma afirmação que ouvi ao longo de toda a minha a vida de meus parentes. Ainda assim, por mais de trinta anos, nós índios Tuxá de Rodelas - BA temos vivido sem terra, em uma longa guerra com a Companhia Hidro Elétrica do São Francisco (CHESF), a responsável pela construção da Barragem de Itaparica, *a barragem maldita*, que ao fim da década de 1980 inundou as nossas ilhas no Sub Médio São Francisco e grande parte de nosso território tradicional. Juntamente com a afirmação anterior, lembro-me de sua contrapartida, que também frequentemente ouvi: *“quando a terra sair...”*. As duas ideias que essas frases expressam simbolizam de forma única o dilema atualmente vivido pelo povo Tuxá ao longo de três décadas de espera por uma resolução justa frente às perdas provocadas pela inundação, que modificou drasticamente a paisagem e o ambiente de nossos territórios imemoriais. São trinta anos de luta árdua, de guerra, de sonhos que ficaram pra trás e de planos para o futuro que tantas vezes se depararam com os limites impostos pela morosidade, burocracia e descaso que caracterizaram os trâmites jurídicos entre a comunidade Tuxá de um lado, e a Companhia Hidro Elétrica de Itaparica, do outro.

Tendo nascido no ano de 1990, minha experiência de vida já foi toda com a Nova Rodelas, a nova sede municipal construída pela CHESF, onde está hoje situada a aldeia Tuxá. Não conheci as Ilhas que tanto falam meus parentes, também não vi o São Francisco correr livre. Não participei das caças coletivas às capivaras, tampouco vivi da terra e dos frutos que ela dá. Quando olho para o presente, a partir da ideia de que *“o índio sem terra não vive”* e

tento compreender o período atual da história tuxá, indago-me que vida é essa então que nós temos hoje. O presente se lança com força imperativa sobre nossas existências: descaso, injustiças, a morosidade, espera, descrença e o esquecimento. Ainda assim, resistimos.

Ao procurar adjetivos para conceber a existência atual do povo Tuxá houve sempre uma imagem que frequentemente vinha a minha cabeça: *à deriva*. A etimologia da palavra remete ao francês, “desvio de rota”, e em uma rápida consulta ao Dicionário de Língua Portuguesa Houaiss me deparo com o seguinte significado da expressão: “*sem rumo, ao sabor do vento e das correntes; sem governo; ao sabor dos acontecimentos*”<sup>2</sup>. A imagem mais comum de estar *à deriva* seria a do homem solitário em um barquinho, perdido na imensidão do mar, sem rumo e sem saber para onde os ventos e a correnteza estão o levando. Quando penso no meu povo, essa é a ideia que me vem à mente, sobretudo, por ser esse período que vivemos caracterizado pela espera e pela incerteza. Da frente a minha casa na aldeia, consigo ver ao meu lado o Rio São Francisco e a imensidão de suas águas represadas, paradas e quase inertes. Assim como o rio, nossas vidas também parecem por hora estarem assim, estagnadas, suspensas. Isso porque a CHESF, quando inundou as nossas terras, atacou a essência, submergiu em águas nosso passado, transformou o nosso presente, mas, pior ainda, por não nos entregar nossas terras que deviam ser “compensadas”, ela suspendeu o nosso futuro. “*Quando a terra sair...*” se tornou uma condicionante para o amanhã, o presente nunca foi verdadeiramente pleno nesses trinta anos, pois o futuro também estava comprometido. A CHESF nos disse que em seis meses após a inundação teríamos novas terras para seguir com a vida, mas isso nunca aconteceu. O tempo passou e a vida se desencadeou dessa forma, entre a espera e o presente que urge cotidianamente, que se atualiza a cada segundo.

Ainda sobre estar *à deriva*, há um incômodo nessa ideia. Se em parte, estamos a mercê dos acontecimentos, isso nunca foi completamente verdade. A espera Tuxá nunca foi passiva nem resignada, como nos diz um verso de nossa tradição, “*a tribo Tuxá é forte, tem guerreiro pra guerrear*”. A história oficial, esta que encontramos nos livros didáticos e em documentos produzidos pelo Estado, tem historicamente relegado aos povos indígenas um lugar de passividade, um lugar de meros expectadores do desenrolar das ações dos homens brancos que atravessaram nossas vidas (Monteiro, 1995). Contudo, essa história não corresponde aos fatos, trata-se de uma visão sistematicamente construída que tende a invisibilizar e silenciar as

---

<sup>2</sup>Dicionário de Língua Portuguesa Houaiss de 2009.



ações e reações indígenas ao longo do processo de conquista e colonização no Brasil, cuja herança ecoa até os dias de hoje, devidamente atualizada nos processos de expulsão e desterro encapsuladas nos discursos desenvolvimentistas, tais como os da CHESF.

Nós Tuxá estivemos e continuamos em guerra com a CHESF, buscando e mobilizando diferentes estratégias na busca pelo reconhecimento de nossos direitos e da justiça. A espera é ativa e muitas foram as vezes que meus familiares ocuparam a sede da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de Paulo Afonso – BA como forma de pressionar e cobrar respostas. Muitas foram também as ocupações da sede da CHESF em Recife, assim como nossas lideranças se deslocaram até Brasília para cobrar das autoridades e dos homens de poder para que olhem por nós. Temos várias lideranças devidamente envolvidas nas arenas interétnicas de decisão no seio do movimento indígena e também outros, assim como eu, clamaram para si o lugar da produção de conhecimento na academia voltada para o objetivo central de contarmos nós mesmos a versão Tuxá de nossa história.

Ainda assim, apesar de todos os esforços, alianças e mobilizações, pouco parece ter sido de fato alcançado, uma vez que continuamos hoje sem terra. A pergunta que me faço é: *“como isso foi possível?”*. Como é possível uma empresa estatal deslocar todo um povo indígena de seu território tradicional, inundar e alterar drasticamente a paisagem local, e trinta anos depois esse povo continuar sem ter tido suas terras “compensadas”? Meu esforço nessa dissertação se volta para tentar encontrar uma resposta para essas questões, uma resposta que busco tanto individualmente como coletivamente por meu povo que anseia por justiça.

A resposta para essas perguntas está longe de ser simples e envolve um esforço analítico de ultrapassar o contexto Tuxá para tentar compreender as ações governamentais que tomaram curso no Brasil e que tiveram como alvo os povos indígenas que aqui estavam. A CHESF, responsável pelo empreendimento, foi criada e pensada enquanto parte do Estado brasileiro, compondo o quadro de ações de intervenções e desenvolvimento para a exploração do potencial energético do Rio São Francisco na década de 1940. Ainda, a Barragem de Itaparica captou não somente investimentos nacionais, mas também internacionais, por exemplo, com a participação direta do Banco Mundial em seus reassentamentos, ultrapassando em muito as fronteiras nacionais nesse processo.

Todavia, entender o processo de desterro tuxá culminado pela inundação requer ainda uma análise que recue mais ainda no tempo, no sentido de pensar a própria constituição das diferentes frentes de ações governamentais que tomaram curso no Brasil e que tiveram como

alvo os povos indígenas que aqui estavam. O colonialismo que funda e perpassa toda a história das relações interétnicas tem inúmeras facetas nas diferentes regiões que assolou, mas é possível dizer que a história dos povos nativos desde a chegada do homem branco em sua expansão mercantil tem sido uma história marcada pelo sangue do genocídio, do silenciamento ensurdecedor e da expropriação de terras. Ao olhar para o processo histórico colonial dessa maneira, a inundação do território Tuxá pela CHESF é apenas um dos desdobramentos desse processo mais longo engendrado pelas práticas discursivas e de governo instauradas no mundo colonial, que ainda hoje perduram mesmo que repleto de ambiguidades.

As relações entre indígenas e brancos tomaram curso nessa arena fortemente assimétrica, perpassada por mentiras e ambiguidades proferidas no seio da empresa colonial, e que quase sempre levou o lado mais fraco dessa relação a sofrer severas perdas, seja no plano existencial, enquanto sujeitos plenos donos de seu destino, seja no plano material, como as terras que foram sistematicamente roubadas. Nesse sentido, ao buscar produzir inteligibilidade sobre os processos desencadeados pela construção da Barragem de Itaparica, deparei-me com as continuidades do processo colonial, já devidamente transformadas para se manterem iguais. Deparei-me com as artimanhas de uma empresa que teve ao seu lado todo o aparato burocrático estatal que caminhou concomitantemente com as máximas desenvolvimentistas e objetificantes dos sujeitos indígenas com os quais se deparou em seu caminho. Deparei-me com o silêncio das fontes históricas, com a invisibilidade nos relatos oficiais e com a sistemática flexibilização de direitos que haviam sido acordados ao longo de três décadas de negociações, convênios e termos aditivos de conduta.

A pergunta a ser respondida era “como tínhamos terra, a CHESF a inundou, e trinta anos depois, a empresa afirma não ter mais nenhuma responsabilidade conosco, e nós até hoje não recebemos terra alguma?”. “O que houve no meio do caminho?”. Muitas coisas eu já sabia através dos relatos de meus familiares, mas nunca tinha de fato lido a documentação oficial. Foi durante a escrita da dissertação, em novembro de 2016, que finalmente voltei minha atenção para a pilha de documentos que havia conseguido na FUNAI de Paulo Afonso: vários termos de ajustamento de conduta, os termos aditivos, os processos movidos pelo Ministério Público Federal e outros documentos. Era naqueles papéis que estavam as respostas para as minhas indagações ou ao menos parte delas. Na ocasião estava esperando por dois primos meus, as jovens lideranças Dinaman Tuxá e Sandro Tuxá, que estavam em

Brasília e iriam se hospedar em minha casa naquela noite. Eles se encontravam em Brasília por motivo de uma mobilização indígena que derivava de uma série de ataques à saúde indígena. Tinha estado com eles no dia anterior, quando várias caravanas de indígenas tinham se reunido na Maloca, um espaço da Universidade de Brasília destinado ao convívio, agregação e suporte aos estudantes indígenas na capital. De lá saímos para o Ministério da Saúde, para uma reunião com o Ministro da Saúde, na qual os indígenas de várias etnias manifestariam as suas reivindicações. Eu queria aproveitar a presença deles em Brasília para poder discutir sobre os documentos do processo fundiário Tuxá e tinha me dedicado o dia inteiro à leitura de todo esse material com esse intuito. Infelizmente, por uma série de motivos de ordem maior, eles acabaram não se hospedando em minha casa. De toda forma, foi uma oportunidade de ler todos aqueles termos, tentando organizá-los cronologicamente e situá-los no processo histórico do qual já tinha conhecimento. Ao mesmo tempo, mandava mensagens para meus familiares na Bahia perguntando sobre eventuais documentos que pareciam estar faltando ou buscando algum esclarecimento sobre algum dado em particular. Ao terminar de ler aquela papelada, vi-me de frente com todas as artimanhas, estratégias e manobras feitas pela CHESF. A história que eu conhecia estava ali, disfarçada enquanto documentos participativos e conciliatórios. Em Brasília, longe da família e de casa, tive que digerir o meu sentimento de desespero frente ao que li, lembrando de todos os anos esperando e contando com a terra que sairia, tantos sonhos e planos futuros. Tudo estava posto naqueles papéis curtos e diretos ao ponto. Na árdua tarefa de proceder com a análise tive que lidar com a frustração e com o choro dando vazão a estes sentimentos na experiência da escrita que curiosamente não me foi como esperado, uma experiência solitária. Embora estivesse em Brasília, longe de minha comunidade, a experiência de ler esses documentos e escrever sobre eles não foi nem de perto um ato no qual me senti isolado, pelo contrário, representou um verdadeiro reencontro com uma luta que me antecede e que me ultrapassa enquanto indivíduo. Senti-me intimamente parte de algo maior e minha força motriz para a escrita foi justamente uma relação muito íntima não somente com a história, mas com todos os personagens e ancestrais que também lutaram a sua maneira contra as injustiças e violências contidas nesse processo.

## POR QUE CONTAR A HISTÓRIA?

Já não me lembro exatamente em qual ano isso aconteceu, mas foi em uma de minhas idas à aldeia durante as férias da graduação, creio que ao fim do ano de 2012. Alguém me falou que o coletivo de jovens tuxá estava organizando uma peça de teatro e que todos da comunidade deveriam assistir. No dia marcado para a peça, ainda na parte da manhã, era possível notar uma movimentação na praça central da aldeia, com um grande fluxo de jovens entre seus 10 – 18 anos, para lá e para cá, muitos com sua cataioba embaixo do braço, frascos de jenipapo para a pintura, sempre apressados e atarefados. Ao se aproximar do meio dia, o movimento de pessoas parou, como acontece diariamente nessas horas em que o Sol castiga mais. Nessas horas a praça da aldeia fica deserta, as pessoas ficam em suas casas e a atmosfera do dia parece ficar suspensa por algumas horas. Por volta das quinze horas, o movimento retornou intenso e de frente a minha casa pude observar várias pessoas que se dirigiam à escola indígena e de lá voltavam levando cadeiras das salas de aulas para a oca “comunal” que fica no centro da praça<sup>3</sup>. Depois de levadas as muitas cadeiras, o movimento de pessoas se aquietou um pouco e foi só no início da noite que ouvi a voz de minha Tia Dôra cantando Toré em alto volume. Na oca “comunal”, alguém havia posto uma gravação com esses cantos para tocar em uma caixa de som, propagando o som de modo a ser ouvido nas casas do entorno. Naquele momento, aquela voz familiar e aqueles cantos de contextos rituais foram algo como um convite, diziam que daqui a pouco a peça iria começar e que todos deveriam se deslocar para a oca.

Por volta das oito horas da noite, quando a oca já estava apinhada de gente, os adultos sentados e os jovens circulando em volta fazendo os ajustes de última hora, a peça estava pronta para começar. O enredo tinha sido escrito por minha prima Eduarda<sup>4</sup> e contava a história da trajetória de vida de uma índia Tuxá chamada Tariana. O primeiro ato retratava a infância de Tariana a partir de um diálogo entre anciões e crianças Tuxá. Nessa cena, Tariana, junto a outras crianças, pedia para os índios mais velhos que lhes falassem sobre a Ilha da Viúva e que lhes contassem como era a vida antes da barragem. Os mais velhos, felizes como

---

<sup>3</sup>Essa oca foi construída pela CHESF como ressarcimento a partir de um dos convênios firmados com a comunidade.

<sup>4</sup>A reconstrução que faço aqui da peça se baseia em minha memória e em meus cadernos de campo não sendo, portanto, reproduções na íntegra de seu texto original.

ficaram em falar do passado, relatavam-lhes nostalgicamente, entre risos e muita felicidade, a vida boa do passado, uma vida de tranquilidade e fartura nas ilhas do São do Francisco. As crianças em volta do fogo olhavam com atenção e ouviam as histórias com curiosidade e respeito. Os adultos assistiam àquela representação satisfeitos, olhando uns para os outros e acenando com a cabeça como que concordando “é assim mesmo”.

O ato seguinte contava a história de Tariana vários anos depois, retratando um momento importante de sua vida. A índia, já adolescente, mudou-se para uma cidade grande com o intuito de estudar em uma Universidade. Esta cena se passa em uma sala de aula, na qual Tariana era uma aluna e narra um diálogo a partir do qual os estudantes não indígenas a diminuem por não entenderem o que uma indígena estaria fazendo na Universidade. Eles a indagaram o porquê dela usar roupas e falar português, já que era índia. Em seguida, Tariana, consternada, responde convicta e resoluta, “Sou índia Tuxá, guerreira e comprometida com o meu povo”, afirmando sua identidade naquele espaço e exigindo o devido respeito dos colegas preconceituosos. Este era o fim da narrativa. Em seguida, houve uma confraternização e todos retornaram as suas respectivas casas.

A peça que relatei é um bom retrato da vida dos jovens tuxá que, assim como eu, nasceram na Nova Rodelas, em nossa nova aldeia onde fomos reassentados. No primeiro ato vemos uma situação, na qual os indígenas mais velhos contam para as crianças sobre a vida que ficou pra trás, uma vida que elas jamais poderão conhecer, uma vez que toda aquela realidade ficou para sempre submersa nas águas do Rio São Francisco. Tenho hoje a impressão de que as pessoas falavam mais sobre a Ilha da Viúva e da cidade velha quando eu era criança. Sempre que possível alguém relatava alguma situação ou me falava sobre a vida na ilha. Era comum também que aqueles, um pouco mais velhos do que eu, falassem sobre como tinham “alcançado” a cidade velha, afirmando suas lembranças e tentando causar inveja nos mais novos por não terem como possuir tais memórias.

O ato de contar histórias é uma experiência social que geralmente envolve mais de duas pessoas. Parando para pensar sobre as histórias que ouvi, quase sempre elas envolviam mais de um adulto e também crianças. Bons momentos para se contar histórias pareciam ser aqueles de agrupamentos familiares que acontecem regularmente, tal como, quando um grupo de mulheres se reúne na casa de uma delas para fumar cachimbo e seus filhos e sobrinhos estão por perto. Outro momento é, quando noite, as pessoas se reúnem nas calçadas para aproveitar a brisa e conversar sobre todo tipo de frivolidade cotidiana. Alguém

inevitavelmente se referiria a uma lembrança, a algum acontecimento do passado e assim, juntos, os mais velhos iriam puxando e encaixando uma narrativa na outra, complementando umas às outras, em um verdadeiro trabalho de recriação coletiva da história. Lembro-me em especial das festas de junho, uma das principais celebrações do Nordeste e de minha comunidade. São várias as festas dessa época, começando pelo dia 15, a primeira noite, conhecida na cidade por “Noite dos índios”. No dia da fogueira, todas as pessoas da comunidade colocavam já cedo, lenhas na frente da sua casa para acender a fogueira à noite. Durante o dia, no entorno da praça central da aldeia, é possível notar à frente de cada casa, os “montinhos” de lenha, em sua maioria composto por galhos finos, secos e retorcidos provenientes da caatinga do local. Alguns tinham muitas lenhas, indicando que a fogueira estaria acesa de manhã cedo ainda, outros menos, dando a entender que aquela ali logo queimaria. As casas que não tinham lenhas a sua frente indicavam que não havia ninguém morando ali naquele momento ou que aquela pessoa iria passar a noite na casa de seus pais e familiares, ou ainda que aquela pessoa não tinha tido tempo para arrumar sua fogueira – o que desperta nas pessoas um sentimento de pena e lamento. Mesmo no caso de pessoas que vão passar a fogueira na casa de um familiar, ainda assim muitos não deixam de por a fogueira na frente da própria morada.

Ao cair da noite e à medida que as fogueiras vão sendo acesas, a praça fica com aquele fumaceiro, a criançada brincando e os adultos organizando as carnes e os milhos que serão assados. A maioria das pessoas se concentram em torno de fogueiras específicas, em casas que congregam e representam um determinado núcleo familiar, por exemplo. As pessoas sentam em volta da fogueira e ali permanecem assando milho, batata, peixes e outras carnes a noite inteira. Muitas vezes ficam até de manhã cedo e, durante esse tempo, longas conversas acontecem, quase sempre muitas histórias são contadas, discutidas e repassadas detalhe por detalhe. Esses momentos são cruciais para a reprodução dos registros históricos da memória tuxá. São onde as diferentes narrativas se encontram e detalhes são discutidos, e também as narrativas históricas são transmitidas e atualizadas.

Essas situações são especiais para poder ouvir histórias, mas nem sempre eu, ao realizar a minha pesquisa, estava preparado para coletar aquelas narrativas, seja com um caderno ou com um gravador, por exemplo. Esse tipo de evento acontece naturalmente e muitas dessas histórias permanecem frescas em minha memória. Outras tantas foram esquecidas, mas em ambos os casos, elas hoje fazem parte da minha história, foram ouvidas

há muitos anos atrás e sedimentadas na minha própria percepção da história tuxá, enquanto alguém que compartilha uma série de registros coletivos de memória.

A situação de pesquisa, na qual me voltei para ouvir essas narrativas, a partir de um outro registro – enquanto pesquisador indígena –, envolve uma série de outras situações. Durante a investigação, tive que refletir muito sobre o que significava estar ali enquanto pesquisador e membro do grupo pesquisado. Ao optar por fazer entrevistas com os anciãos em minha comunidade, vi-me envolvido em situações diversas, nas quais eu tinha que incitar o trabalho da memória, provocar, perguntar sobre determinados assuntos, em outros casos, deixar que o meu interlocutor falasse livremente. Comecei a fazer entrevistas ainda em 2013, quando estava na graduação, e aos poucos fui aprendendo como operar com estes encontros. Eu poderia facilmente ter tido acesso a várias pessoas de minha convivência na aldeia sem que aquilo se tornasse uma “entrevista” formal, voltado para uma pesquisa, mas se optasse por me restringir a esses casos, meu trabalho estaria restrito às pessoas de minha família mais próxima. Em minha comunidade, que tem hoje quase 1.300 pessoas, existem aquelas que conheço pelo nome, pessoas que são próximas, velhos que nem saem mais de casa e uma série de pessoas com as quais, para entrar em contato, precisei acionar outros parentes, estabelecendo as condições necessárias para que a conversa acontecesse. Eu poderia também ter optado por utilizar apenas um caderno de campo, reconhecendo que muitas vezes o gravador poderia despertar reações diversas. Contudo a importância do gravador era a possibilidade de um registro. Eu ouvia muitas vezes o meu pai falar sobre como gostaria de gravar todas as histórias que o meu avô contava e eu também começava a despertar para essa questão. No final de sua vida, meu avô, que tinha diabetes, vinha passar alguns dias em minha casa na cidade quando estava bebendo ou precisava de tratamento. Ficávamos às vezes a tarde inteira conversando e ele não parava de falar um minuto, um verdadeiro contador de histórias. Já quando estava com a saúde mais afetada, ele ficava em sua casa na aldeia, sozinho, sentado em uma cadeira de balanço, por vezes até com a luz apagada. Foi somente nesse período que eu despertei para a importância de ter registrado todas as nossas conversas, sua fala, e seu jeito particular de contar histórias. Foi aí que comecei a gravar algumas de minhas conversas com ele, mas nesse momento ele já estava muito debilitado e sua memória ia e vinha... A partir desse momento então, sempre procurei gravar minhas entrevistas e considero esse procedimento importante, pois nossos velhos estão morrendo e com eles pode morrer também sua sabedoria.

Aqueles que viviam na cidade velha, quando da construção da barragem, tiveram suas vidas drasticamente modificadas. Hoje faz quase três décadas desde o deslocamento e boa parcela dos índios Tuxá tem como referência primária apenas a vida conhecida nessa nova aldeia. Trata-se de uma diferença substancial na maneira de ver a vida e o mundo. Percebo o esforço dos mais velhos, no sentido de não deixarem que o passado seja esquecido, encarregando-se sempre da atividade, visivelmente prazerosa, de contarem seus causos aos mais novos.

Contar histórias e lembrar-se do passado tem sido uma importante forma de não deixar o passado se esvaír nas comunidades indígenas. Através da oralidade, é possível se remeter a acontecimentos de muito tempo atrás, que foram estrategicamente passados de gerações para gerações, tornando aquelas pessoas mais velhas verdadeiros recipientes da tradição e conhecimento. Esta é a minha fonte primária de informação, sobretudo, porque fui socializado desde meus primeiros anos de vida nesse contexto. Cresci ouvindo as histórias dos mais velhos, depois na escola conheci as histórias dos livros e agora na Universidade busco também conhecer diferentes versões da história.

Como produzir inteligibilidade em meio a tudo isso é uma tarefa difícil e desafiadora. Olhar para a história de minha região tem se mostrado uma tarefa complicada, sobretudo, uma vez que a presença indígena aparece quase sempre como coadjuvante, como algo de pouca importância<sup>5</sup>. No caso dos Sertões de Rodelas<sup>6</sup>, palco da trajetória tuxá, os historiadores relatam o que se passou ali quase que exclusivamente nos termos de uma história da conquista portuguesa, narrando uma história que ressalta os feitos dos missionários e o triunfo da civilização sobre os povos indígenas e as terras selvagens (Monteiro, 1995; Galindo, 2004; Oliveira, 2016).

---

<sup>5</sup>Para além da ausência generalizada dos povos indígenas, enquanto sujeitos históricos na historiografia oficial, o caso do Nordeste parece ser ainda pior, uma vez que, no Brasil colônia, essa região se constituiu nacionalmente sob o signo da marginalidade, ainda no período de descoberta das minas com consequente deslocamento do pólo econômico para o sudeste (Dantas, *et al.* 1992).

<sup>6</sup>O sertão de Rodelas é descrito por Galindo como “espaço geográfico que abrigou as primeiras fazendas de gado e testemunhou a pactuação das mais antigas alianças seladas entre índios Rodeleiros e brancos no Nordeste do Brasil. O sertão de Rodelas histórico situava-se mais precisamente no médio curso do rio São Francisco, no segmento compreendido entre a barra do rio Grande e a cachoeira de Paulo Afonso, confrontava-se ao Sudoeste com os sertões das Jacobinas e com o rio Itapicuru ao nascente com o Xingó e o rio Pajeú, e ao norte com sertões do Piauí, anexado ao último quartel do século XVII por Francisco Dias de Ávila e Domingos Afonso Sertão” (Galindo, 2004: 17).



Existem, como em toda história, diferentes versões dos ocorridos, como as narrativas da CHESF a respeito de seus grandes feitos desenvolvimentistas nos sertões do Nordeste. A história que me foi contada, contudo, difere em muito dessa versão, ao que busquei compreender as diferentes formas de produzir inteligibilidade sobre o que se passou. A história contada nos livros oficiais e didáticos, assim como na televisão, narram apenas uma parte da história. Apresentar um lado da história acaba sempre por silenciar outras histórias, aquela que não é tão conveniente que as pessoas conheçam. Aliás, quem teria interesse em saber a visão das 200 famílias Tuxá que tiveram suas ilhas inundadas em nome do “progresso da nação”?

Quando busquei pela bibliografia oficial<sup>7</sup>, que contasse sobre a construção da Barragem de Itaparica e o consequente reassentamento dos *atingidos*, quanto mais procurava e tinha acesso ao parco material, mais sufocante essa experiência se tornava. Isto porque lia os textos procurando as menções ao povo Tuxá e à especificidade de ter um povo indígena dentre os atingidos, porém *essa* história estava ausente nos livros que consultei. No caso da história oficial construída pela CHESF, esta era pautada nos seus feitos frente à modernização da região afetada e na pretensa ideia de que todo o processo de reassentamento contasse com a participação dos atores envolvidos e de suas entidades representativa. Tal retórica é extremamente contraditória quando se tem em mente o curto e apertado cronograma para por em prática o que fora resolvido. No caso da bibliografia que trate diretamente do processo de reassentamento, minha pior experiência foi com o livro *Sonhos submersos ou desenvolvimento? Impactos sociais da barragem de Itaparica* (Araújo, 2000). Depois de muito procurar por esse material, deparei-me com uma narrativa que privilegiava o reassentamento dos agricultores atingidos e dos trâmites que envolveram seus sindicatos e outras entidades. As menções a um grupo indígena são mínimas, tampouco há um capítulo que se destine especificamente ao grupo. Parece-me que nessa bibliografia toda a história tuxá do meu povo se tornou realmente a história de 200 famílias dentre as 10.400 perdidas dentro da obscura categoria de *atingido*.

Ainda, embora os relatos escritos oficiais a respeito dos processos de deslocamentos devessem ser de fácil acesso e à disposição de todos, encontram-se muitas vezes dispersos em

---

<sup>7</sup>Existem estudos pontuais realizados por antropólogos a respeito do reassentamento tuxá, como os escritos por Brasileiro (1996), para o Ministério Público, e o de Batista (2000). Estou me referindo a oficial, portanto, àqueles estudos realizados pela CHESF e àqueles que estão diretamente associados com a empresa.

diferentes repartições, fragmentando e dificultando uma maior compreensão em torno do que se passou. Nesse sentido, cabe mencionar a dificuldade que tive, já de início, em encontrar e acessar os documentos técnicos do processo de deslocamento de Itaparica. A maioria dos materiais que consegui foi consultada em numa pilha de textos e documentos que estavam guardados em uma “despensa” localizada nos fundos do atual prédio da Coordenação Regional da FUNAI em Paulo Afonso, enquanto que outros obtive através de familiares em minha aldeia. Na Biblioteca do Memorial da CHESF, que também fica em Paulo Afonso, somente consegui encontrar panfletos e propaganda em sua grande maioria, aparentemente inúteis. Quando perguntei à bibliotecária sobre o “Plano de Deslocamento de 1986” do reassentamento de Itaparica, disse-me que não fazia ideia de onde estivesse e logo me encaminhou para falar com outra funcionária, com a qual eu havia conversado mais cedo sobre minha visita à Biblioteca. Ela dissera, inicialmente, que tinham tal plano em seu acervo e, ao me identificar como a pessoa que havia telefonado horas antes, foi-me dito então que “provavelmente este tipo de material estaria no setor jurídico, que é fechado apenas para o acesso do pessoal interno”. Em seguida me perguntou sobre meu interesse, onde estudava e *o que* estudava, o que respondi da maneira mais neutra possível. Curiosamente ao voltar para a biblioteca e continuar com minha busca, sentia-me como se estivesse fazendo algo errado, como se, caso soubessem o que realmente me interessava ali, dificultariam minha pesquisa.

Quando indígenas entram nas Universidades, esta pode se tornar um local crucial para que a história indígena venha a ser conhecida. Quem sabe assim poderemos ter estas histórias ouvidas? É algo que acredito que possa ser feito, sobretudo, porque parece haver real interesse entre acadêmicos de diferentes áreas em conhecer o que se passou por parte da perspectiva que ficou silenciada e foi estrategicamente subsumida nas histórias oficiais da conquista e da constituição brasileira durante séculos.

Desse modo, meu objetivo na presente dissertação é contar a história do que se passou nos sertões de Rodelas com a construção da Hidrelétrica de Itaparica. Essa tarefa não se trata de contar uma história que eu conheça, mas antes de tentar encontrar respostas às indagações que eu também preciso obter como parte da compreensão dos processos históricos que culminaram na “*barragem maldita*”. “Por que a terra não saiu?” é uma pergunta que vi meu avô se fazendo, vejo meu pai tentando responder e sobre a qual eu também quero saber. Não se trata apenas de contar a versão tuxá do que aconteceu, mas trata-se também de lançar luz sobre uma série de fatores e atores que se envolveram em torno de um empreendimento e que

até os dias de hoje perdura como algo que também não entendo muito bem. Embora a hidrelétrica tenha sido construída em Itaparica, no sub-médio São Francisco, ela está relacionada com diferentes eventos em diferentes escalas, regional, nacional e mundial. O modo como os trâmites e as negociações foram feitas também refletem o imaginário em torno das relações interétnicas nacionais, a política indigenista da época, uma determinada atitude voltada para os povos indígenas e todo um imaginário de séculos em torno de um ideal de qualidade de vida e progresso que resultam, da mesma forma, de outros processos históricos que se engendram uns nos outros.

A historiografia oficial não é fruto apenas de quem a conta, ela antes reflete as preocupações dos sujeitos que as escreveram enquanto parte de uma cultura mais ampla. Refletem um discurso eurocêntrico característico de uma forma de ver o mundo e de se relacionar com o tempo e o passado<sup>8</sup>. Embora essa não seja a única forma de fazê-lo, o eurocentrismo, que embasa a história oficial, sustenta-se em detrimento das outras narrativas, historicidades e temporalidades que solapa. Decorre assim que ouvir como os próprios indígenas relatam e percebem suas trajetórias, além de como vivenciam o passado a partir de suas próprias historicidades, é de grande valor para uma maior compreensão da história. Para que isso aconteça é necessário que exista reconhecimento dos perigos de se ter apenas uma história e das consequências adversas que é negar o direito aos povos e minorias étnicas a fazerem parte efetivamente da história. Ao mesmo tempo, é preciso considerar a importância e valor da oralidade como forma central através da qual muitos povos indígenas transmitem suas memórias.

No processo de expansão colonial, um determinado rigor historicista voltado para as fontes e a procedência dos relatos foi uma ferramenta crucial para a negação de outras versões da história, levando as sociedades ágrafas a serem vistas como povos destituídos de passado, de modo que onde deveria haver história, haveria apenas mitos (Fabian, 2013). Acreditava-se que a memória narrada oralmente seria suscetível a variações das imaginações pessoais, negando que essas pudessem ser uma importante ferramenta para a compreensão do passado, muito, acredito eu, por uma atitude etnocêntrica para tudo que a alteridade poderia ter a contribuir.

---

<sup>8</sup>Sobre a historiografia eurocentrada, ver Wolf (2005) e Goody (2015).

Nesse sentido, o tratamento que dei às narrativas orais as quais tive acesso, através de entrevistas e de conversas, foi oposto à perspectiva que considerou/considera os conteúdos da oralidade suscetíveis às manipulações individuais e que localiza tais discursos num plano supostamente inferior à pretensa legitimidade das narrativas historiográficas. A seletividade individual, associada às narrativas em torno da memória, foi vista muitas vezes como um elemento problemático na mobilização dos conteúdos para a compreensão histórica. Contudo, a memória é necessariamente uma experiência social e como Fabian (2007: 93) observa, “enquanto uma prática social, a memória é uma prática comunicativa; toda memória narrada é nesse sentido coletiva”. Não existe, desse modo, tal coisa como uma memória social em oposição a uma memória individual. A memória social de um grupo é composta pelo entrecruzamento das diferentes experiências individuais que são, obviamente, experiências sociais.

Ainda, a narrativa embasada na oralidade, a partir da memória de quem conta, constitui sempre um ato político no sentido de que é dotado de uma intencionalidade e o mesmo se aplica a qualquer e todo conhecimento histórico (Ricoeur, 2007: 250). Ora, falácia repetida por séculos é a de que justamente a história estaria oposta às narrativas orais por sua pretensão a um ideal de verdade que somente poderia ser acessado por meio dos rituais metodológicos de análises dos documentos considerados oficiais. Vale a pena lembrar que os processos de elaboração de sentido das realidades, independente da linguagem e do suporte, somente são possíveis mediante práticas de seleção, interdição e de silenciamentos (Foucault, 1996).

Sendo assim, os documentos históricos que etnografei para a realização do presente trabalho também foram tratados por mim como narrativas históricas dotadas de uma intencionalidade própria. Resultantes tanto de seu tempo como das subjetividades inerentes de quem os produziu, além das possíveis marcas institucionais dos lugares de elaboração, circulação e consumo. De outra forma, essa dissertação seria também uma reprodução do próprio processo de escrita da história que aqui estou criticando.

Toda narrativa sobre o passado é fruto de quem a conta, é sempre o resultado de diferentes experiências, seja ao nível do sujeito que narra ou das diferentes leituras possíveis em torno do passado que está em disputa. Todavia, pode existir uma disparidade imensa entre o *status* do lugar de procedência que os diferentes sujeitos ocupam enquanto partícipes de uma determinada ordem social. A questão que se coloca seria, portanto, por que determinadas

versões da história parecem mais importantes do que outras? Talvez ouvir as próprias histórias indígenas possa indicar a violência consequente da negação do passado à alteridade, aos considerados diferentes sobre os variados marcadores, tais como, étnicos e raciais. Ainda, somente através da percepção dos povos indígenas, enquanto sujeitos históricos coevos (Fabian, 2013), pode-se avançar no sentido de descolonizar o discurso historiográfico oficial responsável, entre outras coisas, pela negação de outras historicidades.

Ao defender o argumento da experiência como central para maior compreensão histórica, isto é, que nós indígenas tenhamos espaço para contar nossas histórias porque nós a vivemos, não estou dizendo que apenas indígenas teriam algo a contribuir para a temática da história indígena (Deloria; Salisbury (orgs.), 2002). Pelo contrário, em minha busca pela compreensão dos processos históricos, nos quais os Tuxá estiveram envolvidos, foram de grande importância os inúmeros relatos feitos por brancos sobre o que se passou com os índios nessa região. Para entender esses processos e estabelecer conexões entre os eventos analisados, tive que ler o trabalho de missionários, antropólogos e historiadores, assim como ouvir os anciãos de minha aldeia. Como bem pontua João Pacheco de Oliveira

Não é correto considerar as performances e estratégias indígenas como idênticas àquilo que os seus contemporâneos registraram e pensaram sobre eles. Um regime de memória propicia relatar uma história; mas, para compreender a organização e o funcionamento de tais sociedades, o pesquisador não pode fixar-se em um só ponto de vista: deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento. Por isso, o investigador não deve se limitar a uma documentação produzida por fonte oficial e que reflita uma perspectiva supostamente canônica em relação àquele assunto: precisa explorar a diversidade de fontes e a multiplicidade de relatos possíveis, beneficiando-se do resultado de pesquisas antropológicas e históricas atuais. Estas frequentemente revelam instituições e significados desconhecidos das fontes não indígenas da época e que, mediante uma leitura crítica e numa perspectiva descolonizadora, muitas vezes permite construir interpretações novas nas entrelinhas de registros do passado (Pacheco de Oliveira, 2016: 29).

A análise histórica que se segue é, como há de ser, uma história das relações interétnicas, nas quais escolhi destacar um coletivo de sujeitos particulares Tuxá, em relação a muitos outros atores, como funcionários da CHESF, do SPI e da FUNAI, a exemplo. O resultado disso não é apenas fruto da tentativa de compreensão de como esses diferentes atores enxergam suas ações e reações no curso histórico, mas também resultado de minha própria trajetória enquanto sujeito. Como índio Tuxá que estudou em determinado lugar,

morou durante certo tempo com tais pessoas e que ouviu tantas histórias. Todos esses aspectos contribuem para o resultado exposto neste trabalho.

Por fim, reconheço que o ato de contar uma história tem sempre uma orientação tripla. Se por um lado trata-se de um discurso voltado para o que se passou, ele sempre diz algo sobre o presente, ao mesmo tempo em que reflete um plano para o futuro. As narrativas históricas oficiais já se mostraram devidamente interessadas e comprometidas, no sentido de uma história que naturalizou diversos atos de silenciamento e de opressão. Uma história indígena, então, deve ser também uma história dos problemas políticos e sociais enfrentados por esses povos, que foram por séculos situados hierarquicamente como inferiores, dentre os sujeitos que compõem a sociedade brasileira. A história indígena há sempre de ser uma história dos excessos do processo colonial, da dominação imposta pela conquista imperialista, de modo a expor as continuidades pelas quais os mecanismos de dominação tendem a se revestir de diferentes roupagens em nome de um movimento inercial pela sua perpetuação.

O estudo da história indígena cresceu exponencialmente, sobretudo, nas últimas três décadas (Cavalcante, 2011) e diversos autores têm chamado a atenção para a necessidade de uma abordagem interdisciplinar para este campo de estudos, a exemplo de Carneiro da Cunha, 1992; Pacheco de Oliveira, 1999, 2016; Monteiro, 1995, 2007. Esses autores têm defendido a associação de abordagens historiográficas, antropológicas e arqueológicas, de modo a compor um quadro mais amplo da dimensão histórica das sociedades indígenas. Tais estudos se voltam para o passado e o presente com o intuito de mostrar a agência, contribuição e participação indígena ativa na história e constituição do país. Ao mesmo tempo, o *historical turn* dos estudos americanistas tem produzido inúmeros trabalhos que se debruçaram sobre o estudo “cosmo-histórico” do pensamento indígena sobre as situações de contato (Albert; Ramos, 2002).

Considero que os perigos nas análises de pesquisadores não-indígenas sobre a história indígena se referem a um relativismo exacerbado que pode ocorrer quando, ao se romper com uma historiografia pautada na total ausência e negação dos sujeitos indígenas, faço-os recair no extremos oposto – enquadrando a agência indígena como um protagonismo determinante para os desdobramentos históricos, nos quais nos vimos envolvidos. Decorre disso certo esvaziamento da arena interétnica, na qual sujeitos indígenas protagonizaram estratégias e agiram junto a sociedade nacional. O pesquisador não-indígena ao estudar a história desses povos precisa ir além. Não deveriam tomar a exposição do pensamento indígena sobre o

contato ou de nossas historicidades e formas particulares de se relacionar com o tempo como o destino final de suas análises<sup>9</sup>. Ao mesmo tempo, não deveriam perceber as estratégias ativas dos sujeitos indígenas como indícios de um protagonismo que não poderia jamais condizer com os alicerces dos regimes de alteridade, nos quais fomos concebidos durante o colonialismo.

Já vi antropólogos falarem, por exemplo, que muitas vezes em campo se sentiram como se eles quem fossem observados pelos nativos ou que sua pesquisa ao final se tornara aquilo que os indígenas queriam que fosse, uma vez que eles estavam guiando-os em campo o tempo inteiro. Esse relativismo se faz presente também quando se tenta mostrar que os índios parecem estar usando muitas vezes os brancos em determinados contextos do contato interétnico. O intuito dessas colocações é sempre nobre e busca atribuir uma conotação de protagonismo para nós indígenas que não é real, infelizmente, ao consideramos a dinâmica de forças que perpassam o cotidiano indígena nas relações interétnicas. Perceber a hierarquia de poderes que envolvem as arenas de interação entre brancos e índios vai além de expor as condições de pesquisa e de situar o local de fala do investigador. Requer ainda que consiga, através da história indígena, perceber o próprio regime de alteridade com o qual ele, enquanto membro da sociedade não-indígena, olha e abstrai as sociedades indígenas. A história indígena fala sobre os brancos e somente pode ser melhor elucidada se, a partir dela, se construir uma ponte para lançar as bases de uma crítica indígena dos brancos enquanto sujeitos históricos que tanto nos atormentaram.

Um exemplo feliz que, penso eu, ilustra muito bem o que estou tentando dizer é o artigo intitulado *A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai*, de Catherine V. Howard (2002), no qual a autora etnografa o crescente processo de trocas entre indígenas Wawai e brancos no contexto local. Sua ideia central é mostrar como os Waiwai tentam realizar estas trocas dentro dos seus termos

Entre si, aplicam a reciprocidade protelada e mantém dívidas múltiplas de modo a neutralizar distâncias sociais, temporais e especiais e forjar complexos sistemas de

---

<sup>9</sup>Como Fabian indica (2013), um dos mecanismos utilizados por antropólogos para se distanciar temporalmente dos sujeitos de pesquisa foi justamente voltar seus estudos para temporalidades particulares desses povos, tomando as culturas como “*cultural gardens*” auto-contidos, suspendendo-os do próprio tempo histórico do pesquisador.

relações. Em suas parcerias com membros de outros grupos indígenas, o ritmo das contraprestações pode se estender por anos. Quitar a dívida de uma só vez é interpretado como uma manifestação de raiva e de um sinal de que se quer “esquecer” a relação. Mas os brancos mal entendem essas questões de dívidas e protelações: ou pagam depressa demais, anulando assim a possibilidade de desenvolver relações mais complexas e duradouras, ou então não pagam nada, destruindo o equilíbrio da reciprocidade (Howard, 2002: 44)

A autora pretende mostrar assim um processo ativo, no qual os Waiwai buscam domesticar as mercadorias dos brancos e efetuar as trocas dentro da forma que concebem esta atividade, no sentido de uma tentativa de waiwaizar as trocas com os brancos como um processo de resposta e de resistência à dominação. Constatar isso é muito interessante, mas a autora ainda vai além ao dizer que o contexto das relações interétnicas – marcado pelo preconceito dos brancos e a consequente intensificação da dependência por bens que os indígenas não podem obter de outra forma –, gera uma relação de assimetria na dinâmica dessas trocas, enfraquecendo a forma Waiwai de conceber e realizar as mesmas (2002: 45).

Howard utiliza várias vezes em seu texto o termo 'resistência' para dar conotação a esse processo, sendo que este termo foi alvo de críticas muitas vezes por pesquisadores que o viam como um indício de uma dualidade pobre, associada às ideias de reprodução/transformação cultural. Eu considero o termo resistência como crucial para a compreensão dos cotidianos indígenas. Como Scott (1985) nos mostra, em situações de interações entre grupos sociais marcados por forte assimetria de poderes, os mais fracos desempenham uma série de ações e estratégias que, a princípio, podem ser vistas sob o signo da resignação, por não se tratarem de confrontos abertos e diretos contra a situação de desigualdade na qual estão inseridos. Contudo, trata-se na verdade de formas cotidianas de resistência, que conotam uma agência que contrariam a subordinação passiva, mas que, ao mesmo tempo, são incapazes de alterar drasticamente a ordem social assimétrica. Falar em resistência é importante, mas não mais sob uma chave culturalista, a partir da qual resistir significaria uma luta por fazer as coisas como elas sempre foram feitas. A resistência tem que ser associada não à cultura como algo que se adquire ou se perde, mas sim como um esforço de se manter vivo quando por séculos tentaram nos apagar e extinguir a nossa existência.

Além disso, olhar a história indígena é também pensar de que maneiras as experiências do passado podem nos ensinar sobre o que acontece hoje. O presente trabalho, embora se volte para o passado, é completamente contemporâneo, não apenas porque a



situação que nós Tuxá vivemos se repete com diversos povos na atualidade – como no caso complexo do Tapajós e de Belo Monte –, mas também porque minha tentativa é de compreender o que aconteceu no passado, a partir do que estamos passando hoje e da vontade de solucionar as questões atuais. Minha preocupação são os problemas enfrentados hoje pelo meu povo e acredito que buscar compreender a longa duração dessas situações possa nos ajudar a expor as contradições e falácias narradas nas histórias oficiais.

A presente dissertação, nesse sentido, tanto faz parte de um projeto pessoal de tentar situar a minha experiência no mundo, enquanto membro de uma comunidade indígena, como também de uma agenda tuxá de busca por espaços de enunciação e de denúncia, a partir da qual insiro minha própria empreitada na antropologia. O texto se encontra dividido em três partes, sendo que no primeiro capítulo situo historicamente o povo Tuxá, através dos trabalhos de antropólogos e historiadores que escreveram a seu respeito, enfatizando o processo de expropriação territorial ao qual fomos submetidos desde os primórdios da colonização portuguesa. Trata-se de uma tentativa de expor as diferentes frentes de territorialização (Pacheco de Oliveira, 2004) e de práticas de governo voltadas para o gerenciamento das populações nativas no território nacional com efeitos de organização espacial e efetivação da dominação colonial e nacional sobre o mesmo. Embora naturalizadas, essas práticas nunca foram pacíficas e meu objetivo é mostrar que, concomitantemente à expropriação e às mentiras da retórica colonial para deslegitimação dos povos indígenas, houve sempre resistência e insubordinação.

No capítulo segundo, parto para uma análise mais detida da retórica mobilizada pela CHESF e da história que a empresa conta sobre seus feitos junto às populações do Rio São Francisco. Através da experiência dos reassentamentos de Sobradinho e de Itaparica, abordo a maneira como os regimes de alteridade cunhados no período colonial se atualizaram junto às imagens do sertão e do sertanejo, de modo a reificar a lógica colonialista centrada numa máxima intervencionista, qual seja, a de objetificação das pessoas em coisas dispensáveis e da construção de um espaço sobre o qual agem homens plenos e bem intencionados. Se no período colonial havia espaço para o uso da violência propriamente dita, como as guerras justas contra os índios hostis que se indispusessem contra a conquista, ao falar da CHESF, deparo-me com a atualização de mecanismos de saber-poder (Foucault, 2005) que embasam práticas violentas na atualidade com uso da tecnologia de governo moderna para o silenciamento e apagamento das especificidades indígenas.

No capítulo terceiro, analiso o processo de desterro sofrido pelo povo Tuxá, evidenciando, a partir das narrativas de minha comunidade, os conflitos intrínsecos ao sentimento de perda causado pela inundação de nossos territórios. Meu objetivo nessa seção final foi abordar as diferentes percepções em torno do valor da terra, de modo a contrapor-las aos conteúdos dos discursos desenvolvimentistas em que as pessoas são vistas como passíveis de serem remanejadas e suas terras, compensadas.

## CAPÍTULO UM – POVO TUXÁ: ÍNDIOS SEM TERRA? UMA HISTÓRIA DE EXPROPRIAÇÃO

A nação indígena Tuxá<sup>10</sup>, da qual faço parte, é composta por índios remanescentes dos vários povos indígenas aldeados ainda no século XVII nas missões dos trechos encachoeirados do Sub Médio São Francisco, entre os atuais estados de Pernambuco e Bahia. Trata-se de um grupo com longo histórico de contato, cuja principal aldeia se encontra hoje no município de Nova Rodelas, no Estado da Bahia, em uma pequena parcela de terra reservada para a habitação dos indígenas dentro da cidade. Um evento central que marca a nossa memória foi uma enchente que ocorreu no Rio São Francisco antes mesmo de termos sido aldeados e que foi responsável pela nossa mudança da Ilha do Zorobabé para a terra firme, em um lugar que posteriormente ficou conhecido como Rodelas. Nesse lugar, fomos aldeados por aproximadamente dois séculos, tendo a atividade missionária se iniciado durante o ciclo missionário no São Francisco, em 1671 (Salomão, 2006: 25) Somos retratados na literatura etnológica como índios ribeirinhos, profundos conhecedores do rio, exímios navegadores e donos de mais de trinta ilhas ao longo de seu curso. Todavia, a realidade de hoje é muito diferente daquela. No processo de expropriação territorial, que marca a chegada dos brancos, fomos lentamente perdendo as nossas terras e na década de 1980, nossas ilhas foram todas submersas pela construção da Barragem de Itaparica.

O povo “*Tuxá, nação Proká Pragaga do Arco e Flecha e Maracá Malacutinga Tuá Deus do Ar*” encontra-se hoje disperso por diferentes localidades do território nacional. A aldeia mãe continua hoje no município de Rodelas, mas também há uma aldeia Tuxá em Ibotirama–BA, onde mora um grupo de tuxás que optou por estabelecer ali sua morada e tentar a vida, após o doloroso processo de desterro – no qual tivemos que assistir às águas submergirem nossas terras. Há ainda algumas famílias tuxá que foram reassentadas em Inajá–PE e que permanecem hoje vivendo na Fazenda do Funil, território que foi adquirido e destinados a eles pela CHESF. Para além desses núcleos que foram constituídos a partir da inundação provocada pela Barragem de Itaparica, existem ainda comunidades tuxá que se

---

<sup>10</sup>Dentre os estudos feitos com/sobre os índios Tuxá, destaco as dissertações de mestrado de Nasser, 1975; Cabral Nasser, 1975; Silva, 1997; Salomão, 2006.

formaram no próprio fluxo de índios que iam tentar a sorte em outras regiões do país atrás de melhores condições de vida, como é o caso da comunidade tuxá do município de Pirapora, no norte de Minas Gerais, assim como as famílias que vivem hoje na Ilha do Bananal no estado do Tocantins. Historicamente, os Tuxá estiveram sempre em trânsito. Antigamente, as cidades mais visadas eram aquelas na margem do São Francisco, como Juazeiro e Petrolina; hoje muitas famílias se mudaram para cidades mais distantes, como é o caso de parentes meus que atualmente moram em Rondônia, no município de Cacoal, e também no estado do Maranhão. Embora existam todos esses núcleos e extensões da Nação Tuxá, o meu lugar de fala é o de alguém que teve todo o seu referencial voltado para a Aldeia Mãe, a de Rodelas, de modo que a análise que se segue diz respeito, sobretudo, a esse contexto.

A aldeia Tuxá que está situada em Nova Rodelas é um reassentamento construído pela CHESF. As casas seguem o mesmo padrão das que a empresa construiu para os brancos, de modo que um observador desavisado poderia, inicialmente, não notar diferença alguma entre a cidade dos brancos e a aldeia indígena. As casas construídas pela CHESF são “boas” e, com o passar dos anos, muitos ainda aprimoraram-nas. Contudo, não há espaço, o território que seria destinado ao nosso reassentamento nunca saiu e a parcela que nos foi destinada dentro da cidade é demasiadamente limitada, sobretudo, depois de trinta anos ao longo dos quais a população aumentou. A aldeia na qual fomos reassentados é, na verdade, um confinamento, sem terra. Não há para onde ir e os índios mais novos, por exemplo, já não têm onde construir suas casas ao se casarem; muitos se mudam para a parte da cidade dos brancos.



**Figura 1 – Praça da Aldeia Tuxá**

A situação Tuxá no que concerne à falta de terras é mais crítica hoje do que nunca, mas não é algo recente. Antes da Barragem de Itaparica ser construída, nós já tínhamos perdido para os brancos a maioria de nossas Ilhas e estávamos vivendo apenas na Ilha da Viúva. A proximidade com a cidade também não é algo recente. O município de Rodelas se formou em torno do nosso aldeamento, os brancos foram chegando e estabelecendo a sua morada onde era a antiga missão, de modo que a convivência entre brancos e índios é muito antiga. Um retrato do meu povo foi feito pelo antropólogo Miguel Bartolomé que relatou em tom de surpresa sua visita:

[...] prefiro descrever mais extensamente um desses casos, a cujo relato não resisto. Há alguns anos, em 1986, quando eu era professor convidado da Universidade da Bahia, coube-me acompanhar uma equipe de colegas em seus trabalhos com os indígenas Quirirí e Tuxá do nordeste brasileiro. Ao chegar ao povoado de Rodelas, no vale do rio São Francisco, reparamos em um cartaz da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), segundo o qual, por se tratar de uma “aldeia indígena”, a entrada no lugarejo restringia-se a uma de suas ruas. Transgredimos a restrição e caminhamos entre construções de alvenaria habitadas por uma população de pescadores mulatos desfrutando o frescor da tarde, vendo televisão sentados à porta de casa. Em seguida, entrevistamos as autoridades locais, constituídas pelos cacique e pajé (termo tupi para os especialistas religiosos) que, em realidade, atuavam como líderes comunitários municipais. Eles nos disseram pertencer à “nação tuxá, tribo truká,

índios de arco, flecha e maraká” – curioso mote que aludia à sua identificação étnica. O aspecto físico desses Tuxá era predominantemente mulato ou “caboclo”. Ninguém falava língua indígena: todos se expressavam no português típico do nordeste brasileiro. Alguns homens e crianças tinham pele e olhos claros, embora suas mulheres fossem em geral mulatas (Bartolomé, 2006: 50).

O autor utiliza esse relato para falar sobre as dinâmicas identitárias e sobre a manutenção de fronteiras étnicas, afirmando que no caso Tuxá, ainda que houvesse um longo período de interação com a sociedade nacional, “as fronteiras étnicas se haviam mantido e tinham desenvolvido processualmente as identidades contrastantes” (Bartolomé, 2006: 51). Como descrito na passagem acima, o tom de surpresa mobilizado pelo autor se dá em relação ao seu encontro com um grupo indígena que se apresentava, aparentemente, muito distanciado do ideal de indianidade tal como esperado dos povos indígenas. Os índios do Nordeste do país, seja pelo longo período de interação com a sociedade nacional, seja pelas diferentes estratégias de negação de reconhecimento de sua especificidade étnica, foram, de fato, invisibilizados sistematicamente enquanto indígenas ao longo dos séculos. Mesmo os antropólogos viraram as costas por muito tempo para o estudo desses povos, reificando uma visão amplamente difundida no imaginário nacional de que nós indígenas teríamos nossa especificidade definida pela pureza de nossas práticas culturais (Oliveira, 1999; 2004).

Nós Tuxá temos um longo histórico de contato com a sociedade não-indígena e, de acordo com Salomão (2006: 24), o primeiro relato oficial no qual os índios de Rodelas aparecem data de 1646, sendo desnecessário dizer que os reflexos da conquista portuguesa e o consequente processo colonial já devia ter chegado aos Sertões de Rodelas muito antes desse período. Ao longo dos séculos, a presença dos brancos foi constante e as relações sociais entre as duas etnias se desencadearam em um contexto fortemente assimétrico e repleto de preconceitos e ambiguidades, como é característico da herança colonial que perpassa as relações interétnicas no país.

Se hoje estamos sem terra e vivemos a grande maioria como trabalhadores assalariados nos mais diferentes cargos e empregos, nem sempre nossa realidade foi assim. Nas narrativas do passado, um dos elementos que os mais velhos sempre buscam evidenciar era a maior autonomia e, conseqüentemente, uma vida mais digna, na qual não precisávamos dos brancos para nada. A autonomia é sempre associada ao trabalho e, no passado, esse trabalho dizia respeito, sobretudo, à terra e à possibilidade de não servir a ninguém, a não ser

a si mesmo. Contudo os eventos e acontecimentos históricos que atravessaram nossas vidas nos levaram ao contexto atual, no qual o caminho para obter uma vida autônoma tem passado por outras estratégias mediante a falta de terras. Nesse sentido, a discussão que desenvolvo, no presente capítulo, diz respeito a uma tentativa de lançar luz, ainda que brevemente, sobre o longo processo interétnico que marca nossa experiência de vida nos séculos que se seguem à chegada do homem branco. Não se trata, todavia, de proceder com um intensivo levantamento histórico, como aquele feito recentemente por Salomão (2006)<sup>11</sup>, e sim o de trazer alguns elementos que marcam a experiência interétnica. Privilegio no centro da análise a histórica expropriação de terras de modo a estabelecer um fio condutor que nos leve até os dias de hoje, mostrando como o imperialismo europeu trouxe mecanismos próprios à expropriação de terras durante a conquista colonial que, todavia, se atualizaram e perduram até o presente.

## **OS BRANCOS E OS PRECONCEITOS DO COLONIALISMO**

Dos primeiros contatos até os dias de hoje, a história dos Tuxá é, em termos, a história da conquista. É a história da constituição do Brasil colônia e do Brasil como o conhecemos atualmente. A política colonialista decorrente do imperialismo europeu, na qual se engendrou nossa existência, foi um fenômeno que afetou não apenas a nós Tuxás, mas a todos os povos indígenas que aqui estavam, tornando-se parte constituinte dos desdobramentos históricos nos quais estiveram inseridos. Como afirma a indígena maori Linda Smith (1999: 19), o imperialismo enquadra a experiência indígena no mundo, sendo parte da nossa história moderna, de modo que compreender o que aconteceu no seio das relações interétnicas desencadeadas no Brasil é considerar, sempre, a agenda colonialista do passado e seus continuísmos atuais.

Os estabelecimentos das colônias além-mar por países europeus nas Américas são normalmente descritos nos termos de uma “descoberta”, mas uma vez que havia a presença maciça de povos aqui, esse processo me parece melhor descrito através do termo “conquista”.

---

<sup>11</sup>A dissertação de mestrado de Ricardo Dantas Borges Salomão (2006) contém um material indispensável para a compreensão do processo histórico dos Tuxá, tendo sido de grande importância para tornar o presente trabalho possível. Para quem tiver o interesse em ir a fundo nesse tema, Salomão reuniu diversos documentos historiográficos de modo a compor a teia de atores e eventos com os quais os Tuxá se relacionaram no passar dos séculos.

Ele expõe o caráter estratégico e belicoso da empresa colonial que efetivou por onde se espalhou o roubo de terras, a matança de povos e a disseminação do terror. No Brasil, milhares de índios padeceram de epidemias numa verdadeira guerra de agentes biológicos (Crosby, 2004). Milhares também morreram nos inúmeros confrontos armados frente às resistências indígenas, que foram sistematicamente abafadas pela história oficial. Contudo essas violências abertas e diretas não são as únicas ferramentas à disposição do homem branco.

O colonialismo, enquanto uma prática de governo de pessoas (Foucault, 2008), fez uso de diferentes estratégias, na maioria das vezes sutis e refinadas, de modo a efetivar a dominação e a subordinação dos povos nativos. Embora sutis, não há por que acreditar que tais estratégias fossem menos eficazes. Por exemplo, no plano discursivo, a retórica da superioridade branca operou através de regimes de alteridade marcados pela negação, nos quais os povos indígenas eram a antítese da civilização: discursos e imagens negativas, homogeneizantes e estereotipadas a respeito de nós. Nesse processo, as línguas indígenas, nossas culturas e formas de conhecer e ordenar a experiência mundana foram silenciadas e ridicularizadas (Pagden, 1986; Jahoda, 1999). No horizonte futuro, havia apenas uma direção, aceitar a Deus e converter-se, aceitar a civilização e tornar-se “branco” (Nóbrega, 2006).

Mesmo após a independência de antigas colônias, entre as nações indígenas assoladas pelo imperialismo, permanece até os dias de hoje um legado de devastação e sofrimento entre as nossas comunidades originárias. Povos inteiros foram exterminados, territorializados e desterritorializados, tiveram seu reconhecimento negado e o mundo que conheciam modificado. A efetivação das colônias se deu mediante a reprodução de mentiras e ambiguidades que, ao serem repetidas por séculos a fio, impactaram profundamente a nossa percepção sobre nós mesmos e sobre os nossos modos de vida. A pretensa inferioridade indígena e os discursos sobre a barbárie de nossa realidade plantaram a dúvida e a incerteza, criando em muitos contextos uma situação de consciência infeliz, a partir dos preconceitos e estigmas que perpassam ainda hoje as relações entre indígenas e não-índios no Brasil.

Em Rodelas, temos vivido por séculos junto a população não indígena, em um município que, diga-se de passagem, formou-se em torno da missão na qual estávamos aldeados. Como disse antes, nossa aldeia fica *dentro* da cidade, há uma placa da FUNAI indicando uma fronteira entre a mesma e a terra indígena, contudo a aldeia é de fato uma aldeia urbana. Gerações e mais gerações de índios frequentaram as mesmas escolas dos brancos, trabalharam para os brancos e conviveram cotidianamente de maneira muito



próxima. Mas como foi e é essa convivência? Os grupos sociais de Rodelas são historicamente bem delimitados: índios, brancos descendentes das elites locais, morenos e descendentes dos escravos. Essas designações, repletas de preconceitos, continuam operando nos dias de hoje.

Devido ao tempo, a convivência interétnica tão próxima e cotidiana em Rodelas pode aparentemente ser vista como um indício de uma ordem social que encontrara um arranjo de conformidade. Todavia o fato é que nosso cotidiano é perpassado pelas heranças de velhos preconceitos e estigmas, sendo que o padrão assimétrico que caracteriza a relação entre brancos e indígenas ainda continua a operar. Essa aparente conformidade pode ter sido o que levou o antropólogo Orlando Sampaio Silva (1997), cuja pesquisa de mestrado foi desenvolvida junto aos Tuxá na década de 1980 como resultado de uma demanda da CHESF, a caracterizar a convivência intersocietária rodelense nos termos de relações de simbiose<sup>12</sup>. Também Justiniano Fonseca<sup>13</sup>, historiador que faz parte de uma tradicional família branca de Rodelas, relatou a vida no município da seguinte maneira “Banhando-se nas águas do belo São Francisco a cidade de Rodelas ergue-se ao lado da aldeia e há entre os seus habitantes perfeita harmonia e os mesmos direitos”(2005: 107). Se tivesse que fazer uma lista de adjetivos apropriados para classificar o cotidiano Tuxá em Rodelas, *harmonia* e *simbiose* estariam dentre os últimos.

Simbiose é um termo usado, sobretudo, nas áreas da biologia e ecologia, significando relações de complementaridade entre organismos de espécies diferentes. O termo indica que as espécies envolvidas na interação recebem benefícios mútuos, mesmo que existam hierarquias nas relações. Para o presente caso, pergunto-me quais os benefícios que temos na convivência com os brancos, os mesmos que tomaram nossas terras e que reproduziram preconceitos sempre que possível, chamando-nos de preguiçosos e cachaceiros. Embora hoje existam muitos casamentos entre índios e brancos, esses sempre aconteceram com brancos que vieram de outras regiões, quase nunca ocorrendo com as famílias brancas naturais de Rodelas. Essas nunca quiseram que seus filhos e filhas se casassem com os índios, preferindo sempre o casamento entre si mesmos.

---

<sup>12</sup>Sobre essa temática, ver Hierarquia e Simbiose de Ramos (1980).

<sup>13</sup>O livro de Fonseca conta a história do município de Rodelas e é um registro riquíssimo por conter os mecanismos de naturalização da violência empreendidos pelos brancos. “Fonseca” é uma das principais famílias dos brancos de Rodelas.

Quando Sampaio se refere a um arranjo simbiótico talvez estivesse se referindo ao fato de que foi através da relação entre índios e brancos que as dinâmicas identitárias locais se atualizaram, no sentido de que essa relação se tornou constituinte da atual identidade Tuxá. Embora as fronteiras entre os grupos étnicos sejam cruciais para a conformação de contrastes (Barth, 2000), parte necessária da constituição de identidades dos grupos, isso não me parece ser um tipo de benefício particular. Faz parte, antes de tudo, da dinâmica particular de ordens sociais interétnicas, mas que, no contexto assimétrico brasileiro, em que os indígenas têm sido relegados ao lugar de marginalidade, os brancos seriam os verdadeiros parasitas. Contudo somos nós indígenas que temos ficado em situações cada vez piores.

Já Justiniano Fonseca descreve as relações entre brancos e índios em *Rodelas* enquanto harmônica. Parece-me como que um reflexo de algum tipo de culpa branca que, inclusive, perpassa todo o seu livro sobre a história do município. Fonseca (2005) é um escritor rodelense nascido em 1920 e é autor de inúmeros livros, dentre os quais *Rodelas. Curralaleiros, índios e missionários*, que foi publicado originalmente em 1996 e é o resultado de uma incursão historiográfica na qual o autor fala sobre o surgimento do município. O autor tenta sempre naturalizar os processos violentos de usurpação de terras, enfatizando que todos os moradores da região seriam pobres ou também obscurecendo o pleito Tuxá por nossos territórios imemoriais, sempre indicando que as terras seriam menos do que afirmávamos ser, por direito nossas. Os relatos históricos, obviamente, são sempre resultados de um arranjo construído pelo historiador e, no caso de Fonseca, também de sua própria memória que, não por acaso, resultou em uma narrativa reificante e naturalizante das contradições da sociedade rodelense:

Extraordinário exemplo de crença no próprio destino e de persistência na luta, esse, do nosso caboclo, que soube manter o espírito de corpo e a solidariedade entre as pessoas. Simples intuição, vontade de ser, valores espirituais aprendidos dos missionários em dois séculos de catequese, resquício da cultura nativa. Eram uma família e uma família continuaram sendo, todos juntos, um por todos, todos por um. Seu patrimônio em terras, tudo que restava da avalanche anterior, se resumia a algumas ilhas, isso mesmo sem o título oficial de propriedade. E iria encurtando dia a dia, ano a ano, ou porque as ilhas, integradas ao patrimônio do Estado de Pernambuco, fossem sendo arrendadas a outras pessoas pela autoridade que as administrava, ou porque, na parte apossada pelos indígenas, fossem sendo vendidas, pedaço aqui, pedaço ali, individualmente, pelos seus ocupantes, para cobrir necessidades pessoais ou familiares prementes. Tudo, de todos os pobres, em todos os lugares, com todos os povos é assim. A necessidade obriga a vender o patrimônio

para matar a fome e em seguida, quando não há mais o que vender, a fome sempre mata (Fonseca, 2005 :245)

Fonseca parecia acreditar que a responsabilidade pela perda das terras era resultado das ações dos próprios Tuxá que vendiam as suas terras motivados pela fome. Todavia é quando o autor retrata a luta Tuxá por reconhecimento por parte do SPI e a devolução de nossas terras que constatamos como ele desacreditou o pleito indígena e naturalizou a pobreza dos moradores da região como algo que impossibilitaria o reconhecimento e atendimento de nossas demandas. A partir do relato de Hohenthal, que visitou as aldeias Tuxá entre 1951 e 1952, e de “coleta pessoal da notícia local”, o autor afirma que os Tuxá viviam melhor antes da instalação do posto:

anteriormente os fazendeiros locais empregavam os índios como peões, pagando-lhes pelo trabalho. Quando foi estabelecido o posto, os índios abandonaram seu emprego na esperança que o governo lhes forneceria terreno para cada um”. Não se deu solução da terra que chegasse a todos os aldeados, e eles ficaram na posição de não ter nem emprego (pois outros indivíduos foram *utilizados*), nem terrenos próprios (Fonseca: 2005, 251).

Fonseca parece esquecer que, nesse caso, os fazendeiros eram eles mesmos, os brancos, e que as terras nas quais nós estávamos “melhor” trabalhando como meeiros ou diaristas em péssimas condições eram, na verdade, nossas terras. Ter que trabalhar para os outros em nossas terras, é sempre associado em minha comunidade a uma condição de “sujeição” que contraria a forma como pensamos a autonomia e a liberdade de trabalhar a terra e viver conforme nossos próprios costumes. Dona Do Carmo foi uma das índias com quem conversei que mais enfatizou esse processo:

*A gente plantava com os brancos. Logo no começo não tinha condições de plantar. Que gastava muito. Aí a gente plantava com os brancos. Quando mais pro fim, eu disse ‘Dantas, eu não vou mais trabalhar em roça de ninguém não. Só enchendo o bolso dos outros e nós se acabando. Ai eu digo: “eu não vou mais não. Ou pouco ou muito, nós vamos trabalhar na nossa terra’. Porque a gente trabalhava, livrava o dinheiro e eles não davam o*

*dinheiro a nós. O dinheiro que tocava a nós, eles ficavam só dando em dia de feira. Como que a gente era sujeito. Aí eu me zanguiei. 'Não! Pra ficar trabalhando assim pros outros, num dá não. Vamos trabalhar na nossa terra, porque o pouco que fizer é nosso, não parte com ninguém'. Ai ficamos trabalhando na nossa terra mesmo. A gente plantava a cebola, que quando vendia não tinha mais conta com nada.*

A chegada do posto do SPI em Rodelas é retratado por Nasser, antropólogo que pesquisou conosco na década de 70, de forma muito diferente de Fonseca

Na realidade o Posto Indígena, mediante sua ação protecionista, teria desequilibrado a posição de dominação dos regionais, contra a qual o índio encontrava-se jurídica e materialmente incapacitado a esboçar qualquer reação, pelo menos em termos locais; os instrumentos de repressão estavam nas mãos da sociedade dominante [...] E essa ação do SPI, ferindo frontalmente os interesses da classe dominante, redundou na resistência em alguns momentos não apenas política, mas armada de grande parte da população branca (Nasser, 1975: 41).

Nasser (1975: 44) indica ainda que, embora a atuação do SPI tenha sido marcada por vários casos de má administração e ambiguidades, ela foi importante por fortificar a identidade étnica do grupo e por ter atuado na defesa do território tribal. O fato é que o posto do SPI foi uma conquista enorme e fruto do empreendimento Tuxá que mobilizou lideranças e toda a comunidade em busca do reconhecimento do órgão oficial, através da organização de viagens ao Recife e Rio de Janeiro. É claro que os brancos não ficaram satisfeitos com a chegada do órgão indigenista oficial, assim como são contra qualquer medida que pareça reconhecer qualquer direito a nós índios.

Ainda sobre a luta por terra, Fonseca se limita em dizer que a questão era “complexa” e tenta eximir os brancos de culpa ao pontuar que:

No presente, isto é, após a instalação pela FUNAI, da aldeia com nome Tuxá em 1944, é a luta constante, repetitiva e sempre sem solução, pela posse da terra, arrancada seguidamente ao índio desde tempos remotos; é a tentativa, de parte do caboclo, no sentido de sensibilizar a autoridade federal para ter o seu apoio; é a guerra fria com os que imagina serem seus inimigos – e nem sempre o são (Fonseca, 2005: 256).

O autor parece preocupado com o fato de que os Tuxá acusavam os brancos de terem usurpado suas terras, mas, como é possível perceber na citação a seguir, ele mesmo se posiciona contrariamente ao pleito, o que me faz questionar se realmente nos enganamos a respeito de nossos “inimigos”. Primeiramente, o autor lança a dúvida sobre a extensão das terras reivindicadas, ponderando que há quem diga que se tratavam de 30 ilhas, outros de 10, “há quem mencione apenas cinco, e parece que com estes conformam-se a verdade histórica” (Fonseca, 1996: 256). Em seguida, o autor tenta mostrar como as fontes históricas a respeito do aldeamento de Rodelas nunca indicaram algo como 30 ilhas e que este número com certeza dizia respeito a outras ilhas pertencentes a outras missões. Por fim, Fonseca deixa claro o que realmente pensa sobre a questão:

Nem ao menos 10, mas 5 ou 6, eram as ilhas dos Rodelas. Os que relacionam 10, de certo por informações dos caboclos, levam em conta ilhotas não relacionadas nos tempos históricos, quando nem eram ocupadas para a lavoura, por ser escasso e inundável o seu solo. Segundo, a aldeia reorganizava-se com 200 pessoas, crianças inclusive, e não havia como, de bom senso, pensar-se em entregar tanta terra a tão poucos, deixando a população muitas vezes maior que os aldeados e tão pobre como estes, sem o chão para a sua pobre lavoura. Estávamos trezentos anos longe da colonização portuguesa, toda a gente, agora, era brasileira nata.

O autor manifesta sua opinião de que, em minhas palavras, caso o pleito Tuxá fosse atendido, teríamos uma clássica situação de “muita terra para pouco índio”. Contudo ele apenas recorre a este recurso após ter desacreditado o pleito em si, como mostrei antes, indicando discrepâncias entre a versão da memória indígena e a historiografia oficial. O autor ainda incorreu em uma naturalização do caráter violento das relações interétnicas, procedendo em sua análise com um clássico caso de silenciamento dos relatos de mal-tratos, abusos e outras formas de violências, que tanto relatam os Tuxá sobre os brancos de Rodelas e sobre suas experiências de trabalhar para os mesmos como meeiros ou diaristas. Como se não bastasse, o veredito à demanda indígena por suas terras acabou se tornando uma questão de justiça social, na qual nós indígenas seríamos responsáveis pela pobreza consequente do próprio modelo econômico capitalista, aceitando assim uma “partilha” de nossas terras, abrindo mão do que é nosso por direito. Ao fim, Fonseca faz uso da retórica da brasilidade

como um elemento unificador do povo brasileiro, agora sim, solapando a especificidade das identidades dos povos indígenas.

O relato de Fonseca é emblemático para o meu argumento, uma vez que condensa em uma situação bastante específica os elementos que considero cruciais para o entendimento do longo processo de expropriação de terras que caracteriza a experiência indígena junto aos brancos. A família Fonseca continua hoje sendo um dos principais sobrenomes dentre as tradicionais famílias de brancos de Rodelas, o que não significa, necessariamente, dizer que o autor tivesse interesses pessoais nas terras dos Tuxá. Todavia as famílias brancas em Rodelas, como Fonseca, Soares e Almeida sempre se casavam entre si, até mesmo como uma estratégia de manutenção de terras, de modo que essas famílias estão diretamente implicadas na história do roubo de nossas terras, pois todos se beneficiaram das mesmas. Ainda, muitas dessas famílias, que sempre estiveram em melhores condições de vida do que os índios, tinham suas terras não necessariamente na região das ilhas. Contudo o próprio fato de que tinham as terras e os índios não criou uma necessidade de que naturalizassem a ausência de terras dentre os indígenas, pois eles mesmos tinham se beneficiado do saque e da expropriação colonial. De que outra maneira poderíamos ter chegado a situação em que índios, originários da terra, tiveram que trabalhar nas fazendas de terceiros por não terem terras?

Por meio da análise de Fonseca sobre a história de Rodelas, é possível perceber os diferentes recursos disponíveis à elite branca voltados para o silenciamento do caráter violento que marca as relações interétnicas. A melhor situação de vida na qual se encontrava as famílias brancas em Rodelas decorre diretamente da agenda colonial voltada para a conquista, que procedeu com guerras justas contra índios arredios e também reduziu o restante aos aldeamentos, abrindo caminho para que se instalassem nas terras livres dos índios bravos. Quando Fonseca, um intelectual do século XX de uma tradicional família branca de Rodelas, volta-se para as fontes historiográficas oficiais e obscurece a reivindicação Tuxá por terras, ele realimenta a prática colonialista, pois as fontes que utiliza foram também produzidas por pessoas diretamente beneficiadas pela empresa colonial. A historiografia oficial de fato tem sido um artifício que silenciou a resistência indígena e naturalizou a violência (Monteiro, 1992), de modo que, quando o autor escreve seu livro sobre a história de Rodelas já ao final do século XX, Fonseca contribui para a continuação dessa versão historiográfica hegemônica. Em outras palavras, o que tento dizer é que o colonialismo foi possível pelas ferramentas que trouxe consigo para sua continuidade.

O caso que relatei expressa a combinação entre o poder e saber, elementos centrais para a compreensão das práticas de governo das populações indígenas. A violência dos processos engendrados pelo colonialismo está intimamente relacionada com a produção de saberes que concomitantemente corroboram e silenciam a violência característica das situações coloniais. Se o conhecimento é também poder, os bens intelectuais, que são parte integrante da expansão imperialista, estiveram sempre à disposição das elites, ou seja, dos brancos, de modo que a produção historiográfica oficial foi também historicamente uma das principais fontes de obscurecimento da história indígena. Foucault em “Arqueologia do Saber” (2005) é quem formula a concepção de saber-poder, no contexto das instituições e relações ocidentais, mais precisamente da Europa, entre os séculos XVII e XIX. O autor observa, ao fazer uma arqueologia da formação da Europa moderna, de que maneira mecanismos de dominação são operacionalizados sobre as mais diversas áreas da vida: o trabalho, a sexualidade, a saúde, etc. Para ele, saber e poder são duas faces que se retroalimentam na conformação de estruturas de dominação, de modo que o exercício do poder somente se opera de maneira eficaz em virtude do seu amparo em redes de saber e de formulação de discursos. Guardadas as devidas especificidades que concernem ao contexto europeu, foco de análise de Foucault, e ao que estou pontuando a respeito dos Tuxá, a associação me parece pertinente, uma vez que a expansão imperialista europeia foi marcada por um regime de alteridade que sempre encontrou respaldo nas discussões intelectuais da época. A conquista, o saque e a dominação somente foram possíveis porque, no plano intelectual, nós éramos tidos como incapazes, selvagens e primitivos. Essa é uma herança colonial, cujos elementos perpassam nosso cotidiano ainda hoje nas relações entre brancos e índios nas diferentes localidades do país.

## **TERRITORIALIZAÇÃO E EXPROPRIAÇÃO: OS ALDEAMENTOS DO SÉCULO XVII E A GESTÃO DO SPI**

Seguindo minha linha de raciocínio de evidenciar os mecanismos à disposição dos brancos para proceder com a expropriação das terras indígenas, tentarei em seguida exemplificar tais procedimentos a partir de diferentes momentos da história Tuxá. Embora se distanciem temporalmente, podem nos possibilitar uma melhor compreensão do caráter durável dos mecanismos de usurpação e de manutenção das terras indígenas.

João Pacheco de Oliveira (2004), num esforço de elaborar subsídios analíticos para se pensar um eixo unificador da experiência indígena no Nordeste brasileiro, localiza nos processos de territorialização um fenômeno central. Por territorialização, o autor compreende o fenômeno decorrente da incorporação de sociedades indígenas a uma situação colonial, na qual essas passam a serem submetidas a rotinas político-administrativas centralizadoras, como as do poder colonial e dos estados modernos. Oliveira define territorialização como:

Um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (2004: 55)

A partir dessa definição, seriam dois os processos centrais de territorialização que marcaram a atuação governamental no Nordeste brasileiro: um desencadeado a partir da expansão das missões para essa região, sobretudo, na segunda metade do século XVII, e outro articulado à atuação da agência indigenista oficial no século XX. Nos dois processos temos formas particulares de gerenciamento das populações nativas. No primeiro, a partir da atuação missionária de diferentes ordens fortemente calcadas num projeto de conversão dos índios bravos em índios mansos, com base em uma visão de cristandade que abarcaria tanto princípios religiosos quanto civilizatórios. No segundo, temos um processo secularizado caracterizado por uma política indigenista protecionista e tutelar.

Os processos de territorialização, ao estabelecerem uma sobreposição entre grupo(s) indígena(s) e uma base territorial fixa, foram responsáveis por mudanças na territorialidade dos grupos, instaurando uma nova forma de relação com a paisagem local. Ainda, por se tratarem de ações políticas voltadas para coletivos indígenas a esses mecanismos (aldeamentos e SPI) foram também atos de reconhecimento, afirmando a distintividade indígena e a necessidade de direitos e ações particulares por parte da malha administrativa colonial/estatal. Uma vez que os coletivos indígenas foram sempre concebidos em termos de um regime de negação, a agenda política que desencadeia esses processos de territorialização foram rechaçados pelos brancos locais, que temiam qualquer forma de reconhecimento



voltado para os coletivos indígenas, o que gerou reações violentas, como sinalizarei a partir dos exemplos a seguir.

### *A TERRA DA MISSÃO E O CONFLITO COM A CASA DA TORRE*

O ciclo missionário do São Francisco tem seu início na segunda metade do século XVII (Galindo, 2004) em um período no qual se consolidam concomitantemente a conquista dos sertões para a expansão da pecuária, sobretudo, voltada para criação de gado. Esse período é marcado por uma política de redução dos índios em aldeamentos missionários, nos quais muitos grupos de diversas línguas e nações poderiam ser reunidos de forma arbitrária na mesma aldeia, sendo submetidos a violências contra nossas práticas e modo de vida. Os índios que recusassem tomar parte dos aldeamentos eram vistos como índios bravos e, contra eles, poderia se declarar a guerra justa, uma modalidade de conquista que remonta às cruzadas (Carneiro da Cunha, 1992: 142).

De acordo com Salomão (2006), a atividade missionária na aldeia de Rodelas se iniciou em 1671 pelo capuchinho francês Frei Francisco de Domfront e, embora tenha sido interrompida em diversos momentos, a missão só foi definitivamente extinta em 1857, quando era a última das aldeias do ciclo missionário do São Francisco. Foram quase 200 anos de catequização, caracterizados por diferentes estratégias de conversão e de civilização, maltratos, proibições e de apagamento. Ao longo desse período, muitas foram as ordens religiosas que estiveram à frente da missão, como os jesuítas, capuchinhos italianos e os carmelitas, mudanças que estavam relacionadas como uma série de questões políticas da época, tal como a da expulsão dos capuchinhos franceses, diante do receio de que eles estivessem trabalhando, na verdade, para facilitar a entrada da França no Brasil (Salomão, 2006: 29).

A atividade missionária no Brasil nunca foi uma questão unânime, sobretudo, se considerarmos a diferença entre os interesses pelos os índios por parte dos moradores, da colônia, da coroa e dos próprios missionários. As tensões em torno das missões foram muitas e vão desde os debates teológicos a respeito da possibilidade de conversão do gentio e do estatuto de humanidade dos mesmos (Nóbrega, 2005; Baêta, 1978) até a insatisfação por parte dos colonos que desejavam tomar os índios como mão-de-obra a ser escravizada.

Além disso, para a constituição dos aldeamentos era necessário que houvesse terra destinada aos índios, uma vez que o processo de conversão era concebido com relativo isolamento dos índios aldeados. Em Rodelas, a terra reivindicada pela missão foi alvo de cobiça já bem no início da catequização, sendo a Casa da Torre a principal responsável pela reação contrária à concessão da mesma. A Casa da Torre foi uma sesmaria e, provavelmente, o primeiro latifúndio do Brasil Colônia, tendo expandido suas terras por quase todo o Nordeste brasileiro por pelo menos cinco estados da região atual. A história da sesmaria concedida a Garcia D'Ávila é marcada pela contínua guerra contra indígenas, buscando tanto suas terras para o estabelecimento de currais de bois como a sua escravidão para o trabalho em engenhos de açúcar. Por aproximadamente 250 anos, a Casa da Torre exerceu grande influência na política local, tendo em diversos momentos influenciado diretamente no desdobramento da atividade missionária na região (Sampaio, 2011: 103).

Como relata Salomão, a partir da ação expansionista da Casa da Torre, os jesuítas que estavam à frente das missões do São Francisco requereram ao governo uma área para índios, no qual pudessem efetivar o trabalho missionário. Em 1696, o governador João de Lancastrô, seguindo determinação da Coroa, atende ao pedido:

Por quanto me consta que os índios das de Achará e da Rodela e os do Caruru que ao presente assistem na ilha do Zorobabé com outras a estas ultimamente agregadas por minha ordem debaixo da administração dos Padres da Companhia de Jesus no rio de S. Francisco, não tem distrito bastante, certo e livre, de terras para sua vivenda, em que possam fazer pacificamente as suas lavouras como manda Sua majestade, que Deus guarde, e eles e os Padres seus administradores, por este respeito padecem moléstias, e desinquietações contínuas dos moradores e vizinhos que com éguas, gados e ruim vizinhança os perturbam, por isso, em execução da mesma lei de S. Majestade, atendendo ao número dos índios, que atualmente estão nas ditas aldeias, e que agora e pelo tempo futuro a elas se hão de agregar de outras aldeias menores e ranchos espalhados de tapuias sem doutrina e direção por este sertão, para atalhar os ditos inconvenientes e perturbações, sinalo por distrito dos que moram na aldeia de Achará, que são quase seiscentas almas, a ilha chamada das Éguas, a do Achará, e a de Uxucu e a do Caburé. E, porque umas das ilhas são de ribanceiras altas, outras alcantiladas e outras salitradas, e por razão da sua esterilidade os índios comumente plantam só na borda do rio, por isso, 35 sinalo de mais para a sua suficiente vivenda uma légua em quadra na terra firme da parte da Bahia, cuja demarcação começará imediatamente de frente na mesma ilha de Achará em que está situada a aldeia. E logo a aldeia de Rodelas a que ordenei se juntassem os índios de outra aldeia do Herenipó, sinalo por distrito as ilhas que se chamam Jetinã, Vacuyuviri, Viri Pequeno, Pedra e Araticu. E porque além da esterilidade, a qualidade da terra acima referida, a primeira destas ilhas não chega a légua inteira e cinco delas a quarto de légua, e a dita aldeia de Rodelas, com a nova agregação dos índios de Herenipó, conta quase seiscentas almas, por isso também a essa aldeia sinalo de mais de uma légua em quadro na terra firme da parte do território da Bahia, cuja demarcação

começará imediatamente de frente da dita ilha que chamam de Jetinã. (Regni 1988 vol 1: 325 anexo no 3 a consulta do Cons. Ultramarino de 18 06 1696 – AHU PA Bahia. apud Salomão, 2007: 35)

Nesse trecho temos provavelmente o primeiro relato de concessão e reconhecimento de terras aos diferentes povos que foram aldeados em Rodelas que hoje somos nós, os Tuxá. Temos ainda uma descrição das ilhas e das aldeias, além de se enfatizar a “perturbação” que os vizinhos e os moradores da região estavam causando aos índios, um termo polido para se referir à matança e roubo de terras.

Os jesuítas logo trataram de demarcar as terras da aldeia, fato que causou descontentamento entre os Senhores da Casa da Torre e aos levou, em questão de dias, como mostra Salomão (2006: 36), ao uso da perseguição e ameaças de expulsão dos jesuítas da região, desrespeitando o que havia sido definido pela Coroa. Frente à força sem igual dos sesmeiros, verdadeiros latifundiários. que insistiam em não reconhecer nenhum direito territorial aos indígenas, temos no início do século XVII o Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, emitido pela Coroa Portuguesa, que concedeu para todas as aldeias “uma légua em quadro”

[...] que por ser justo se dê toda a providência necessária à sustentação para os Índios e Missionários, que assistem nos dilatados sertões dêste Estado do Brasil, sôbre que se têm passado repetidas ordens, e se não executam por repugnância dos donatários e sesmeiros, que possuem as ditas terras dos mesmos sertões, hei por bem e mando que cada missão se dê 'uma légua de terra em quadro' para sustentação dos Índios e Missionários. Determina El-Rei que cada Aldeia tenha ao menos cem casais. Aumentando a população se poderiam constituir novas aldeias de cem casais, e sempre a cada uma se dará a légua de terra. As aldeias se situariam onde os índios quisessem, ouvida a junta das Missões, e não a arbítrio dos donatários e sesmeiros (Leite, 1945 :302)

Ainda assim, os jesuítas não retornaram às aldeias do São Francisco, de modo que a aldeia de Rodelas ficou quatro anos sem a presença de missionários, até quando eles foram finalmente substituídos por Carmelitas. Esses novos missionários permaneceram por poucos anos e foram também substituídos, em 1713, por Capuchinhos Italianos que permaneceram à frente da aldeia por cerca de 150 anos (Salomão, 2006: 41).

Os conflitos em torno das terras das aldeias do São Francisco refletem a tensão existente na colônia em virtude dos interesses diversos dos moradores e missionários que

marcaram a atuação das missões nos séculos XVIII e XIX. A política indigenista no Brasil Colônia foi sempre bastante incipiente e ambígua, contudo é possível afirmar que o tema do direito originário dos povos indígenas sobre as terras, que tradicionalmente ocupavam, fez-se presente em diversos momentos (Carneiro da Cunha, 1992: 141). De todo modo, as terras das aldeias eram alvo da cobiça dos moradores, sendo esse contexto marcado por estratégias de expropriação com uso da violência aberta, armas, matanças e ameaças de todos os tipos. Os latifundiários da Casa da Torre atacaram diretamente os índios da região negando o reconhecimento dos nossos direitos e, como mostrei através do relato acima, a violência era voltada não apenas para os índios, mas também contra os próprios missionários, uma vez que representavam um obstáculo para os interesses dos moradores que desejavam tanto a terra como a mão-de-obra indígena.

### *O SÉCULO XX E A GESTÃO DO SPI*

O século XIX e início do século XX são marcados por uma série de conflitos fundiários em torno da espoliação das terras indígenas. Muitas aldeias foram extintas mediante o argumento de que os índios já estavam civilizados e que estes deveriam ser incorporados à sociedade, não sendo necessária a atuação missionária junto aos mesmos<sup>14</sup>. As terras dos índios aldeados no São Francisco eram, em sua maioria, as terras mais férteis da região, às margens do rio e nas ilhas, o que as tornavam alvo da cobiça dos brancos. Com a extinção definitiva das missões, os índios se tornaram vulneráveis a sua truculência e é nesse período que nós Tuxá perdemos a maioria de nossas terras em um processo sistemático de expropriação. Digo que esse processo foi sistemático pois não se tratou apenas da iniciativa de brancos gananciosos, e sim de uma empreitada característica da política indigenista da época, como a formulada pela Lei de Terras (Lei de 601 de 18/09/1850) que

inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após a sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada”. Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de

---

<sup>14</sup>Crucial pra a compreensão desse processo é a proposta do Diretório do Marques de Pombal de 1751, que incentiva os casamentos de índios com os brasileiros e que foi responsável pela expulsão dos jesuítas do Brasil.

estranhos dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras (Carneiro da Cunha, 1992: 145).

Parafraseando Ramos (2000), o “ar da época” era esse: os projetos indigenistas no Brasil independente refletem um regime de alteridade que defendia a dissolução dos índios, através do incentivo à miscigenação, como foi pensado pelo Diretório Pombalino de 1751. Outros projetos também causaram eco, como os planos da política indigenista proposta por José de Bonifácio que continha um verdadeiro manual de um “processo civilizatório” (Ramos, 2000). A proposta de Bonifácio, que nunca veio a sair do papel, também buscava colocar as terras indígenas no mercado, tirando das mesmas seu caráter inalienável. Concomitante aos ataques à indianidade, ocorreram os ataques às terras indígenas de modo que, ao terem a identidade negada, os índios perdiam com ela também o direito às terras.

Nasser afirma que foi com a extinção da Diretoria dos Índios e o advento da República que perdemos a maioria de nossas terras:

as aldeias ficaram abandonadas, dando vez que os brancos usurpassem as terras indígenas impunemente. É possível que o intervalo entre 1889 e 1910, ano da criação do Serviço de Proteção aos Índios, tenha sido o período mais crítico para as populações nativas do São Francisco. Pois desaparecido o órgão de proteção, a avidez e poderio dos proprietários brancos atingiu o seu auge. Os Tuxá por exemplo, detentores de mais de trinta ilhas, perderam todas, só conseguindo recuperar a Ilha da Viúva entre 1934 e 1937, graças a ação do capitão, João Gomes, que pessoalmente foi pedir a devolução da ilha ao então Governador de Pernambuco, Carlos de Lima Cavalcante (Nasser, 1976: 24)

Como mencionei anteriormente, Fonseca, morador de Rodelas, diz ter sido esse processo resultado da própria ação dos índios que, a partir da pobreza em que se encontravam, vendiam as suas terras por quase nada. A versão que me contou o Pajé de minha aldeia, Seu Armando, é bastante diferente:

*“A perdição da terra nossa aqui já vem de muito longe. Eu alcancei meu avô dizendo, era trinta e tantas ilhas tudo dos índios. Começava lá do Surubabé até na extrema lá em riba*

no Riacho do Papagaio. Mas daqui mais ou menos pro Surubabel, aí era fechado de ilha só tinha os córregos do Rio. Como a nossa aí que tinha 3km de tamanho mais ou menos, a Ilha da Viúva. Eu me lembro bem do meu avô falando: Começava da Ilha do Surubabel, aí subindo tinha a ilha das Cruzeira, uma ilha grande, era uma mata grande fechada, tinha todo pau, xique-xique, umburana todo pau tinha dentro. Tinha a Ilha de São Miguel que também era um tabuleiro, se você chegava lá pensava que tava num tabuleiro, ficava ali perto de Itacuruba. Tinha a Ilha dos Espinho, ilha grande também. Tinha a ilha encostada na Ilha de São Miguel, Ilha Redonda. Aí chegando ali em Itacuruba tinha a ilha de Nossa Senhora do Ó, chamada a Ilha dos Largos, Seo Aníbal tomou parte de um pedaço e uma família de gente que morava aqui no Cipó do outro lado do rio tomou conta do outro. Era uma ilha grande, larga, muita terra boa. E aí, subindo pra cá tinha a Ilha do Tucum. Invadiram, não foi os índios que venderam não. O que eles diziam muitas vezes para o meu avô: Se desse a valente eles mandavam matar. Como andaram matando, aqui mesmo na aldeia ainda mataram índio. Aí subindo já chegando ali perto de Itacuruba tinha a Ilha dos Cabaços, a ponta dela começava ali perto de Itacuruba até muito em riba, era encostada em Pernambuco. Do lado de cá tinha a Ilha dos Carneiros. Já chegando aqui na Bahia tinha a Ilha do Tucum, e aí já chegava a ponta da Ilha da Viúva. Do lado dela aqui tinha a Ilha da Formiga, mais em cima tinha a Ilha Redonda, um bolo de terra grande. E já desse lado de cá da Viúva tinha a Ilha que tinha uns coitezinho debaixo e os coitezinho de cima. Era uma ilha só, mas no meio da ilha corria um reguinho. Pra lá era terra e pra cá era terra, isso aí eu digo porque eu alcancei menino. Daqui pra lá era de uma tia minha, meu pai trabalhou muito nessa terra aí, plantando cana, maniva, rama. E daqui pra cima seu Anibal de Itacuruba tomou. Era uma terra boa, ele tomou. Me lembro bem, eu mais ou menos eu tinha uns oito anos por aí assim. Eu ia mais pai passar a enchada na mandioca e eu ficava brincando lá dentro das canas. Seu Anibal chegou com um pacote cheio de garrote e soltou aqui na dele. Mas quando os bicho bateram lá, as mandiocas assim bem grande, a rama toda fechada, a cana já grande, bagaçaram tudo deixaram nada. Aí, quem é que ia falar? Só se fosse querer morrer. Seu Aníbal homem de tanto capanga aquele povo da Pajeú tudo era caba dele. Só se o cara queresse morrer. Aí tomou a ilha toda. Do lado de cá tinha uma ilha encostadinha aqui, um pedaço era do finado Zé Luiz. E ficava encostada, pertinho da Viúva. Subindo aí tinha a Ilha da Viúva, já aqui perto do chão, tinha Ilha do Jatobá, a Ilha da Porta que era de frente com a aldeia, a ilha comprida encostada a ela do outro lado, que era do Veio Alfredo que tomou

*dos índios também uma ilhota muito boa. Era uma ilha boa dava uma ruma de batata. Do outro lado lá encostadinho a ela tinha a Ilha dos Amélias, lá do outro lado tinha a Ilha da Cobra que era da finada Bernadina, isso eu alcancei. Aí o Finado Heráclito pai de Jodomar, daquele outro. Tomou. Ele ficou com uma parte e a Veia Totonha que morava no Belém ficou com a outra. Uma ilha grande chamada Ilha da Cobra. E daí subindo de cabeça acima tudo era Ilha, chegava ali pro lado de Jatinã tinha ilhada de Jatinã, tinha Ilha da...Inveja. A ilha da Inveja era uma Ilha grande que era esse povo que era muito rico... Gregório. Tinha a Ilha do Coité grande e larga encostada a nossa, terra boa. Você chegasse lá desembarcasse achava que já tava na mata. Fechada de todo pau. Aí o veio Gregório tomou conta dela. Tomou conta dela sozinho. E daí pra frente foram tomando, tomando, tomando quando só ficou a Ilha da Viúva. Chegava de fora e ficava aqui, enfrentava com os que tavam e tomavam dos índios. Essa Ilha da Viúva os índios começaram a se retirar da aldeia. Não queria morrer, não tinham arma pra brigar se se metesse a brigar só ia morrer. Não tinha arma, só tinha arco e cacete. Aí os índios foram saindo e indo morar em Juazeiro da Bahia. Mas aí nesse tempo meu avô, que era homem novo ainda caiu na ideia de que os índios que tavam na aldeia ninguém se movimentava não. Porque era a cantiga do branco, se mexer pra procurar direito a gente manda matar. Ninguém queria morrer. Tava parado, ganhando as vezes o trocadinho deles. Aí ficaram. Aí quando meu avô viu que eles iam tomar as terra tudo só faltava a ilha da viúva. E essa mesmo já tinha Zé Justino em uma parte, João Severo em Outra, sei que já tinha sete posseiro branco dentro da aldeia. E meu avô tava na luta atrás dos direitos.”*

A reação a esse processo foi a organização do meu povo em busca de nossos direitos, em sucessivas tentativas de obter a atenção das autoridades políticas como nos esforços mencionados acima do capitão João Gomes. Em um processo conhecido como “levantar aldeia”<sup>15</sup>, meus antepassados se organizaram, mobilizando dentre os caboclos aqueles que, mesmo mediante das ameaças dos brancos, tiveram coragem de ir buscar os nossos direitos.

---

<sup>15</sup>Sobre os processos semelhantes que aconteceram no Nordeste entre outros povos indígenas e as redes de trocas rituais estabelecidas entre eles, ver Carvalho (1994) e Andrade (2008).

Todas as decisões eram tomadas em comunidade, no seio da prática ritual do Toré<sup>16</sup> e do Particular<sup>17</sup>, os caboclos se conectavam com nossos ancestrais e com os mestres encantados. Trabalhando nesse segmento os caminhos para o reconhecimento do SPI foram se abrindo.

O século XX na história Tuxá é marcado pela busca incessante por reconhecimento, que ainda hoje tem como um dos maiores desafios as imagens inertes acerca da indianidade no imaginário social nacional, que informam as rotinas administrativas da política indigenista. A crença na assimilação dos índios perdura até hoje e houve sempre uma resistência imensa no sentido de se reconhecer a indianidade dos povos indígenas do Nordeste, seja por não correspondermos à expectativa fenotípica, seja por vivermos “confundidos” entre a população envolvente. É nesse contexto que as lideranças indígenas Tuxá, na primeira metade do século XX, mobilizaram-se para viagens ao Recife e Rio de Janeiro em busca das “autoridades” com o intuito de obter a proteção do órgão estatal oficial, o SPI.

Um documento essencial para a compreensão da mobilização Tuxá pelo reconhecimento de nossos direitos é uma carta<sup>18</sup> que as lideranças enviaram ao Marechal Cândido Rondon, em 10 de Fevereiro de 1945, que transcrevo a seguir:

*Exmo. Sr. General Cândido Rondon. – Respeitosas Saudações. - Rogamos vossência olhar com Justiça sobre estes desprezados, índios missão Rodelas, já emigrando devido faltar terra para seus trabalhos. – Pedimos vinda chefe que conheca aldeia com bem seja Cariolano porque o último inspetro que veio de nome Arquimedes so veio da conforto aos civilizados e não proteger aos índios. – Estamos sofrendo rigorosa perseguição, a ponto de fazer as índias chorar e aos índios muito pior, até os toré e os particular do índio é proibio estamos com as mãos na cabeça sem ter um jeito por isso somos forçado a escrever esta a*

---

<sup>16</sup> O toré é uma dança ritual bastante difundida no Nordeste e tem sido muitas vezes descrito como a “brincadeira do índio do nordeste” (Grunewald, 2005). Em minha aldeia o toré é dançado em ocasiões especiais e datas comemorativas, pode ser aberto e assistido por não-índios, e dele participam homens, mulheres, adultos e crianças. Durante o toré, cantamos, balançamos o maracá e pisamos no chão em um padrão característico do modo Tuxá de se dançar toré. ). Sobre o Toré dos índios do Nordeste recomendo a leitura de “Toré: regime encantado do índio do Nordeste” Grunewald (2005).

<sup>17</sup> O Particular é uma prática ritual Tuxá bastante restrita e importante para o meu povo. É no particular que os índios adultos se reúnem para “trabalhar no segmento” que diz respeito a cumprir com a nossa “obrigação” de se manter conectados com nossos ancestrais e com as entidades chamadas “encantados” que guiam a nossa experiência do presente e do futuro. O particular pode durar uma noite inteira, e envolve os participantes em uma série de prescrições que devem ser observadas pelos participantes no período que antecede o seu acontecimento. Esta definição embora seja bastante simplória me parece suficiente para o presente trabalho cujo tema principal não diz respeito a nossas práticas rituais.

<sup>18</sup> A carta se encontra no acervo do Museu Do Índio/RJ.



*Vossência, pedindo uma proteção que afirmamos ser índios. Esperamos vossência lança o seu olhar de Justiça, como tem feito nas outras aldeias. Pedimos pelo bem da vossa família ate pelo amor de Deus, pelo sangue de Cristo devazes na Cruz, mande um chefe nos da uma grande esmola que nos recebendo nossas terras tomamos por uma grande esmola. – Aqui só trabalha por nós é Cabo Euclides Cavalcanti este nada pode fazer a falta de ordem e já tem muitos inimigos até as suas altas autoridades. – Pedimos uma resposta urgente. – Dos vossos filhos João Gomes Apaco, Eduardo da Cruz José Luiz Maria Dias Auto dias e o Cabo Euclides Cavalcanti Incarregado do aldeamento interno<sup>19</sup>.*



**Figura 2 – Posto Indígena de Rodelas - Coleção Etnográfica Carlos Estevão**

A carta cumpriu seu papel e depois de muita andança, o SPI começou sua atuação em Rodelas em 1º de julho de 1945, com a criação do Posto Indígena Filipe Camarão, ligado a 4ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios, sediada em Recife (Nasser, 1976: 40).

<sup>19</sup>Dentre os índios Tuxá que assinam a carta estão o meu tataravô José Luiz, e seu filho Eduardo da Cruz.

Enquanto um ato de reconhecimento mediante atuação de uma política tutelar protecionista, o processo decorrente da chegada do órgão oficial alterou e gerou tensões nas relações locais entre brancos e índios.

A instalação do posto do SPI me parece um desses momentos cruciais para se pensar a história do povo Tuxá, uma vez que ela passa a simbolizar o reconhecimento perante o Estado de todas as consequências que este ato pode proporcionar. Trata-se de um ato de reconhecimento desta “entidade” que, como concebido por Max Weber (1999), detém o monopólio legítimo da força e que, no cenário das relações interétnicas entre sociedade nacional e povos indígenas, aparece como um agente que ao enunciar pode efetivamente criar outras coisas, a partir do princípio de *di-visão*:

Este acto de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei é um acto de conhecimento, o qual, por estar firmado, como todo poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia [...] O *auctor*, mesmo quando só diz com autoridade aquilo que é, mesmo quando se limita a enunciar o ser, produz uma mudança no ser: ao dizer as coisas com autoridade, quer dizer, à vista de todos e em nome de todos, publicamente e oficialmente (Bourdieu, 2012: 114)

O que a chegada do SPI enunciou foi o reconhecimento da identidade étnica diferenciada Tuxá e, juntamente com esta identidade, os direitos que a ela cabia. Nesse sentido, o posto indígena alterou consideravelmente a dinâmica das relações locais, acirrando as tensões entre brancos e índios. Ao mesmo tempo, teve o efeito de aumentar a auto-estima dos últimos, dando fôlego para que continuassem sua luta. A atuação do órgão se deu em um contexto onde já tínhamos tido a maior parte das nossas terras roubadas, de modo que, salvo algumas administrações ruins, o que cabia ao órgão era prestar assistência e tentar reaver as terras que eram nossas por direito.

Existe uma série de documentos e cartas de oficiais e inspetores do SPI, destinado a autoridades locais e nacionais, que denunciaram a situação Tuxá, tentando interceder a favor dos mesmos. Um exemplo é um ofício de 16 de dezembro de 1946, escrito pelo Marechal Cândido Rondon, Presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, ao Sr. General Dermeval Peixoto, Interventor Federal do Estado de Pernambuco<sup>20</sup>:

---

<sup>20</sup>O documento na íntegra pode ser encontrado no Anexo de número 1.

*[...]tenho recebido diretamente vários apelos telegráficos dos principais tuxauas dessa perseguida tribo, implorando desesperadamente por proteção, e aos quais sempre procurei atender, dirigindo-me, também por telegramas à administração superior desse Estado; sendo que o último apelo desses tuxauas foi por mim encaminhado ao SPI.[...]*

*Como V. Ex.<sup>a</sup> verá da exposição feita pelo esforçado Diretor do SPI, seu antigo comandado do Colegio Militar, esses índios ocupavam um arquipélago do Rio S. Francisco, o qual esta sob a jurisdição do município de Jatinã; e, com aquiescência de autoridades municipais, sob o fundamento de que os índios que ocupavam as ilhas não pagam foro a prefeitura municipal, foram sendo usurpadas aos nossos patrícios amerabas todas as ilhas que havia longos anos eram por eles ocupadas e das quais restava ultimamente, não obstante todos os embargos feitos pelo SPI. e por este conselho, contra semelhante esbulho, apenas uma ilha, chamada das Viúvas.*

*Pois bem, mesmo este derradeiro refúgio é agora objeto de injusta pressão contra os pobres selvícolas e vem então este Conselho fazer a V. Ex.<sup>a</sup> um vibrante apelo para que vossa Ex.<sup>a</sup> ordene peremptoriamente à autoridade municipal de Jatinã que cesse de escorchar com exigências de pagamento de foro e de extorquir-lhes o último bocado de terras que restam aos infelizes compatrícios, na Ilha das Viúvas.*

*V. Ex.<sup>a</sup>, como culto militar que é, certamente concordará e como a providência que imploramos veementemente, como um derradeiro recurso a autoridade máxima de Pernambuco, constituirá um ato humanitário e de reconhecimento ao acerto com o que o maior estadista do Império – José de Bonifácio de Andrada e Silva – o patriarca da nossa independência, na belíssima exposição de seu alevantado memorial de 1824, classifica os nossos aborígenes como os mais legítimos donos de terras brasileiro! [...]*

O ofício escrito por Rondon trata-se de um pedido direcionado ao General Demerval Peixoto pedindo que este interviesse junto às autoridades de Jatinã para que parassem de cobrar “foro” aos índios Tuxá sobre a última das ilhas que ainda possuíam. Note-se que, embora Rondon mencione serem os índios os mais “legítimos donos dessas terras”, no trecho que reproduzi, assim como no restante da carta, ele não reivindicou as terras que haviam sido usurpadas, restringindo-se à questão da cobrança do foro. O município em questão, Jatinã, que estava a cobrar dos Tuxá foro pelo uso da Ilha da Viúva, é o atual município de Belém do

São Francisco, que à época era a principal referência local para o acesso a serviços e também para o comércio. Embora o município de Rodelas esteja localizado na Bahia, a Ilha da Viúva, assim como boa parte das outras ilhas, fazia parte de Pernambuco, donde a pretensão do município em relação a esses territórios.

A carta de Rondon não é a única e nos registros do SPI encontrei uma carta de 11/12/1946 de um diretor do SPI, Modesto Donatini Dias da Cruz, endereçada também ao interventor de Pernambuco. Há também outra correspondência de 18/02/1947, enviada ao mesmo interventor, por Raimundo Dantas Carneiro, que era o Inspetor da 4ª Regional do SPI, sediada em Recife. Nesses documentos os funcionários desse órgão cobram providências, no sentido de corrigir as injustiças pelas quais passaram os índios Tuxá, reivindicando várias ilhas que haviam sido usurpadas.

Há uma resposta por parte da prefeitura de Jatinã que data de 17 de março de 1947<sup>21</sup>

*“As ilhas constantes no memorial do SPI em número de 10 (dez) são arrendadas a terceiros, pessoas pobres onde cultivam a cana, mandioca, batatas etc. somente a ilha Cupim pertence a pessoas abastadas, sendo entretanto arrendada a pessoas pobres e alguns índios trabalham de graça. – Ditas ilhas rendem Cr\$ 644,90 para a prefeitura. Se com a pretensão do SPI a prefeitura perder estas ilhas, irá desfalcar suas minguadas rendas, que foi no exercício passado de Cr\$ 67.334,00, excluindo o auxílio do Estado. Sendo o SPI mantido pelo Governo Federal não é lógico que a prefeitura sofra tal prejuízo. Ademais os índios não pretendem cultivar em ditas ilhas, e sim, arrendarem a terceiros, conforme informação que colhi, todos os arrendatários tem termo de arrendamento passado de acordo com o decreto Federal n. 1202, de 8-4-1939. Existe no reg. de ilhas duas ilhas com o nome de Jatobá, sendo: Jatobá de Cima e Jatobá de Baixo; se a ilha referida no memorial for Jatobá de Cima o prejuízo da prefeitura será de Cr\$ 747,90. Se as pretensões do SPI fossem as ilhas Chico e Jatobá de Baixo, que são reg. respectivamente com os números 16 e 25, o prejuízo será apenas de Cr\$ 58,50. Esta prefeitura tem a melhor boa vontade para os índios de Rodelas existindo algumas ilhas arrendadas que trabalham diversos índios, não sendo cobrado*

---

<sup>21</sup>O documento completo está no Anexo 2.

*arrendamento dos mesmos. A ilha Cupim está arrendada a pessoa abastada, sendo entretanto arrendada a pobres e alguns índios trabalham gratuitamente.”*

No posicionamento da prefeitura, que se nega a entregar as ilhas aos índios, temos o mesmo argumento usado por Fonseca – o da atribuição da pobreza àqueles que hoje estariam fazendo o uso de nossas terras –, ao mesmo tempo que essa recusa é também colocada em termos de um problema referente à economia do município de Jatinã, cujo orçamento, que já seria restrito, não poderia ser privado da renda advinda desses territórios. Note-se ainda que se mobiliza um argumento em torno do que fariam os índios com as terras, caso fossem entregues a nós, com o intuito de deslegitimar tal demanda. A reivindicação pelas terras, que eram nossas por direito, foi obscurecida por atribuições exteriores, como o lucro da prefeitura e o argumento da pobreza generalizada, de modo que o direito foi flexibilizado, e não reconhecido como válido.

Dessa forma, nenhuma dessas ilhas foi devolvida ao longo daquelas décadas, de modo que continuamos apenas com a Ilha da Viúva, que de modo algum era suficiente para que toda a comunidade obtivesse sustento. Cada vez mais índios migraram para outras regiões em busca de empregos e da tentativa de fazer a vida, sendo o principal destino São Paulo e Juazeiro na Bahia.

Apesar dos esforços do SPI, nada foi concretizado no sentido de reaver as terras Tuxá. Como mostrei anteriormente, existem inúmeras evidências de que as terras em questão eram, por direito, nossas, mas nada disso foi suficiente para a resolução da questão. Se o uso da violência marcou todo esse processo de expropriação, sobretudo desde o século XVII, o uso dos meios legais que marcaram as tentativas de reavê-las, no século XX, mostraram-se completamente ineficazes, mesmo com a chegada do órgão indigenista oficial. O nosso direito sobre essas terras foram flexibilizados com base na ação predatória das elites locais, utilizando o mecanismo de ataque à identidade indígena. Não reconhecendo os direitos associados à originalidade da comunidade sobre os territórios que tradicionalmente ocuparam, a problemática da terra se tornou uma questão que dizia respeito a todos, não podendo os índios serem tratados de forma diferente.

## **A INUNDAÇÃO PROVOCADA PELA CHESF E OS DESDOBRAMENTOS ATUAIS**

Na década de 1980, quando a CHESF iniciou suas negociações a respeito da Barragem de Itaparica, nós tínhamos apenas a Ilha da Viúva. Com a barragem veio a inundação, não somente dessa ilha, como de todas as outras localizadas nesse trecho do São Francisco. Ficaram embaixo da água também várias cidades, como a de Rodelas, onde estava a nossa aldeia, e foi assim que fomos parar em Nova Rodelas, vivendo apenas, no local designado pela CHESF para a construção de nossa nova aldeia.

Minha forma de olhar para o passado e de reconstruir os fatos teve como ponto de referência nossa situação atual, na qual estamos sem terra e nossos territórios debaixo das águas não podem ser recuperados. O que tentei evidenciar, a partir dos relatos foi de que modo a expropriação de nossas terras se deu a partir do uso da violência e de mecanismos escusos, ao mesmo tempo em que, quando nos voltamos para a tentativa de reaver essas terras, os meios legais se mostraram ineficazes. Todo esse contexto, há de se considerar, somente pode ser compreendido a luz dos regimes de alteridade voltados para a figura do índio que, ora pode ser considerado símbolo da nação e da brasilidade, ora é visto como a representação do mal que ameaça a produtividade da grande propriedade.

A expropriação causada pela CHESF pode se referir a um momento distinto dos anteriores, uma vez que não se tratava necessariamente de usar nossas terras, e sim de dispô-las em nome do desenvolvimento nacional. Tal conjuntura será discutida no capítulo seguinte, contudo abordarei nossa situação atual para concluir o presente capítulo, pois ela é de grande importância para o meu argumento.

Por mais de duas décadas estivemos diretamente em negociação com a CHESF em uma tentativa de resolver o problema da compensação referente a Ilha da Viúva. Leia-se, durante toda a negociação com a empresa, nunca se discutiu a respeito da perda de todas ilhas que compunham o nosso território tradicional, de modo que todo o trâmite se deu nos termos de uma compensação voltada apenas para a aldeia e a Ilha da Viúva. Por anos a negociação se arrastou e em 1998, por fim, a responsabilidade de aquisição de nossas terras passou da CHESF à FUNAI, através de um Termo de Ajustamento de Conduta

No sentido de resolver a questão da terra Tuxá, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva emitiu, em 21 de dezembro de 2009, um decreto presidencial voltado à desapropriação de

uma área no município de Rodelas de 4.328 hectares para o reassentamento Tuxá. Os anos se passaram, nada foi feito, e o decreto caducou. Em 13 de março de 2014, a então presidenta da república, Dilma Roussef, emitiu um novo decreto, também declarando um imóvel rural em Rodelas, de 4.392 hectares, a ser desapropriado por interesse social referente ao reassentamento Tuxá. Seguindo o trâmite jurídico, uma vez emitido o decreto para desapropriação do imóvel rural, que hoje chamamos de “Baixa do Penedo”, a FUNAI, através da Portaria nº 803 de 7 de julho de 2014, criou um Grupo de Trabalho e designou os técnicos responsáveis pelo levantamento em campo e a apresentação relatório fundiário.

O processo de “eleição” de uma terra que marcou o reassentamento Tuxá foi sempre bastante problemático, pois se trata de uma prática que prevê uma forma de se relacionar com a terra voltada apenas para fins econômicos. Nesse sentido, nós visitamos inúmeras parcelas de terra no município de Rodelas e essas eram analisadas pelas autoridades sobre sua fertilidade e possibilidade de produção. Se, já na década de 1980, aquelas terras no meio da caatinga estavam quase todas “vazias”, podendo facilmente serem entregues a nós, depois de tantos anos, a realidade é bastante diferente. O município de Rodelas está organizado economicamente, sobretudo, para o plantio e venda de coco, conhecido como o “ouro verde do sertão”. São enormes plantações de coco, fator que “aparece” como uma dificuldade para o reassentamento.



**Figura 3 – Plantação de Coco na beira da estrada que liga Rodelas a Paulo Afonso**

Com o relatório e levantamento concluídos, tudo parecia se encaminhar e a terra finalmente sairia, todavia, em 13 de abril de 2015, Gilmar Mendes, ministro do Supremo Tribunal Federal, emitiu uma liminar suspendendo os efeitos do decreto presidencial, acatando o Mandado de Segurança 33.069 impetrado por vinte e um agricultores que estavam ocupando terras que viriam a ser destinadas para a comunidade tuxá. Na ação movida, os impetrantes afirmaram terem sido também reassentados pelo empreendimento de Itaparica e, por se tratar de uma “compensação”, e não de terra tradicional, pediam que outro imóvel fosse escolhido para o reassentamento tuxá, uma vez que havia produtores na terra designada pelo decreto.

O Procurador-Geral da república, Rodrigo Janot Monteiro de Barros, emitiu em 14 de dezembro de 2015 um parecer contrário ao mandado de segurança acionado pelos impetrantes afirmando que<sup>22</sup>

*A Funai e o Incra requereram ingresso no feito na qualidade de assistentes da União e manifestaram-se nos autos. A Funai, em complemento à argumentação da União, diz que, segundo a CHESF, os nove impetrantes cadastrados foram reassentados em área diversa da abrangida pelo ato impugnado. No tocante a localidade conhecida como ‘Baixa do Penedo’, no Município de Rodelas, abrangida pelo decreto, ‘não há edificada pela CHESF qualquer empreendimento relacionado com o programa de reassentamento rural desenvolvido por conta da construção da Barragem de Itaparica’.P.8*

Continua:

Há notícia que apenas 9 (nove) dos 21 (vinte e um) impetrantes foram beneficiados pelo assentamento rural e, ainda, que esses nove foram assentados em área diversa daquela abrangida pelo decreto impugnado. Disse a Funai, em suas informações:

“Segundo a CHESF os impetrantes Eneas Rodrigues de Lima, João Rodrigues Neto, José Arnaldo da Silva, José Eneas de Melo, José Silva Neto, Marlene de Lima Silva, Pedrina da Silva Sá, Rosa Maria Lima do Nascimento e Rosa Maria Silva do Nascimento foram reassentado em outras áreas e não no local da área decretada, como afirmam na inicial. Esses senhores foram assentados em lotes irrigados nos projetos chamados de Jusante, Rodelas, Pedra Branca, Itacoatiara, e Fulgêncio, alguns dos quais localizados, inclusive, fora do Município de Rodelas. O Sr. José Almir Freire de Moura, por seu turno, optou por receber o projeto de piscigranja, renunciando o direito a reassentamento. Os demais impetrantes nunca foram cadastrados pela Companhia como titulares beneficiários aos programas de reassentamento rural de Itaparica . P.12

O decreto continua impugnado pela liminar de Gilmar Mendes e corre o risco de caducar, caso não seja efetivado em breve. As pessoas que entraram com o mandado de

---

<sup>22</sup> Os documentos desse processo podem ser encontrados na página online do Supremo Tribunal Federal.



segurança, como pode ser percebido a partir da defesa da FUNAI, estão usando de artifícios que não correspondem à realidade para obter os fins almejados. Essas pessoas estão organizadas, contrataram advogados e sabem exatamente como operar para atrapalhar e invalidar o andamento do processo das terras Tuxá. Elas possuem conexões com autoridades políticas locais e nacionais e, ao ativar essas redes, conseguem impugnar o processo mediante suas influências, através do próprio conhecimento que possuem sobre o funcionamento do aparato estatal. Dessa forma, mais uma vez, a justiça parece operar em nome dos mais fortes, deixando os mais fracos a mercê da morosidade de sabe-se lá mais quantos anos.

Faz três décadas que a CHESF inundou nossas terras e, ainda assim, a justiça não parece operar com os mesmos pesos e medidas quando se trata de efetivar o nosso direito. A história do roubo de nossas terras segue a todo vapor ainda hoje, em tempos onde os direitos humanos deveriam olhar pelos povos indígenas, todavia, permanecemos sendo os últimos a serem contemplados pela justiça.

Meu objetivo nesse capítulo foi apresentar como se deu o saque de nossas terras, evidenciando que ao longo desse processo a justiça e os meios legais acabaram sempre por favorecer os interesses do capital voltado para a produtividade, defendendo, sempre que possível, os interesses dos brancos e negando o reconhecimento do direito originário indígena sobre a terra. Com o passar dos séculos, o aparato colonial/estatal falhou em reconhecer os nossos direitos e continua falhando. São anos e mais anos de morosidade e nós vamos vivendo assim, esperando e lutando por terra, que continua hoje a ser a principal pauta do Movimento Indígena no Nordeste.

## **CAPÍTULO 2 – ‘LEVAR A LUZ’ – A CHESF NOS SERTÕES: UMA ANÁLISE DA RETÓRICA DESENVOLVIMENTISTA**

Seguindo minha linha de análise sobre os processos de expropriação dos territórios Tuxá delineada no capítulo anterior, no presente capítulo, deter-me-ei especificamente ao processo de desterro culminado pela inundação provocada pela construção da Barragem de Itaparica ao fim da década de 1980. Esse processo requer uma análise mais detida por dois motivos, primeiramente, por se tratar de uma forma de expropriação territorial que ocorreu não pelo desejo por aquelas terras, e sim pela possibilidade de dispor das mesmas em nome do desenvolvimento. Em segundo lugar, a inundação de nossas terras ocorreu já na segunda metade do século XX, de modo que estou falando de processos políticos relativamente contemporâneos, no que concerne à existência de um aparato político não mais colonial, mas do Estado-Nação moderno, tal qual o conhecemos hoje. Nesse sentido, busco compreender a retórica mobilizada pela CHESF, uma empresa estatal, no sentido da construção pela disponibilidade das terras e como o discurso desenvolvimentista esteve associado a um imaginário em torno do bem comum, centrado na ideia de progresso da nação.

Quando relato a alguém a história Tuxá recente, acabo enfatizando, inevitavelmente, a construção da Hidrelétrica de Itaparica e nossa luta pelo ressarcimento das terras inundadas que perdura por quase três décadas. Na maioria das vezes, obtenho como resposta algumas reações que me deixam bastante inquieto. As pessoas me perguntam algo como “Mas como foi isso? Vocês aceitaram?” ou “Isso foi acordado, como foram essas negociações?”, o que me parece um tipo de questionamento equivocado e anacrônico, mas, sobretudo, que demonstra uma compreensão superficial dos mecanismos coercitivos e autoritários que envolvem as relações estatais junto às populações marginalizadas, tais como os povos indígenas.

Partindo de um exemplo atual, a Hidrelétrica de Belo Monte, que já está em operação no presente momento, podemos perceber uma continuidade de procedimentos e estratégias similares. Nesse caso, houve uma grande mobilização por parte de diferentes setores da sociedade civil e de organizações internacionais contra esse empreendimento. Antropólogos, engenheiros, ambientalistas, jornalistas, artistas estrangeiros, muitos se posicionaram

contrários a Belo Monte, embasando-se, sobretudo, em um apelo ecológico e ambientalista em torno da região que, por sua vez, reflete o imaginário em torno da floresta e da necessidade de preservação da rica biodiversidade. Não apenas no que se refere à fauna e à flora, mas também com uma visão protecionista em relação à diversidade cultural dos povos indígenas ali existentes. Houve ainda uma grande produção acadêmica a respeito desse empreendimento, mobilizaram-se diferentes órgãos como a FUNAI, o IBAMA e o INCRA, contudo a obra seguiu a todo vapor, mesmo que embasada em pareceres técnicos irregulares.

O que falar de Itaparica, uma Hidrelétrica construída na década de 80, em um período que antecede a Constituição de 1988, pensada durante o final do regime autoritário no país, no Nordeste? Parte do apelo que Belo Monte deteve na esfera pública está relacionado à sua localização na floresta amazônica, um bioma que agrega forte componente ecológico numa conjuntura onde sustentabilidade se tornou um dos maiores chavões de nossos tempos. Todavia, os componentes ambientais a serem avaliados em Estudos de Impactos Ambientais e Relatórios de Impactos sobre o Meio Ambiente (EIA-RIMA) foram regularizados somente a partir de 1986, na resolução do Conselho Nacional de Meio Ambiente, não existindo nada parecido dentre os documentos do caso de Itaparica. Tampouco a caatinga teria apelo similar, creio eu, no que concerne à opinião pública, sendo percebida frequentemente como um bioma de menor importância em termos qualitativos, inclusive esteticamente, uma vez que associada à escassez e à fome. Estamos falando aqui de um período, no qual não havia internet para a rápida circulação de informações e a organização de mobilizações. Não havia ainda o Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e, mais importante, tratava-se de um período em que a política indigenista era ainda legalmente tutelar e integracionista. Claramente, não seriam 200 famílias de indígenas Tuxá, muitas vezes com sua especificidade étnica posta a prova e sendo retratados como índios camponeses ou caboclos, que freariam tal empreendimento.

Itaparica, assim como Belo Monte, foi construída, mesmo com todas as reações contrárias e receios dos atingidos. Contudo, parece-me que pouca ou nenhuma esperança havia de que o empreendimento pudesse de fato ser barrado naquela época. Seja entre os indígenas ou não-indígenas, a ação mobilizada foi na direção de dialogar os termos do reassentamento, e não propriamente de tentar impossibilitar o empreendimento. O próprio discurso da companhia ia na direção de deixar claro que a obra era inevitável, tratando-se do progresso da nação e de algo que beneficiaria o país como um todo.

No caso de hidrelétricas, como a de Itaparica, a justificação se deu através da construção social da necessidade de energia, da disponibilidade daqueles territórios e da inexistência de alternativas. Além disso, a conformação de discursos e imagens sobre o sertão passou pela construção desse espaço social, enquanto carente de ação civilizatória e de intervenções através dos séculos, o que permitiu a mobilização desses discursos juntamente à retórica desenvolvimentista energética usada pela companhia.

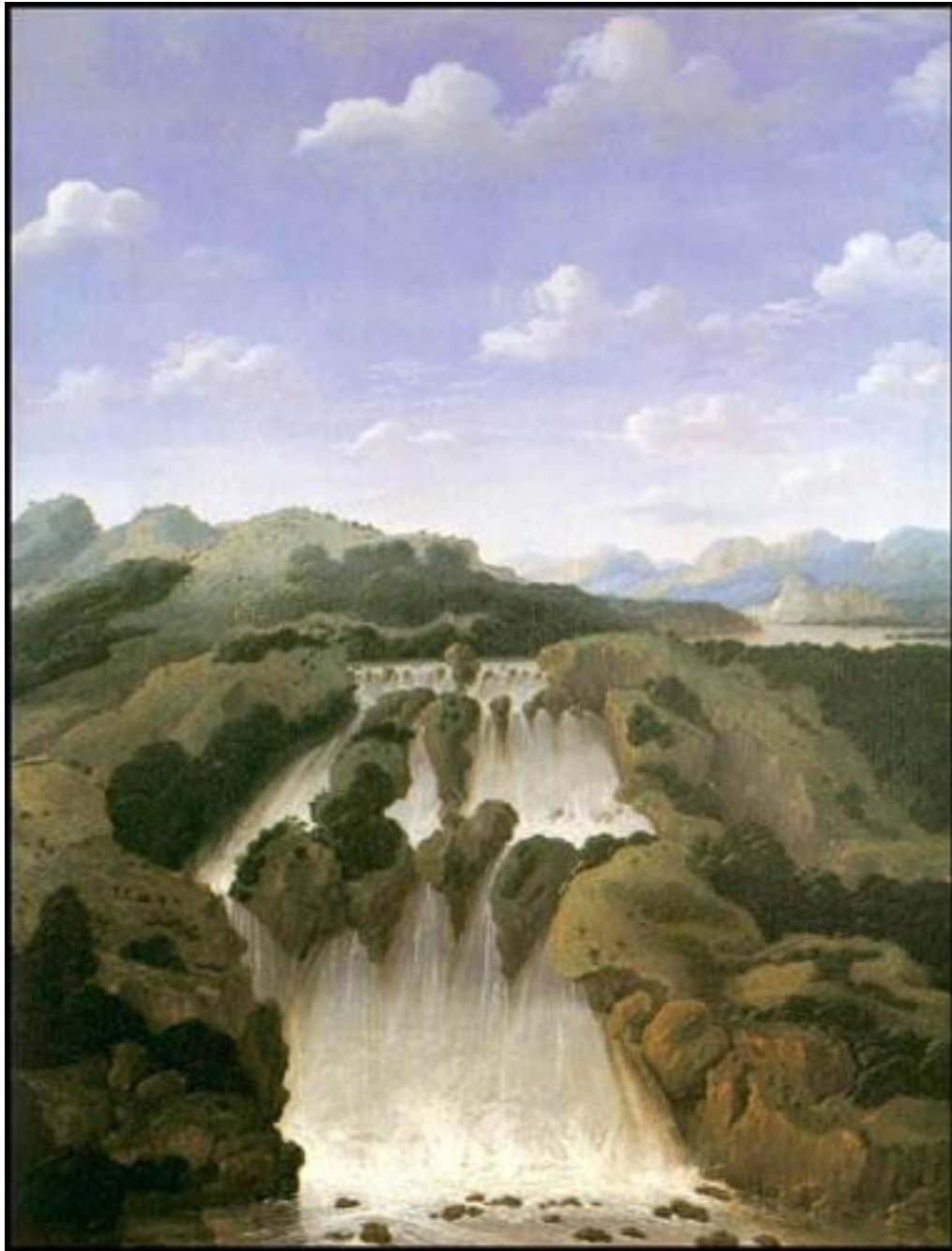
A aldeia Tuxá, tanto a velha como a nova, esteve sempre situada à beira do rio, na divisa entre os estados de Pernambuco e da Bahia, em uma região de colonização antiga, cuja geografia é caracterizada pelo clima semi-árido, com baixo índice pluviométrico e solos arenosos. Trata-se de uma região que tem sido descrita em diferentes momentos históricos como sertão e, devido à abrangência do termo, faz-se necessário tentar compreender como diferentes sentidos e imagens foram associados aos sertões ao longo dos séculos no Brasil. Trata-se de pensar como essa paisagem é retratada na história oficial, como as pessoas organizam o imaginário em torno dela e quais atitudes ela incita. Estas perguntas me parecem importantes de serem respondidas pois, como mostrarei adiante, a categoria *sertão* perpassa o discurso desenvolvimentista que recria a existência de lugares e realidades de vidas como carentes de ações intervencionistas, tal como na retórica da CHESF.

Antes da Hidrelétrica de Itaparica, outros atores também empregaram ações de diversos tipos nessa região e interagiram com a população local, tendo como referencial imagens cunhadas em processos muitas vezes violentos que, na maioria das vezes, não tinham conformidade com a maneira como nós, moradores do São Francisco, pensávamos sobre nossas vidas. Nesse sentido, abordarei a conformação de discursos em torno do termo *sertões*, por considerá-lo importante para a compreensão do que aconteceu com o povo Tuxá, estabelecendo as bases contextuais do processo de inundação, isto é, o pano de fundo das ações que culminaram no deslocamento dos Tuxá pela CHESF. Analiso diferentes frentes discursivas que, obviamente, engendraram ações concretas nos sertões, tais como, a retórica colonial voltada para a conquista dos territórios no século XVI; os discursos missionários voltados para a catequização, seja na costa no século XVI ou na expansão das missões para o São Francisco no século seguinte; a sociogênese do sertão enquanto elemento cultural central na conformação da brasilidade, cujo marco seria o final século XIX; e o discurso desenvolvimentista mobilizado pela CHESF ao fim do século XX.

A partir dessas diferentes frentes, tento mostrar que houve, com o passar do tempo, diversas atualizações em torno dos sentidos atribuídos aos *sertões* que podem remontar, inclusive, a um simbolismo e a representações que são anteriores à conquista da América, trazidas pelos colonizadores. Essa digressão me parece necessária, uma vez que pretendo evidenciar como as atitudes e crenças que informaram as interações com os sujeitos dessas regiões – índios, sertanejos, barranqueiros, caipiras, caboclos e tantas outras categorias estigmatizantes – estão calcadas em práticas discursivas que, ao representarem essas pessoas, elaboram paulatinamente regimes particulares de alteridade marcados pela negação.

## **PROJETOS PARA OS SERTÕES**

A Hidrelétrica de Itaparica foi construída no município homônimo na Bahia, na região do Sub-Médio São Francisco, que fica situado em um trecho encachoeirado entre os estados da Bahia e de Pernambuco. Um retrato da região e do fascínio causado nas pessoas pelos canyons e cachoeiras pode ser encontrada na obra *A Cachoeira de Paulo Afonso*, pintada pelo holandês Frans Janszoon em 1649, quando esteve no nordeste brasileiro. O Rio São Francisco, palco dessa história, é o maior rio estritamente brasileiro tendo 2,7 mil quilômetros de extensão e cortando os estados de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe. Dentre seus feitos, destaca-se sua importância enquanto rio perene que leva água para os interiores dos sertões nordestinos, caracterizados pela seca e aridez.



***Figura 4 – A Cachoeira de Paulo Afonso retratada por Frans Janszoon em 1649***

O São Francisco é figura central nas narrativas sobre o Nordeste, o rio da “unidade nacional”. Desperta fascínio, cobiça e curiosidade, sobretudo, por se contrapor, parece-me, ao regime de seca e de caatinga do semi-árido por onde passa até chegar à sua foz em Sergipe. Se o Nordeste tem sido retratado pelas imagens da escassez e da privação provenientes da

natureza seca e hostil, é no São Francisco que essas imagens são contrapostas pela presença da abundância, de água e de consistência que ele representa.

Desde o período que se segue à conquista portuguesa até os dias de hoje, essa região tem sido descrita enquanto sertões, uma categoria que demonstra persistência formidável e que aglutina em torno de si diferentes significados, sobretudo, se levarmos em consideração as transformações que seus usos e conteúdos sofreram com o passar dos séculos. Poderia ser dito que o sentido mais preponderante hoje em torno dos sertões tem sido sua associação direta à seca. A imagem contemporânea construída dos sertões do nordeste é marcada pelas imagens da privação, da aridez e da natureza bruta que castiga os seus moradores. Enquanto alguém que cresceu nas margens do Rio São Francisco, demorei a entender completamente a visão que a mídia e as pessoas das regiões do Centro-sul do país tinham do Nordeste. Para elas é como se todos os lugares não litorâneos dessa região fossem marcados pela seca escaldante, mas a água do rio na região de Rodelas é abundante, o que me distanciou bastante de uma experiência de seca e falta de água. O fato é que existe um registro homogeneizante amplamente difundido que caracteriza toda a região do Nordeste enquanto seca, associando a trajetória de seus moradores, os sertanejos, a uma vida de privação e de constante luta contra uma natureza hostil.

Todavia, o ideário em torno dos sertões que circunscrevem esses espaços geograficamente, localizando-os no Nordeste, são frutos de um processo sócio-histórico que parece ser mais perceptível na transição do século XIX e XX. A sociogênese *desse* sertão está associada a um momento caracterizado pela constituição de uma brasilidade englobante, da sociedade nacional e de conformação do Estado brasileiro. É nesse momento que vemos o surgimento do uso de uma estética da fome associada à seca, como algo preocupante para o qual os brasileiros deveriam voltar sua atenção. Foi assim que, a partir da Grande Seca de 1877 no Ceará, que durou três anos, diferentes frentes de mobilização social foram organizadas no Rio de Janeiro para ajudar a combater esse grave problema que assolava os sertões nordestinos (Alves, 2004: 24).

A virada dos séculos XIX e XX marcou a crescente preocupação das elites nacionais em conformar uma identidade nacional, em responder a pergunta do que seria e como seria o povo brasileiro. Um exemplo desse processo foi a Semana de Arte Moderna de 1922, em São Paulo, que se tornou um marco para a recusa de representações estrangeiras sobre o Brasil e para a crescente valorização do nacional. Os movimentos culturais e artísticos do centro-sul

nessa época buscavam pensar a brasilidade como algo que fosse unificador e englobante. Uma identidade nacional que abarcasse uma população visivelmente diferente distribuída em um extenso território nacional e um dos desafios era explicar essas grandes diferenças encontradas entre o povo do nordeste – retrato do primitivismo e do atraso, sendo eles mesmos moradores do pólo urbano e civilizado localizado no centro-sul do país. O *sertão* passou a ser um elemento central na produção cultural por ser visto como “a área mais subdesenvolvida, ao mesmo tempo, seria a área mais nacional do ponto de vista cultural, em que a alienação cultural era menor, dadas as suas tradições e o isolamento natural” (Alves, 2004: 52).

Nesse contexto, as narrativas sobre *o sertão* localizado no Nordeste emergem caracterizando essa região como um lugar marcado pelas privações de um povo resistente que sobrevive frente as mais diferentes adversidades e que passa a constituir um elemento constituinte da brasilidade. Para Alves (2004), os sentidos contemporâneos em torno dos *sertões* são pautados em quatro registros principais que seriam o retrato da fome resultante da paisagem hostil e da seca; a violência, explorada sobretudo a partir da Guerra de Canudos e dos relatos do cangaço; o caráter lúdico de seu povo que enfrentaria as adversidades com celebrações; e a tenacidade que indicaria tanto a resistência de um povo guerreiro frente à natureza como as assimetrias que marcaram historicamente essa região. Esses quatro elementos, de acordo com o autor, seriam cruciais para o entendimento da conformação do sentido sociocultural do sertão contemporâneo e esse processo somente foi possível por conta da produção de bens culturais literários, fotográficos e cinematográficos que retratavam o Nordeste :

os quatro principais registros de identificação do sertão, pelo menos até o início dos anos 1960, foram cunhados e tecidos no centro da produção cultural representado pelo eixo urbano-econômico Rio/São Paulo. No entanto, os quatro registros culturais desvelados aqui, assim como os eixos empíricos da literatura e do cinema, só foram possíveis mediante os desdobramentos de três processos sociais concretos: a grande seca de 1877/1878 ocorrida no Ceará, a Guerra de Canudos, ocorrida em 1895/1897, no norte da Bahia, e os fluxos migratórios nordestinos em direção ao centro-sul no pós-1930. (ALVES, 2004: 45)

Esses sentidos prioritários, como indica o autor, são moldados, sobretudo, no centro de “produção cultural” do país, refletindo uma preocupação com a constituição de uma nação



que tinha que considerar o abismo que opunha os diferentes rincões dos territórios nacionais e que evidenciava um problema concernente a todos os brasileiros. Nesse registro, a vida dos nordestinos seria como a de Fabiano e de sua família em *Vidas Secas*, obra literária de Graciliano Ramos, de 1938, que retrata a trajetória errante de seus personagens tentando fugir da seca e da miséria. Ou seríamos todos nós iguais ao *sertanejo*, que tem sua dura existência representada no início de *Morte e Vida Severina*, obra de João Cabral de Melo Neto, de 1955, através do grande esforço do personagem retirante, Severino, que tenta repetidamente, antes de contar sua história, estabelecer sua individualidade para o leitor, falhando, ao constatar que

[...] Somos muitos Severinos / Iguais em tudo na vida: Na mesma cabeça grande / Que a custo é que se equilibra, no mesmo ventre crescido / Sobre as mesmas pernas finas / E iguais também porque o sangue, que usamos tem pouca tinta / E se somos Severinos / Iguais em tudo na vida, Morremos de morte igual, mesma morte Severina: Que é a morte se morre / De velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte / De fome um pouco por dia [...] (Melo Neto, 2009: 10)

Nesse processo de construção do sertão nordestino, enquanto realidade partícipe de processos histórico-culturais como da conformação de um discurso nacional sobre brasilidade, é possível verificar uma aglutinação de elementos e imagens que circunscreveram geograficamente uma categoria inicialmente mais fluida em seus sentidos prévios. É apenas no final do século XIX que o sertão passa a ser uma construção situada geograficamente e associada a uma região e paisagem específica. Pode ser que hoje o campo semântico em torno do sertão evoque imediatamente, na imaginação de brasileiros, uma paisagem seca, de solo quebradiço com o mandacaru da caatinga e o Sol escaldante, mas essa associação é bastante recente, sobretudo, se pensarmos os sentidos anteriores que já foram atribuídos aos sertões.

Uma busca por esses sentidos pregressos nos levaria a constatar, por exemplo, que o termo foi tido como uma categoria colonial de grande importância para a conquista e expansão portuguesa no Brasil. Antes do sertão se tornar um espaço geograficamente circunscrito, os sertões foram caracterizados enquanto ideias de uma realidade espacial não definida, marcada por ausências, adjetivando sua existência enquanto um pólo de negatividade, ao contrário da caracterização de um espaço fixado com paisagem e geografia,

como parece acontecer atualmente<sup>23</sup>. No Brasil colônia, os sertões poderiam ser todos os lugares que se afastassem mais de 100 metros do litoral. Ao mesmo tempo, a fronteira para os *sertões* era flexível, podendo se alterar a medida que a conquista sobre o território avançava, expressando um dualismo entre aquelas terras que estavam sob o domínio da metrópole e as que permaneciam hostis e desconhecidas. Na colônia, os sertões eram a própria fronteira da conquista, caracterizada pelas imagens da barbárie e da selvageria, em contraposição à civilização trazida pelos portugueses (Oliveira, 2016: 18). O imaginário em torno dos sertões nos interiores do Brasil está no cerne da própria ideia de expansão da conquista, uma vez que ao simbolizarem um pólo marcado por ausências, imbuem o conquistador da árdua tarefa de ordenar e estabelecer hierarquias nos sertões obscuros dos interiores. Essas ideias em torno dos sertões o configuravam como um espaço sob o qual havia de se intervir e, enquanto destino de ações civilizatórias específicas, foi alvo de políticas em variados níveis que partiriam dos mais diferentes atores presentes na expansão colonial, como mostrarei a seguir.

Um dos discursos em que fortemente percebemos a atitude colonial sobre os sertões foi aquele das pregações missionárias, nos quais aparecem como lugares de barbárie, trevas e desordenamento, por estarem à margem do reino de Deus e haveriam de ser, assim como seus habitantes, trazidos para a luz de Cristo. Os missionários jesuítas já no século XVI tinham suas pregações como uma ação voltada não apenas para a conversão do gentio, mas também como ações voltadas para a terra e para natureza onde ele vivia. A conversão do gentio em homem pleno e o ordenamento dos sertões eram tarefas que andavam lado a lado aos discursos missionários. O caráter ameaçador dos índios habitantes dos sertões se misturava com a própria visão da natureza como ameaçadora em seu estado não cultivado. A selvageria era normalmente associada a figuras específicas como os índios, mas é nos sertões a serem conquistados que essa representação ganhou uma materialidade espacial.

Tal associação reflete a concepção de que os espaços vazios precisam ser preenchidos, ocupados e classificados. Os lugares sem ordem, divisões e classificação são os espaços preferenciais, nos quais agem todos os tipos de tentações que podem fazer os homens caírem em perjúrio (Galindo, 2004). Conquistar assim essas áreas, dividi-las e estabelecer hierarquias entre os espaços era também trazê-las para o reino de Deus. A ação missionária no Brasil colônia não era voltada apenas para a conversão dos índios, mas também para acabar com os

---

<sup>23</sup>Ainda hoje, esses sentidos permanecem para designar as regiões do norte e centro-oeste, por exemplo, mas é cada vez mais comum associar o termo ao nordeste e à seca.

lugares desconhecidos, porque também o caráter ameaçador da alteridade estava associado a sua manifestação espacial, a natureza bruta. Era nos lugares escuros, nas cavernas, nas matas fechadas que Lucifer silenciosamente realizava seu trabalho (Galindo, 2004: 36). O “outro” se torna espacializado nas próprias configurações que a natureza passa a receber, como palco das manifestações de antítese da civilização. Nas práticas missionárias do século XVI, esse aspecto se faz presente, uma vez que

A civilização no século XVI é vista como um modo de aperfeiçoamento do ser humano, um conjunto de instrumentos que o escalpe e o lapide. Modela alguma coisa que, em princípio é rude, tosca e vulgar. O adjetivo mais frequente para a *natureza* é “bruta”. E o ideal é que seja tocada, cinzelada, alterada e construída pelo cristianismo [...] atribui-se a natureza uma virtualidade: a de ser possuída pelas Forças de Lúcifer, que adora não só conquistar coisas que estão dentro da seara cristã mas, igualmente, não rejeita espaços vazios. (Baêta Neves, 1978: 50-51)

Os *sertões*, enquanto lugares desconhecidos a serem trazidos para o reino de Deus, eram também as terras a serem conquistadas para, posteriormente, fossem nelas instauradas as estruturas coloniais. É desnecessário dizer que a empreitada missionária e a instauração dessas estruturas andavam lado a lado na consolidação da expansão portuguesa. Tratava-se de duas empresas intimamente engendradas uma na outra. A prática missionária de aldeamento era um dos mecanismos através do qual os novos territórios se tornavam livres dos índios bravos e hostis (Galindo, 2004: 47) para se transformarem em territórios cultiváveis e produtivos para a metrópole. Contudo, essa afirmação é diferente de dizer que as representações em curso sobre a alteridade e a natureza, que estiveram no seio da empresa colonial, foram cunhadas para legitimar a conquista, pois isso implicaria em conceber o desdobramento histórico de uma forma teleológica pouco esclarecedora. Considero importante salientar que a expansão mercantil e um determinado regime ocidental voltado para alteridade engendram-se um no outro sem estabelecer a primazia do primeiro sobre o segundo ou vice-versa.

Digo isso porque muitos elementos dos regimes de alteridade perceptíveis no contexto do Brasil colônia remontam a imagens muito anteriores ao processo colonial propriamente dito. Muito antes da conquista da América, o Outro que aqui foi encontrado já tinha não apenas um lugar previsto na imaginação geográfica ocidental, como também já possuía

diferentes rostos e formas. Os termos que usamos cotidianamente, a exemplo de *sertão* e *agreste*, provêm de tradições muito antigas que, com o passar o do tempo, se transformaram sem nunca perderem todos os seus elementos definidores.

Bartra (1997) argumenta que, para se entender a consciência colonial e as imagens formadas sobre os índios encontrados no Novo Mundo, seria preciso levar em consideração toda uma história pré-colombiana sobre o “homem silvestre<sup>24</sup>” que por séculos povoa a mente dos europeus. Quando esses chegaram às Américas, trouxeram consigo todo um imaginário milenar a respeito dos espaços desconhecidos e dos habitantes desses lugares. É desnecessário dizer que inicialmente leram e situaram as experiências da conquista nos referenciais que cresceram ouvindo de seus pais e que foram passados de gerações em gerações.

Os sentidos atribuídos aos *sertões* que elenquei acima, por exemplo, são aproximáveis às narrativas em torno do deserto na tradição judaico-cristã, na qual ele aparece como ameaçador em sua vastidão e selvageria, palco dos descendentes das tribos de beduínos nômades que possuíam um monoteísmo tão seco e agressivo como o deserto nos quais viviam (Bartra, 1997:43). Na mitologia hebraica, o deserto aparecia como o local da selvageria, onde a natureza se retirava e permanecia apenas um vazio abissal. Um lugar de tentações, redenção e punição, abismo e paraíso ao mesmo tempo. Os homens no deserto eram tentados e se viam frente a frente com inúmeras oportunidades de cair em perjúrio.

Ao falar sobre a expansão das missões jesuíticas para o São Francisco no século XVII, Galindo também estabelece uma relação entre as ideias de *sertão* e deserto:

O espírito da barbárie, alimentado no senso comum, aplica-se recorrentemente também aos sertões, como sinônimo de deserto. As principais dificuldades para os ocidentais no sertão, segundo os discursos de autores coevos, eram a ausência de vias de acesso entre os centros coloniais; de água regular nos caminhos; de fontes alimentares processadas. Ajunte-se a isso, a presença de vegetação agreste de animais silvestres, a hostilidade dos bárbaros selvagens e as secas cíclicas. O sertão de tantos “perigos e vexações” a que não estavam acostumados os ocidentais foi interpretado no imaginário dos cronistas como espaço de trevas deserto e bárbaro que a eles cabia iluminar. (Galindo, 2004: 35-36)

Outro exemplo de atualização notável é encontrado nas atribuições feitas em torno do *agrius* na Grécia antiga. Bartra afirma que o *agrius* seria um espaço definido enquanto uma

---

<sup>24</sup>*Wild man.*

antítese da civilização e do “domesticado”. Uma zona livre habitada por monstros e bestas de todos os tipos, tais como os centauros, os faunos, as Amazonas e uma série de outras figuras que ameaçariam as noções de humanidade, uma vez que eram figuras liminares, estabelecendo fronteiras entre natureza e cultura. Não por acaso, *agrius* é também a raiz etimológica do termo *agreste*, usado contemporaneamente para caracterizar uma área geográfica no Brasil nos estados da Bahia, Alagoas, Sergipe, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, sendo sinônimo de uma região de transição entre zona da mata/sertão e litoral/interior.

Essa digressão me pareceu necessária para situar o alcance de ideias e atitudes que apresentam uma força de permanência incrível. Obviamente essas ideias não se reproduziram através dos séculos de modo uniforme. Uma das principais diferenças que percebo entre o imaginário sobre o homem selvagem europeu, descrito por Bartra, e o regime de alteridade instituído nas colônias americanas foi a inclusão do elemento da conversibilidade da alteridade aqui encontrada. Os índios e os *sertões* encontrados na América durante a conquista europeia podiam ser convertidos e cultivados, civilizados e transformados, o que gerou uma nova forma de se relacionar com a alteridade. A própria conquista portuguesa no Brasil somente foi possível porque os colonizadores se relacionaram com os índios daqui a partir de um regime voltado para a alteridade que previa sua transformação à semelhança dos portugueses, seja através da catequese e conversão e/ou de um processo civilizatório. Junto à conquista, há um projeto em curso voltado para os nativos, bem como para a terra. Índios e sertões foram vistos durante todo o período colonial como instâncias sobre as quais se poderiam intervir, transformar e civilizar. Dito isso, meu interesse é evidenciar que essa máxima intervencionista foi também atualizada e mobilizada pela CHESF em seus discursos sobre a geração de energia elétrica, a partir do São Francisco. Assim como ocorreu com os missionários, tratava-se também de levar luz, mas agora a luz elétrica e as transformações que a modernização poderia proporcionar para os sertões do Nordeste.

Muitos dos elementos que mencionei acima sobre os sertões, seja o sentido de categoria administrativa colonial como aquele sócio-cultural contemporâneo, foram mobilizados pela CHESF ao contar a história de seus feitos nos sertões. A ideologia da empresa era a de levar a modernização para os sertões atrasados em grande descompasso com o centro-sul do Brasil. A CHESF prometia a tão esperada recuperação nordestina e a

exploração do potencial energético do São Francisco poderia ser o grande momento de redenção da região para o resto do país.

O livro encomendado por Luiz Carlos Menezes, presidente da CHESF entre 1979-1983, à fundação Joaquim Nabuco, em motivo da celebração dos 35 anos da empresa para contar sua história, apresenta uma narrativa repleta de indicativos dessa ideologia em relação às representações simbólico-sociais dessa região. Escrito pela historiadora Joselice Jucá, *Chesf – 35 anos de História* conta a história da empresa e de seus feitos para a modernização e minimização das diferenças entre o Nordeste e o Sul do país. O Rio São Francisco aparece enquanto natureza bruta, esperando pela ação dos homens para que o seu potencial fosse totalmente alcançado:

Criada e organizada a Companhia Hidro Elétrica do São Francisco, o “Velho Chico” não mais se sentiria órfão, abandonado: suas quedas e cachoeiras receberiam, enfim, o tratamento há tantos anos esperado; seu potencial energético lá estava a ser explorado. Não lhe bastavam a beleza e a força desordenada de suas águas espumantes, inspiradoras de visitantes poetas. O cenário idílico poderia vir a ser enriquecido com o concurso da inteligência humana, proveniente, tal como a Natureza, da Obra do Criador. Os homens, que constituíram a Companhia Hidro Elétrica do São Francisco, ao se aproximarem do “Velho Chico” pareciam vir ao encontro dos lamentos da cachoeira de Paulo Afonso ao alvorecer do dia na bruma da madrugada. Conta a lenda que um poeta, ao ouvir-lhe o lamento, aproximou de suas águas procurando traduzi-lo em versos de pungente beleza: “Não quero ser só paisagem/Nem quero ser uma imagem/De ira e destruição/Sou do progresso a vida/ Serei força incontida/Na marcha da Civilização. (Jucá, 1982: 43-44)

É possível perceber nesse trecho vários elementos que abordei sobre a atitude voltada para o *sertão*. Nele, o Rio São Francisco aparece como imagem da natureza incompleta, presa a uma existência de ira e destruição e, aos homens civilizados, caberia escutar seus lamentos e transformá-lo para que também se juntasse à caminhada rumo ao progresso. Em outro trecho do livro, a expressão “alma sertaneja” aparece caracterizada por uma “simplicidade rústica, com o caráter e os padrões morais do sertanejo aliados a aridez do solo, sua saga fatalista, seu estoicismo perante a difícil luta pela sobrevivência” (Jucá, 1982: 62). O nordestino aparece como alguém cuja sorte precisa ser mudada (84), ao mesmo tempo em que esse povo precisaria se redimir frente ao resto da nação.

A narrativa da modernização – que nada mais é que um sinônimo para a ideia de “civilização” – faz parte de um projeto nacional mais amplo, que insistia na criação de formas e estratégias para desenvolver o Nordeste atrasado. A CHESF, criada em 1945, no último ano do governo de Vargas, não foi uma iniciativa isolada para a modernização do Nordeste. Durante quinze anos, várias medidas foram tomadas pelo Estado para acelerar o processo de minimização de desigualdades entre o nordeste e o centro-sul, dentre elas a criação da Comissão do Vale São Francisco em 1948 se destacou como uma medida de incentivo e priorização do uso da água do São Francisco para irrigação e geração de energia elétrica. Ocorreram também a criação em 1952 do Banco do Nordeste, voltado para o desenvolvimento regional, e a criação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) em 1959, durante o governo de Juscelino Kubishek. Com a SUDENE, segundo Domingues, identificou-se “o problema central do Nordeste como de caráter econômico, e não mais natural, observando que a estratégia do planejamento regional, naquele momento, era a industrialização” (Domingues, 2013: 157).

De acordo com o autor (Domingues, 2013: 153), o processo de modernização passaria pela mobilização de uma retórica voltada para os usos das águas do São Francisco por acreditar que “em regiões de relativa escassez hídrica, como o semiárido nordestino e o submédio São Francisco, a existência de um manancial do porte e extensão do Rio São Francisco extrapola os limites de um acidente geográfico e de um bem público isolado”, ocupando lugar central nos discursos de modernização e redenção do Nordeste. Tudo começa com a exploração energética e, através da exploração hídrica para geração de energia, mais bombas poderiam ser instaladas, levando irrigação para as diferentes regiões do semiárido, possibilitando a agricultura. Também com energia poder-se-ia desenvolver finalmente as indústrias na região e conseqüentemente melhorar a vida das pessoas.

A retórica da disponibilidade hídrica passa obviamente pelo discurso, segundo o qual, a natureza e o meio ambiente configuram espaços passivos frente à ação Estatal. O discurso desenvolvimentista da CHESF e, amplamente o discurso Estatal, representaram um projeto unilateral para uma região caracterizada ideologicamente como inferior, atrasada e estagnada. Esse projeto estava de acordo com as imagens previamente delineadas para os moradores dessa região, tal como expressos na catequese missionária voltada para os índios do sertão e no processo civilizatório que se segue a conquista desses territórios.

Chego ao fim desta sub-seção esperando ter conseguido elencar elementos suficientes para a composição de um quadro geral de motivações que perpassam as ações de diferentes atores no curso do tempo na região dos Sertões de Rodelas. No período colonial, as ações necessárias para esta região estabeleciam uma complementaridade entre religião e processo civilizatório que andavam lado a lado. O discurso mobilizado pela CHESF atualiza esses elementos que passam, então, a tratar de iniciativas voltadas não mais para a conversão, mas para o progresso, a ser alcançado por meio do incentivo da industrialização e da geração de energia, vistas como indícios de desenvolvimento.

É possível afirmar que várias dicotomias compõem esse quadro, expressas, por exemplo, nas dicotomias trevas/luz, barbárie/civilização, tradicional/moderno e, a partir delas, é possível inferir polos opostos na forma de representar e conceber de um lado, a civilização europeia/branca e do outro, a alteridade. Essas representações se atualizaram com o tempo, como é possível comparar nos dois relatos a seguir. O primeiro, de Domingos Jorge Velho (citado por Galindo), bandeirante que viveu no século XVII, conhecido por ser um grande perseguidor de índios e um dos responsáveis pela destruição do Quilombo de Palmares. Suas ações nos sertões junto aos índios são assim descritas:

Vamos ao sertão deste continente, não a cativar (como alguns hipocondríacos pretendem fazer a crer a vossa majestade) senão adquirir o Tapuia gentio brabo e comedor da carne humana, mas para reduzir ao conhecimento da urbana humanidade, e humana sociedade à associação racional trato, para por esse meio chegarem a ter aquela luz de Deus e dos mistérios da fé católica que lhes basta para a sua salvação. (Galindo, 2004: 34)

Séculos depois, a história da criação da CHESF em Paulo Afonso é contada por Jucá nestes termos:

Iniciava-se a “epopeia de Paulo Afonso” no sertão do Nordeste; somar-se-iam, agora as discussões teóricas de gabinete, as experiências de cunho prático, do dia-a-dia do trabalho na obra. A região de clima quente e seco, de terra pedregosa, era a própria imagem do abandono do desafio. A falta de luz e de água, alternavam-se em um ciclo vicioso, indicando atraso, pobreza, doença, miséria. Populações carentes de assistência social, de saúde, de educação e de trabalho. Instalava-se a CHESF nesse universo feliniano, onde o homem teria a sua própria história de vida em traçados os mais sombrios; as cores fortes, só as da carência. (Jucá, 1982: 62)



Como é possível perceber, no século XVII, levar luz e tirar das trevas não era apenas converter em cristão, mas também implicava construir a própria humanidade nos tapuias, isto é, elevar a condição humana. Nesse processo, ressaltavam-se os elementos da urbanidade, da vida em sociedade e da razão, em oposição às trevas que tinham sido abandonadas. Séculos depois, o discurso continuou o mesmo, tratava-se de levar aos pobres moradores do Nordeste não somente luz e água, como uma série de outros elementos que fazem parte hoje desse mesmo ideal de “urbanidade”, educação, saúde e trabalho. Tudo isso partindo do pressuposto de que as intervenções eram necessárias e desejadas, além de ali nada havia, em uma atitude completamente etnocêntrica que acabou por ter consequências severas para os povos que foram alvos dessas ações.

## **A CHESF NOS SERTÕES: DESCASO, VIOLÊNCIAS E OMISSÃO**

Como mostrei, muitas são as imagens sobre os diferentes sertões, assim como as diferentes origens dos exercícios de poder que intervieram e gerenciaram as populações que historicamente habitaram a região do Sub-Médio São Francisco. Em seu discurso modernizador sobre a exploração hídrica, a CHESF mobilizou vários elementos já bem conhecidos pela população da região em torno de um destino inevitável de transformação a elas reservado. Nesse sentido, analisarei a seguir quais elementos perpassam as ações da empresa junto às pessoas que foram atingidas pelos seus empreendimentos, ressaltando as máximas que informaram o *modus operandi* dos processos de deslocamentos compulsórios.

A experiência que nós Tuxá temos a partir da inundação de nossas terras pela construção da Barragem de Itaparica é muito negativa. São trinta anos de uma situação que se arrasta sem perspectiva clara de resolução, refletindo processos de negociações autoritárias e de descaso com a reconstituição do bem-estar e reestabelecimento da autossuficiência de minha comunidade. Para a compreensão desse longo período, faz-se importante estabelecer linhas gerais dentre os múltiplos processos de deslocamentos que a CHESF causou, elucidando em quais pontos o reassentamento Tuxá se aproxima das experiências de outros estratos de atingidos. Tal análise possibilitará maior percepção sobre a continuidade da política estatal de geração de energia elétrica junto aos habitantes das margens do Rio São Francisco. Ao mesmo tempo, é importante também, para o presente trabalho, apontar os elementos que fazem com que os Tuxá, enquanto um povo indígena, tenham sido

engendrados em processos que os distanciam dos outros por apresentarem inúmeras particularidades. É comum ouvir em minha comunidade que, dentre todos os atingidos por Itaparica, nós somos os que estão em pior situação hoje, como no relato de Padilha a seguir:

*“Olhe, tem branco que não tinha um palmo de terra. Civilizado que não tinha um palmo de terra. E hoje em dia são os mais beneficiados. Eu conheci gente civilizada que a roça era tarrafa. Pescando todo dia. Que não tinha um palmo de terra. Hoje em dia to vendo aí os civilizados muito melhor que os índios. Tem dinheiro em banco, tem gado, e casa bonita, grande. E no Rodelas velha não tinha um palmo de nada. A CHESF beneficiou uns, e deixou outros desagarrados. Mas que aí ela foi que nos enganou, nós pensávamos que ela era firme, agiu de má fé. Cadê que os civilizados eles fizeram rapidamente. E entregaram. Deles que não tinham um palmo de terra. Que nascemos e se criemos de um por um. E hoje em dia são os proprietários. Tem deles que vendem aí quatro, cinco carradas de coco. Viu? Comprando casas e mais casas na cidade. Com dinheiro de coco? E nós?”*

Quais experiências junto a CHESF que embasam essa percepção da comunidade? É o que tentarei evidenciar a seguir. Uma vez que a CHESF tem sua origem voltada para a exploração hídrica de uma região circunscrita, não restringirei minha análise ao reassentamento de Itaparica, tentando perceber, ao invés disso, as ações da companhia de forma contínua, os procedimentos de negociações e como mudaram ao longo do tempo, embasadas em visões fixas fortemente estereotipadas e ideológicas a respeito do status dos moradores das margens do São Francisco, nas quais estes figuram como uma existência estigmatizada e homogênea.

### ***BREVE HISTÓRICO DAS OBRAS DA CHESF***

A Companhia Hidro Elétrica do São Francisco foi fundada junto ao Ministério da Agricultura em 1945, durante o último ano do Estado Novo, através do Decreto-Lei nº 8.031<sup>25</sup>. A empresa teve sua atuação regulamentada no Decreto nº 19.706 que concedeu à companhia a exploração hídrica do São Francisco voltada para a geração de energia elétrica na Cachoeira de Paulo Afonso, no trecho situado entre os municípios de Piranhas e Juazeiro por um período de cinquenta anos. O Vale do São Francisco é apontado, desde a política inicial da empresa, como de maior importância para a resolução do atraso da região Nordeste, como é possível inferir a partir do emblemático slogan da companhia na década de 50 “PAULO AFONSO – A REDENÇÃO DO NORDESTE”.

---

<sup>25</sup>A CHESF passou a ser subsidiária da Eletrobrás em 1962.

A primeira hidrelétrica construída foi a de Paulo Afonso e a história dessa fase inicial da companhia se confunde com a própria história da formação do município homônimo, onde antes era a Vila Poty. De acordo com Joselice Jucá, o surgimento da CHESF foi narrado nos termos de uma epopeia, tratando-se de uma fase heróica de grandes feitos de grandes homens. As pessoas envolvidas nessa história são aquelas que dão nomes às ruas e avenidas da cidade: Delmiro Gouvêia, que foi o responsável pela construção de Angiquinho (a primeira hidrelétrica a utilizar energia da Cachoeira de Paulo Afonso inaugurada em 1913), é tido como visionário, por ter sido o primeiro a explorar o potencial energético da cachoeira já no início do século XX. Apolônio Sales, Ministro da Agricultura em 1943, foi responsável por ter levado a cabo a proposta da exploração da cachoeira de Paulo Afonso como componente crucial para o desenvolvimento da região Nordeste. Em 1945, Getúlio Vargas assinou o Decreto-Lei nº 8031 autorizando a criação da CHESF, enquanto parte do Ministério da Agricultura, mas como o presidente foi deposto no mesmo ano, apenas em 1947 a CHESF começou de fato sua atuação, durante o governo Dutra.

Os primeiros anos da companhia sse voltaram para exploração da Cachoeira de Paulo Afonso, através do hoje denominado “Complexo Hidrelétrico de Paulo Afonso”. Paulo Afonso I, a primeira hidrelétrica construída pela empresa, começou a operar em 1954; Paulo Afonso II teve suas obras iniciadas em 1955 e começa a operar em 1961; Paulo Afonso III, por sua vez, começou a ser construída em 1966 e a funcionar em 1972. A Usina de Moxotó, atualmente chamada de Apolônio Sales, começou a operar em 1977 e foi responsável pela inundação do município de Glória<sup>26</sup>. Paulo Afonso IV, a última do complexo a entrar em funcionamento, teve suas atividades iniciadas em 1979. O complexo hidrelétrico de Paulo Afonso produz atualmente 4.279,6 megawatts de energia, segundo maior em capacidade no Brasil, perdendo apenas para Tucuruí.

Com a conclusão do complexo de Paulo Afonso, “era imperioso regularizar a descarga do rio São Francisco, que apresentava enorme variação entre o período de cheias e o de seca” (CHESF, 1998: 65). O local escolhido foi Sobradinho, a 800 km da foz do São Francisco e a 40 km de Petrolina-PE e Juazeiro-BA. A obra gerou um reservatório de 4.214 km<sup>2</sup> e deslocou 64 mil pessoas, implicando na reconstrução de quatro municípios: Casa Nova, Remanso, Santo Sé e Pilão Arcado. A barragem foi inaugurada em 1978 pelo presidente da República,

---

<sup>26</sup>Scott (2009: 120) menciona que foram mil atingidos em Moxotó e, em relação às hidrelétricas anteriores, não encontrei menção a respeito de eventuais impactos e atingidos.

Ernesto Geisel, no auge da ditadura. A Barragem de Itaparica veio em seguida, tendo suas obras iniciadas em 1979, e começado a operar em 1988, após uma série de mudanças e atrasos em seu cronograma. Formou um reservatório de 834 km<sup>2</sup>, atingiu sete municípios, quatro em Pernambuco e três na Bahia, dentre os quais inundou os municípios de Petrolândia, Itacuruba, Barra do Tarrachil e Rodelas (Araújo, Caldas Neto e Lima, 2000: 30). No total, foram 10.400 famílias, 40.000 deslocados da área rural. Em 1994, começou a operação de Xingó, última hidrelétrica construída pela CHESF no São Francisco, localizada a 174 km da foz do São Francisco, entre Alagoas e Sergipe. Os empreendimentos mencionados são os que foram exclusivamente construídos pela empresa e que estão situados na região do Vale do São Francisco. Existe ainda uma série de outras hidrelétricas e termelétricas que fazem parte do parque gerador da empresa e que foram adquiridas e repassadas a outras companhias com o passar dos anos.

Trouxe esse breve histórico para poder situar a extensão dos empreendimentos da CHESF no Rio São Francisco que, a partir de Paulo Afonso, passa a englobar outras localidades, aumentando sua área de atuação e mudando a paisagem e a vida de pessoas ao longo do curso do rio. Para além do alastramento das intervenções no espaço físico e territorial, há também que se considerar a dimensão temporal, crucial para a percepção de que os diferentes empreendimentos refletem configurações políticas locais, regionais e internacionais que são dinâmicas e intervenientes diretas nesses empreendimentos. O acúmulo de experiências anteriores proporcionou ainda uma memória por parte da CHESF em torno de vários reassentamentos, possibilitando o uso de estratégias contextuais à medida que o cenário político se alterava e novos atores se envolviam nas arenas de negociações.

Parece claro que a construção de hidrelétricas desperta resistências e incertezas por parte dos povos atingidos. Trata-se de empreendimentos que partem de uma ação autoritária, no sentido de que estão respaldadas pelo aparelho estatal, que detém o monopólio do uso legítimo da força como parte principal de seus mecanismos. Evidentemente, existem mecanismos coercitivos e práticas discursivas em torno da justificação desses atos para diminuir o caráter unilateral e autoritário que embasam essas obras. A legitimação do uso da força ao qual me refiro não remete, necessariamente, à imagem de tratores demolindo casas de pequenos agricultores nem de pessoas sendo levadas a força para o novo reassentamento. A violência simbólica pode ser muito sutil, operando no plano discursivo, deslegitimando os

sujeitos atingidos, ao mesmo tempo que justificando os empreendimentos. Busca-se o domínio de uma situação conflituosa através da naturalização de atos violentos, uma vez que

quando existem contrastes acentuados entre o destino ou a situação de duas pessoas, seja quanto à saúde ou à situação econômica, social ou outra qualquer, aquele que se encontra na situação mais favorável, por mais patente que seja a origem puramente “causal” da diferença, sente a necessidade incessante de poder considerar o contraste que o privilegia como “legítimo”, a situação própria como “merecida”, e a do outro como resultado de alguma “culpa” dele (Weber, 1999: 197).

No caso das hidrelétricas da CHESF, esse processo se deu através da construção social da necessidade de energia, da disponibilidade daqueles territórios, da inexistência de outras opções para obter a modernização desejada e pelo ataque ao modo de vida ribeirinho. Como mostrei no capítulo anterior, a longa conformação de discursos e imagens sobre o sertão passou, através dos séculos, pela construção desse espaço social enquanto carente de ação civilizatória que se atualiza no discurso modernizador usado pela CHESF. Ao enunciar a chegada da modernização, a CHESF ataca o seu oposto, o tradicional, inculcando os mesmos ícones de marginalidade e inferioridade nos atingidos, em seus modos de vida e na terra bruta na qual viviam.

Contudo essa história de violências não é a história contada pela CHESF que, através de um rearranjo de perspectivas e de fatos em livros, edições comemorativas e publicações mensais da empresa, vemos uma história que enaltece os feitos de grandes homens – uma história da ascensão do nordeste rumo ao progresso. Ao se tratar de hidrelétricas, empreendimentos de grande magnitude, cujos efeitos ambientais tendem a ser imensos, a literatura aponta a tendência por parte dos responsáveis a promoverem os reassentamentos, nivelando por baixo o número de pessoas atingidas e os custos referentes as transferências das mesmas. Subestimam-se de forma estratégica os efeitos tidos como “negativos”, naturalizam-se práticas autoritárias, ao mesmo tempo em que se barateia o custo social envolvido nos projetos, comprometendo o desenrolar das negociações e dos deslocamentos desde o início (Zhouari, 2014, 2011).

Ao me voltar para o material histórico bibliográfico a respeito dos reassentamentos e negociações de empreendimentos da CHESF, pude perceber essa tendência, sobretudo, ao encontrar divergências entre as fontes oficiais e outras fontes provenientes de pesquisadores

não diretamente implicados em sua malha administrativa. Sigaud (1986) afirma que durante sua pesquisa sobre os efeitos sociais da Hidrelétrica de Sobradinho pôde perceber que as avaliações em torno do empreendimento, provenientes de setores da sociedade, tenderam a ressaltar os aspectos negativos, enquanto que a dimensão positiva ficou “por conta da visão oficial veiculada a partir do Estado, o qual tende a enfatizar a grandiosidade da obra e a energia gerada por ela” (1986: 16).

Nos documentos oficiais, tais como os convênios e acordos, tende-se ainda a operar a naturalização dos processos em curso, silenciando o caráter violento dos mecanismos de negociações altamente coercitivos. A dor e o sofrimento se perdem no vocabulário que se apresenta como técnico e objetivo, transformando pessoas e histórias de vida em números. Já nas edições comemorativas de aniversário da CHESF, como a de 35 e de 50 anos (muito usadas em minha pesquisa) além das peças de propaganda, temos uma narrativa construída em torno do que se quer crer – os feitos de uma empresa que comprou o desafio de desenvolver uma região atrasada e esquecida.

É improvável que possamos chegar algum dia a ter noção da magnitude do número de pessoas que foram diretamente e indiretamente tocadas pelos efeitos das obras empreendidas pela CHESF no Vale do São Francisco. Uma consulta à bibliografia oficial nos mostra que os atingidos não são os protagonistas dessa história, sendo minimizados sempre que possível. Essas fontes são ainda limitadas, uma vez que refletem uma disputa em torno das próprias concepções da ideia de atingidos – cujo conteúdo varia temporalmente – e são obscurecidas pela própria retórica desenvolvimentista. Vainer (2008: 52) nos mostra como a categoria “atingido” passou por um alargamento nos últimos 30 anos, associado ao avanço da discussão sobre direitos humanos e sobre os mecanismos de reconhecimento e legitimação desses direitos. A categoria tem sido alvo de intensas disputas em torno de quem viria constituir esses sujeitos e quais direitos lhe são legítimos, sendo os próprios atores que a reivindicam cruciais para esse alargamento.

Os setores elétricos operaram historicamente com diferentes arranjos, a exemplo de uma concepção territorial-patrimonial, na qual atingido seria o próprio território inundado e os direitos reconhecidos, a partir de sua inundação, seriam apenas direcionados aos proprietários dessas áreas. A partir de uma concepção hídrica, por sua vez, atingidos seriam os inundados, aqueles que tiveram que ser deslocados e reassentados. Em ambos os casos, nega-se a responsabilidade social e ambiental do empreendedor, circunscrevendo os efeitos dos

empreendimentos às áreas diretamente afetadas, não contemplando a extensão e a abrangência de efeitos que ultrapassam em muito a dimensão física/espacial.

Dentre as Hidrelétricas da CHESF, explorarei a seguir Sobradinho, de 1978, e Itaparica, de 1988, sobretudo, por terem reassentado em conjunto mais de 100 mil pessoas. Os dois empreendimentos tiveram consequências sociais imensas e refletem diferentes momentos da conjuntura política. A nível nacional, Sobradinho se deu no auge do regime militar, enquanto Itaparica no momento de redemocratização (Scott, 2009: 97), além da crescente influência de agências multilaterais, como o Banco Mundial, na segunda hidrelétrica. Há também de se considerar o próprio fator temporal como crucial para a sedimentação das experiências, no sentido de que muito do que se passou nas negociações em Itaparica dizem respeito também a efeitos não-intencionais de Sobradinho, tanto para a CHESF como para os próprios moradores do São Francisco, imersos em redes de relações que extrapolavam em muito a esfera local<sup>27</sup>.

Nesse sentido, mesmo sendo o meu interesse principal o reassentamento de Itaparica, abordo Sobradinho, mas não para efetuar comparações descabidas e inapropriadas. Trata-se de dois empreendimentos distintos, que estão distantes entre si em aproximadamente 400 km, mas que envolvem muitas semelhanças, se considerarmos que os atores envolvidos: de um lado, a CHESF, do outro, moradores do São Francisco presentes em ambas as situações. Trago Sobradinho justamente para identificar quais estratégias são comuns ao longo do tempo no trato com os reassentados, objetivando perceber as mudanças e continuidades nas interações sociais junto aos moradores da região em diferentes momentos. Ainda, tentei reunir aqui indícios e dados que evidenciem a contradição da narrativa da CHESF, em relação ao “sucesso” das negociações e dos reassentamentos realizados, tanto em Sobradinho como em Itaparica. Essas duas experiências tem em comum a grande importância das mobilizações acionadas pelos sujeitos atingidos que foram indispensáveis para o quadro geral das negociações frente aos conflitos que surgiram. Contudo, diferem muito entre si em relação aos canais de participação existentes em cada caso, sobretudo, se considerarmos o autoritarismo que perpassa todo o regime político ditatorial brasileiro. Isso nos permite situar diferentes

---

<sup>27</sup>Importante nesse processo foi o próprio Movimento de Atingido de Barragens, ao mesmo tempo em que a própria ação dos sindicatos de trabalhadores rurais, como mostra Scott (2009), pautaram suas ações e reivindicações nos insucessos das experiências que aconteceram em Sobradinho.

estratégias de pressão e também de silenciamento das versões oficiais em relação ao que ocorreu.

Os relatos sobre esses dois empreendimentos parecem variar já no que se refere ao momento em que precisaram definir os próximos passos da companhia, uma vez que havia sido concluído o Complexo de Paulo Afonso. Para maximizar seu funcionamento, defendia-se a necessidade de novas obras que viessem a regularizar a descarga do rio, estabelecendo uma descarga média através da construção de um novo reservatório. De acordo com Jucá,

Itaparica e Sobradinho foram os locais selecionados. Razões de ordem econômica pesaram na escolha de Sobradinho; considerando-se a construção de um reservatório de grandes proporções, a área a ser inundada em Itaparica, por ser mais desenvolvida, traria grandes prejuízos econômicos, enquanto Sobradinho apresentava uma área economicamente inexpressiva, considerada das mais pobres do país (1982: 198-199).

A observação de Jucá vai ao encontro da ordem de construção de Sobradinho e Itaparica, levando em consideração qual dos empreendimentos causaria menor impacto e, conseqüentemente, menor ônus. Contudo, se olharmos o número de pessoas diretamente atingidas nos dois casos, constatamos que Sobradinho afetou quase duas vezes o número de reassentados em Itaparica, 76.000 e 40.000<sup>28</sup>, respectivamente, o que me leva a buscar outros critérios que poderiam ter influenciado também essa decisão.

As ações da CHESF nesse período voltadas para a geração de energia se relacionavam e caminhavam paralelamente com os interesses da Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba (CODEVASF), cujo modelo preferencial de desenvolvimento para a região era a do uso da água para a irrigação. Ambas as organizações utilizavam os recursos hídricos do São Francisco, elaborando ações conjugadas: a geração de energia elétrica e a implementação da irrigação posteriormente. Domingues (2013:159) afirma que o padrão institucional promovido por essas organizações estiveram historicamente influenciadas pelo “jogo de poder entre as oligarquias dominantes dos nordestes (canavieiro-têxtil e

---

<sup>28</sup>Scott caracteriza a área de Itaparica como “densamente” povoada em contraposição à Sobradinho, enquanto uma área relativamente densa (2009: 21).



algodoeiro-pecuária)” beneficiando, sobretudo, grandes empresários e a classe dominante. Os projetos de irrigações defendidos pela CODEVASF estabeleciam

Uma relação entre as ações governamentais e a iniciativa privada, com ênfase, porém no capital privado. Esse modelo era compatível com a política nacional, e, como resultado das ações, favoreceu grupos locais fortes, empresas externas a área. Ainda, mantendo-se a tendência de concentração do capital, a produção era voltada, sobretudo, para a exportação, em vez de beneficiar a população local. (Domingues, 2013: 158)

Sigaud, por sua vez, afirma que um dos objetivos da CHESF com Sobradinho era justamente “garantir a irrigação para o projeto Massangano da CODEVASF, nos municípios de Casa Nova e Petrolina” (1986: 10), o que me parece ser um indício razoável de que a escolha por Sobradinho foi fortemente influenciada pelo beneficiamento que a irrigação poderia propiciar para os grandes agricultores nos municípios de Juazeiro e Petrolina. O reassentamento proveniente de Sobradinho foi descrito pela autora como um verdadeiro “caos social”, uma obra com um altíssimo custo social, enquanto que Scott o descreve como uma verdadeira “expulsão da população residente” (2009: 21), custos estes que poderiam ser justificados em nome do desenvolvimento que viria a partir dele. O pólo Petrolina-Juazeiro é o grande beneficiado dessas ações, configurando hoje um grande exemplo de projetos modernos e bem-sucedidos de irrigação, mas que, como citado anteriormente, beneficiou, sobretudo, grandes proprietários e grupos locais proeminentes.

Ainda sobre o reassentamento de Sobradinho, Sigaud afirma que os atingidos pelo empreendimento foram tratados, ao longo do processo de deslocamento compulsório, como obstáculos ao desenvolvimento, situando os efeitos sociais no discurso estatal em uma posição de subordinação frente à questão energética. A prioridade foi decidida assim em nome dos interesses do país sem a participação direta dos atingidos ou da sociedade nacional. Tratava-se, cabe lembrar novamente, de um momento político caracterizado pelo forte autoritarismo, o que pode ter contribuído para a inibição de reações por parte dos atingidos, assim como implicou falta de transparência em relação ao modo como aconteceram as negociações.

A maioria dos atingidos por Sobradinho eram camponeses e pequenos agricultores e o discurso da CHESF retratava essas pessoas a partir de uma retórica, que os deslegitimava enquanto sujeitos de direito, por não reconhecer seus modos de vida como legítimos. Através de ataques no plano discursivo à população rural atingida, a empresa construiu uma trama, na qual o destino da população deslocada se tornava solidária à ideologia desenvolvimentista. Os camponeses atingidos eram vistos como cidadãos de segunda categoria, estigmatizados como “barranqueiros”, classificação que lhes atribui uma existência que “se assemelha em muito à visão do colonizador ‘civilizado’ diante das sociedades tribais ‘bárbaras e primitivas’” (Sigaud, 1986: 24-25). Os preconceitos, que embasavam as ações da CHESF e dos outros atores que participavam do processo de reassentamento dessas pessoas, desconsiderava qualquer aspecto positivo em seus modos de vidas, percebendo-as apenas como obstáculos.

Nesse processo de múltiplas negações dos sujeitos a serem deslocados, as próprias percepções que eles mobilizavam sobre o futuro que lhes estavam sendo imposto não eram reconhecidas como legítimas. As reações eram atribuídas a influência de outras fontes de informações, como é possível inferir na fala do engenheiro João Paulo Maranhão de Aguiar citado no trabalho de Jucá sobre os atingidos de Sobradinho

foi criado um clima emocional tal, de propaganda contra a CHESF, a tendência natural é de crítica a CHESF, a partir de um primeiro contacto. É uma situação difícil, porque, se você chegar hoje para um relocado que mora num núcleo rural qualquer e fizer uma pergunta de chofre quanto à CHESF, a primeira tendência – ele inclusive foi treinado para isso – é de criticar a CHESF. Agora, se você espremer, se você mergulhar com profundidade no que era a vida dele, no que é a vida dele hoje, no que ele recebeu da CHESF, como foi processada a relocação, as alternativas que ele teve, ele provavelmente vai chegar à conclusão: ‘A CHESF me ofereceu muitas oportunidades, e graças a CHESF, hoje eu estou melhor que estava antes (Jucá, 1982 : 211)

Trata-se realmente de um duro destino. Aos atingidos, as obras foram apresentadas como necessárias e inadiáveis, mas ao discordar da visão positiva do empreendimento propagada pela companhia, o atingido não tem seu posicionamento e opinião reconhecidos como legítimos, pois teriam sido induzidos a emitir uma resposta negativa por influência externa. As interações entre técnicos, funcionários e os atingidos em Sobradinho tomaram forma nessa arena de disputa claramente assimétrica e autoritária, em outras palavras, o diálogo e as negociações já estavam comprometidas desde o início.

Dentro da lógica de deslegitimar os sujeitos atingidos, a CHESF operou também na área com atribuições qualitativas dentre os estratos de pessoas atingidas. À parcela da população rural atingida, foram oferecidas três alternativas de assentamento: a borda do lago; mudança para uma localidade conhecida como Serra Ramalho, a 700 km de Sobradinho; e mudança para outra região, descrita como “solução própria”. Acontece que mais de 50% dos produtores rurais optaram em permanecer na área, recusando-se a saírem da região que conheciam e na qual viviam há anos, porém vários problemas decorreram dessa “escolha”. De acordo com a CHESF, as terras férteis situadas na borda do lago que se formaria não contemplava a demanda desse grande contingente de atingidos que optaram em permanecer no local, o que requeria um grande gasto em irrigação para tornar aquelas terras férteis. Logo essas pessoas teriam então que fazer uma outra escolha, sendo privilegiada pelos interesses da empresa o deslocamento para a Serra Ramalho. O gasto necessário para transformar as parcelas de terras férteis na borda do lago em produtivas não se justificaria, na medida em que a população rural que ainda estava a ser reassentada se tratava nesse momento de pequenos agricultores em sua maioria, que praticavam agricultura de subsistência não voltada para o comércio.

O que essa distinção torna clara é que houve uma preferência, no sentido de canalizar os esforços e recursos das irrigações para os grandes produtores cuja forma de produção estaria de acordo com o ideal de desenvolvimento preconizado pela empresa. A agricultura de subsistência praticada pela população rural não era vista como relevante para os propósitos de promoção do desenvolvimento da região, gerando descaso e nenhuma empatia com o destino dessas pessoas. Nas palavras de Sigaud, “o que a CHESF e os órgãos e empresas a elas associados tinham pela frente não era apenas um entrave a ser removido, mas um entrave constituído de 'incapazes' que não poderiam ser objeto de investimentos custosos destinado aos 'capazes'” (1986: 25).

A solução final – o destino da maioria da população rural – acabou sendo, de fato, a borda do lago, com a construção de 25 núcleos de habitação rural nessa região. Trata-se de um desdobramento que só foi possível por conta da pressão da população que se recusou a aceitar as opções oferecidas pela CHESF. As pessoas não queriam deixar o rio nem a vida que conheciam, portanto, pressionaram a empresa para permanecerem na região<sup>29</sup>. A tônica do

---

<sup>29</sup>De fato, a população teve suas reivindicações atendidas, todavia o momento em que essas reivindicações passaram a constar como um desdobramento possível é algo bastante controverso. Como Sigaud aponta “os

empreendimento que permanece até os dias de hoje foi a de que Sobradinho ficou marcada por suas negociações autoritárias e pelo tratamento dado a parcela rural dos atingidos, praticamente evacuados da região: “o rio subindo e as pessoas em pânico ainda não realocadas fugindo das águas, as criações morrendo afogadas, famílias inteiras desabrigadas na beira das estradas, suicídios, etc.” (Sigaud, 1986: 31)

As ações da CHESF junto aos moradores de Sobradinho mostram o emprego de uma retórica de justificação que passa pela negação de reconhecimento dos sujeitos atingidos. Os moradores do São Francisco, enquanto habitantes, não sabiam o que era melhor para eles, não tinham condições de argumentar sobre o que queriam ou como queriam. Os “barranqueiros” foram estigmatizados e inseridos numa retórica modernizadora que os incutia aceitar o seu destino apenas e, caso contrário, as reações negativas não eram reconhecidas ainda assim.

---

documentos da CHESF não indicam em que momento preciso foi tomada a decisão de atender à reivindicação da população [...] Essa omissão não parece gratuita, uma vez que graças a ela é possível veicular a imagem das opções articuladas colocadas para a população a um só momento” (1986: 30). Embora a permanência na borda do lago não fosse inicialmente uma alternativa possível para esse contingente de pessoas, no relato de Jucá sobre Sobradinho “o plano de reassentamento da população rural foi realizado tendo em vista as tendências da própria população, onde 60% optaram por permanecer às margens do lago” (1982: 210). Vemos a tendência de não mostrar o conflito em torno desse desfecho que parece ter se configurado como uma alternativa possível desde o início.

## O REASSENTAMENTO DE ITAPARICA



**Figura 5 – Barragem de Itaparica**

A historiadora Jucá em sua reconstrução dos 35 primeiros anos da CHESF descreve Sobradinho como um capítulo aparte na história da companhia. Nos primeiros anos, a epopeia de Paulo Afonso é tida como a fase heróica, enquanto que Sobradinho seria marcada pelos desafios e inúmeros problemas que surgiram. O relato da autora é anterior à Itaparica e, curiosamente, a experiência da CHESF com o reassentamento de Itaparica parece ter sido ainda mais “desafiador” do que Sobradinho, se levarmos em consideração a opinião do engenheiro José Antônio Feijó de Melo, que trabalhou na CHESF por dezenove anos (entre 1971 e 1990), autor do livro *Chesf – Memórias, registros e lembranças*. Nessa publicação, o autor aborda uma série de questões da companhia, fazendo um relato histórico bastante rico que oferece ao leitor vários documentos e situações vividas pelo autor, sobretudo, quando foi Chefe de Gabinete da Presidência por mais de oito anos. Para Melo, Itaparica “acabaria por se tornar um empreendimento ‘maldito’, tal a quantidade de problemas que iria enfrentar” (2004 :439).

Com o reassentamento de Itaparica, a CHESF estava obstinada em mudar a tônica negativa que marcou Sobradinho. O momento político era favorável, o país passava por um processo de redemocratização, tendo sido eleito o primeiro presidente em 1985 (ainda que indiretamente), ao mesmo tempo em que houve uma série de mudanças no cenário financeiro com a participação do Banco Mundial no reassentamento. Tais mudanças contribuíram de forma decisiva para uma maior percepção dos efeitos do deslocamento e da responsabilidade da empresa frente aos atingidos, de modo que as medidas adotadas nos reassentamentos previam não apenas uma visão de compensação em relação ao que foi perdido (benfeitorias, casas, propriedades), mas também a promoção de ações para que essas pessoas reproduzissem sua autossuficiência e pudessem melhorar de vida. Trata-se do início de uma visão de que “todo reassentamento deve ser concebido e executado como um programa de desenvolvimento” (WORLD BANK, 1990 *apud* Araujo, 2000: 18). Essa visão resultou em uma postura de maximização do Estado e proporcionou uma série de mudanças no que caberia a CHESF oferecer à população rural reassentada, como mostrarei a seguir. Essas mudanças significaram, como pode ser inferido já no Plano de Desocupação de 1985 que

Os quatro objetivos explicitados pela CHESF para desocupar a área incluíram: 1) promover desenvolvimento regional (instalando perímetros irrigados); 2) promover desenvolvimento local (superando o atraso das relações de produção, eliminando a dependência de meeiros e pequenos agricultores dos grandes proprietários e dos donos de bomba); 3) recompor a vida produtiva (fornecendo atividades econômicas e permitindo acesso à terra e meios de produção baseados na família como unidade produtiva; e 4) promover integração (evitando ou minimizando através da participação dos reassentados no processo) (Scott, 2009: 21).

Ainda assim, a CHESF operou com um modelo privilegiado de assentamento rural que, obviamente, não correspondia à pluralidade dos sujeitos atingidos. Esse modelo previa a localização de terras férteis na borda do lago ou mais distantes com a criação de núcleos rurais com casas para a população deslocada e a instalação de um perímetro de irrigação nesses locais. Outras formas de reassentamento foram possibilitadas através de projetos em grupo, formulados a partir de propostas apresentadas por grupos de agricultores. Houve também a opção por piscigranjas como formas alternativas de produção agropecuária e a

solução própria, para os casos em que o atingido opta por indenizações financeiras, organizando ele mesmo o seu reassentamento.

Aproximadamente 2/3 dos reassentados rurais de Itaparica optaram pelo modelo de irrigação privilegiado pela CHESF, sendo reassentados em perímetros irrigados na beira do lago e em projetos especiais rio acima ou rio abaixo (Scott, 2009: 32). Cabe dizer que a tônica em torno do reassentamento de Itaparica reflete, sobretudo, até os dias de hoje, considerações acerca dessa parcela majoritária dentre os atingidos. A maioria das análises privilegia esse estrato dentre os atingidos, tecendo análises voltadas para a problemática das políticas estatais agrárias no meio rural, a eclosão de movimentos de trabalhadores rurais e camponeses e a organização sindical<sup>30</sup>. Constatação que faz total sentido se pensarmos que o próprio discurso mobilizado pelas frentes estatais de atuação no Nordeste, dentre os quais o da CHESF, utilizava a retórica modernizadora voltada para a agropecuária e industrialização na região.

Quando se trata de procurar, por exemplo, análises críticas a respeito dos procedimentos que aconteceram durante o deslocamento e reconstrução de cidades que foram inteiramente inundadas, constatei que esse material era bastante escasso. A maioria dos relatos que encontrei a respeito, tanto de Sobradinho quanto de Itaparica, se voltam de forma prioritária para o reassentamento das parcelas rurais dos atingidos, estabelecendo a partir dessa temática 1) uma crítica ao modelo de desenvolvimento proposto pela CHESF e outras empresas envolvidas no reassentamento; 2) o autoritarismo e participação na forma como as negociações aconteceram; 3) as organizações e formas de ação que os trabalhadores rurais desempenharam no processo. No caso de Sobradinho, Sigaud (1986) enfatiza em sua análise o caráter autoritário que marcou as negociações, concluindo que um fato importante para pensarmos Sobradinho foi a mobilização dos trabalhadores rurais ao negarem aceitar o destino defendido pela CHESF e optando em permanecer na borda do lago, gerando um desfecho inicialmente impensável para a companhia. Acerca de Itaparica, a tônica analítica em torno dos primeiros anos do assentamento fornece estudos que ressaltam o intuito por parte da CHESF de estabelecer negociações mais participativas, características do momento de redemocratização pelo qual passava o país, ao mesmo tempo em que enfatizam a atuação dos sindicatos rurais que pressionaram e barganharam direitos ao longo das negociações.

---

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, os capítulos escritos por Maria Lia Corrêa de Araújo em Araújo (2000).

Voltando ao relato de Melo (2004), ex-funcionário da CHESF, o que parece o levar a chamar Itaparica de “maldita” é menos os efeitos e alterações que provocou para os atingidos, e sim os efeitos que trouxe para empresa, no sentido da morosidade e dos custos em resolver o reassentamento. O autor se surpreende ao saber que em 2003, 15 anos após o enchimento do lago de Itaparica, 27% dos recursos mobilizados pela companhia para a geração de energia daquele ano tinha sido destinado para o reassentamento de Itaparica (:440). Para o engenheiro, a morosidade de concretização do reassentamento se deu, sobretudo, por dois fatores: o primeiro dizia respeito à falta de recursos proveniente de uma crise no setor elétrico e no país (:444-445); o segundo se referia ao fato da companhia ter assumido compromissos junto à população atingida que fugia do razoável (:441), tendo sido obrigada a aceitar exigências descabidas por parte dos sindicatos de trabalhadores rurais (:467).

A partir da concepção diferente dos impactos e da responsabilidade frente aos atingidos, a proposta para o reassentamento em Itaparica e o modo de condução diferiram de forma substancial do reassentamento de Sobradinho. Como mostra Scott (2009), Melo (2004) e Araújo (2000: 59-60), os trabalhadores rurais da região organizados no Pólo Sindical do Submédio São Francisco, atuaram de forma estratégica nas negociações com a CHESF, reivindicando direitos e pressionando a empresa. Antes mesmo de publicar o Plano de Deslocamento em 1985, o sindicato tinha emitido um documento com *Diretrizes básicas* em 1984, no qual versava sobre as indenizações e os aspectos sociais alterados com a criação do lago e que deveriam ser reconhecidos no processo de reassentamento.

Na visão de Melo, os Sindicatos de Trabalhadores Rurais do Submédio em parceria com a Comissão da Pastoral da Terra “apresentariam sempre reivindicações e exigências cada vez mais ousadas, acabando por colocar a companhia na defensiva” (2004: 443). O autor retoma em seu livro o conturbado período de negociações, trazendo documentos importantes para entender o desenrolar dos acordos, tais como um manifesto emitido em 08 de outubro de 1986 pelos trabalhadores intitulado *Denúncia de Itaparica – a 12 meses da inundação* e outro em 01 de dezembro do mesmo ano, *A onze meses da inundação*. Ambos os documentos denunciavam os atrasos da obra e a insegurança por parte dos atingidos frente às incertezas dos reassentamento, tendo sido enviados para várias entidades no país e no exterior. Melo conta que logo em seguida ao primeiro manifesto, muitas correspondências de organizações de todo o tipo de várias partes do Brasil e do mundo, solidarizando-se com os sindicatos que fez com que a CHESF respondesse os documentos e partissem para uma negociação mais



eficaz. Os trabalhadores conseguiram pressionar a empresa e, conseqüentemente, conseguiram também várias conquistas em relação aos formatos e direitos envolvidos nos reassentamentos. Ele critica esse processo por acreditar que

os compromissos assumidos pela CHESF não correspondiam apenas a um reassentamento, mas a um verdadeiro programa de desenvolvimento rural, cujos custos seriam bastante elevados e acima das possibilidades normais da empresa. Este programa englobava: implantação de seis projetos especiais de irrigação, com mais de 5.000 lotes agrícolas, cobrindo área de 19.000 hectares; vários outros projetos de menor porte e diversas piscigranjas, construção de 5.000 casas, em 125 agrovilas dotadas de eletricidade e água potável; edificação de 65 escolas e 8 unidades de saúde; construção de mais de 200km de estradas; fornecimento de assistência técnica e extensão rural e, ainda, pagamento mensal de 2,5 salários mínimos por família, até que os respectivos lotes agrícolas começassem a produzir. Desse modo, os reassentados estavam recebendo muito mais do que tinham anteriormente, além de que grande parte não era de originários da área do reservatório, mas que ao longo dos quase 12 anos da obra foram chegando em busca das vantagens do reassentamento e acabaram obtendo os mesmos direitos (Melo, 2004: 469)

Devido à pressão em variados níveis, seja por parte de entidades internacionais ou aquela promovida pelos sindicatos de trabalhadores locais, a CHESF estabeleceu canais de participação com a população e criou um modelo de reassentamento mais próximo às reivindicações dos atingidos. Havia um fator temporal que fortemente incidia como algo decisivo para que os acordos e as negociações fossem logo resolvidas: Itaparica já havia sido adiada e a empresa trabalhava com prazos que envolviam uma série de fornecedores e trabalhadores. Nesse sentido, se a CHESF chegou a ceder e assinar acordos com os atingidos no período de negociação, o que aconteceu posteriormente ao reassentamento demonstra o que Scott denomina de “descaso planejado”, uma vez que se constatou que:

De modo geral, nenhum dos perímetros instalados pela Chesf era dotado de solos realmente férteis, adequados às práticas agrícolas. Cerca de 70% dos solos existentes na área são constituídos por areia quartzosa, com menos de 0,6% de matéria orgânica, o que, em determinados locais inviabilizou a produção em lotes que chegaram a ser demarcados [...] em junho de 1997 27% do total de lotes demarcados (1.447) continuam *em estudo* ou haviam retornado a essa categoria depois de completada a instalação de muitos aspersores. Verifica-se, ainda, nesse mesmo período, que em pleno funcionamento, ou seja, recebendo água, encontravam-se apenas 2.117 lotes – 39% do total (Araújo, 2000 :19)

Esse era o estado no qual se encontrava os reassentamentos da população rural atingida por Itaparica em 1997, quase dez anos após o deslocamento. Uma vez que um dos compromissos da empresa era pagar mensalmente a VMT – Verba de Manutenção Temporária para as famílias deslocadas até a primeira colheita, essas pessoas permaneceram por mais de uma década vivendo dessa “ajuda”. Com o passar dos anos, também o tamanho dos lotes que haviam sido demarcados com base no “cálculo de força trabalho familiar” se tornou cada vez mais insuficiente para as famílias que, obviamente, continuaram a aumentar. Nesse processo, marcado pela morosidade e pelo descaso, os atingidos passaram de produtores a pessoas dependentes da VMT, gerando uma série de problemas relacionados ao ócio e à sedentarização.

Acredito ser possível inferir duas características principais a respeito dos reassentamentos da população rural de Itaparica e Sobradinho. A primeira diz respeito à construção de uma retórica na qual essas pessoas são transformadas em pessoas de segunda categoria, deslegitimando seus modos de vida e promovendo um único caminho para seu futuro. No tratamento dado aos “barranqueiros” em Sobradinho, vemos uma forma de se relacionar com os mesmos que nega o reconhecimento de seu modo de vida e a própria visão de mundo dessas pessoas. A percepção sobre bem-estar imposta aos atingidos, de forma autoritária, não somente resultou em um apagamento e silenciamento de reações contrárias como também justificou o tratamento diferenciado entre diferentes estratos de pessoas atingidas. Cabe mencionar que esse processo de negação é, como mostrei antes, muito antigo e difundido nacionalmente em relação tanto aos sertanejos do Nordeste quanto aos habitantes dos sertões em sentido mais amplo.

Os aspectos que ressaltai sobre o reassentamento de Itaparica são produtivos para situarmos a retórica da participação política nas negociações, enquanto crucial para desfazer a imagem negativa que permaneceu “assombrando” a empresa desde Sobradinho. Contudo tal retórica acabou se tornando apenas um discurso demagógico que, em determinados momentos críticos, possibilitou o andamento do projeto, mas que se mostrou de pouca eficácia, no sentido de que foram posteriormente “desfeitos” através de instrumentos legais, como mostrarei a seguir a partir do caso Tuxá.

## O REASSENTAMENTO TUXÁ

Na tendência de se transformar as pessoas que foram afetadas pelo empreendimento em “atingidos”, é possível perceber a tentativa de se subsumir as especificidades que dificultariam os procedimentos compensatórios. Logo, o reassentamento do meu povo apresenta algumas semelhanças com o processo da população rural em seu sentido mais amplo. Obviamente existem continuidades na política da CHESF em ambos os casos, mas na prática trata-se de processos e negociações distintos com diferentes atores envolvidos.

Quando fiz a leitura do material bibliográfico que reuni sobre o processo de deslocamento provocado por este empreendimento, li-o procurando pelas menções ao meu povo. Às vezes passava o olho rapidamente pelas páginas, dezenas delas, sem encontrar qualquer menção à questão dos Tuxá dentre os atingidos. Nas análises feitas por cientistas sociais, tal como no trabalho de pesquisadores da Fundação Joaquim Nabuco, que elaboraram o livro publicado no ano 2000, *Sonhos Submersos ou Desenvolvimento? Impactos Sociais da Barragem de Itaparica*, encomendado pela CHESF, não existe nenhum capítulo específico para tratar do procedimento referente aos índios Tuxá<sup>31</sup>. Esse processo de invisibilização em documentos também faz uso de categorias vagas, a exemplo da apresentação da situação tuxá com o uso de “reassentamento incompleto”, ao invés de mencionar que até hoje não recebemos terra alguma. Também Parry Scott, que foi um dos pesquisadores que compôs o grupo da pesquisa mencionado, publicou em 2009 um livro chamado *Negociações e Resistências Persistentes: Agricultores e a Barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*, no qual pouco se encontra a respeito do reassentamento tuxá para além de breves menções.

Não se trata, todavia, de uma total ausência de menções ao grupo. Os Tuxá aparecem como um dos estratos dos atingidos, sempre indicando que, nesse caso, as negociações seguiram caminhos específicos. Como disse anteriormente, a análise feita por esses pesquisadores privilegiou a problemática que envolve projetos de modernização do campo, negociações envolvendo órgãos e frentes estatais com agricultores locais e práticas de organização e mobilização política delineadas pelos camponeses e trabalhadores rurais. Nós,

---

<sup>31</sup>Na introdução do livro, onde há a descrição dos diferentes projetos promovidos pela CHESF, ao se referir ao caso dos Tuxá, há uma nota de rodapé, indicando ao leitor a leitura de outro trabalho caso houvesse interesse pelo reassentamento Tuxá.

embora fossemos também agricultores rurais atingidos pelo empreendimento, fomos tratados como um caso a parte. Scott (2009) menciona, por exemplo, que o movimento dos atingidos pela barragem gravitou em torno dos sindicatos dos trabalhadores rurais locais, com a participação da ala progressista da Igreja Católica e de entidades não-governamentais, sendo curioso que as identidades indígenas ameaçadas pelo empreendimento não constituíram um elemento forte do movimento:

Certos assessores, ligados ao processo, chegaram a considerar a relação conflitante entre trabalhadores e índios sobre a ocupação e o uso da terra indígena como impedimento a uma integração mais efetiva desses grupos no movimento. Além disso, os grupos indígenas negociaram com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), especialmente designada para cuidar de seu reassentamento, o que representava uma divisão do movimento de reivindicações do Pólo junto à CHESF (2009: 68).

Se a tônica das análises a respeito de Itaparicase voltou para a organização dos trabalhadores rurais nos sindicatos e suas formas de participação, essa parece ser a justificativa para a parca presença Tuxá nos estudos dos impactos. Nós Tuxá não nos organizamos como parte integrante dos movimentos sindicais, tampouco podíamos legalmente representar a nós mesmos em organizações próprias, sendo representados pelo órgão tutor estatal oficial, a FUNAI. Como Scott (2009: 68) menciona, houve também uma tensão entre indígenas e não-indígenas em relação à própria questão fundiária da região, cabendo por ora lembrar que a histórica expropriação tuxá de nossos territórios tradicionais nem se iniciou com a construção da hidrelétrica nem terminou com ela.

Parece-me, todavia, claros os motivos pelos quais nós não nos associamos aos outros agricultores reassentados por Itaparica. Como mostrei no capítulo anterior, a disputa por nossas terras foi protagonizada justamente por esses agricultores que sistematicamente espoliaram nossos territórios tradicionais. Ouso dizer ainda que nós não nos víamos contemplados pela luta sindical da mesma forma como eles não deveriam nos querer como aliados. As relações entre brancos e índios são, em minha região, marcadas por conflitos fundiários e para eles, qualquer reconhecimento, destaque ou concessão de direitos a nós era tida como uma afronta pessoal.

## *AS NEGOCIAÇÕES*

Um primeiro momento de negociações quanto ao reassentamento tuxá foi marcado pela ausência direta dos indígenas como indivíduos aptos a responderem por si e por seus interesses. São os convênios de 1986 e 1987, assinados em nome da CHESF e da FUNAI, o órgão estatal encarregado da prática da tutela dos povos indígenas do país à época. No convênio de 1986, temos algumas bases gerais para o programa de reassentamento tuxá, pautado na atuação conjunta dos órgãos de modo a contemplar a reconstituição e a melhoria das condições de vida da comunidade. O processo de deslocamento é pensado a partir do Artigo 20 do Estatuto do Índio, que expressa a possibilidade de se intervir em terras indígenas, através de um decreto presidencial, em casos de obras públicas de interesse ao desenvolvimento nacional. Nesse documento, menciona-se apenas cem famílias que optaram em serem reassentadas nas fazendas “Morrinhos” e “Oiteiros”, situadas cerca de 15 km do município de Ibotirama, a mais de 1000 km de distância da aldeia de origem, sendo que as 80 famílias restantes seriam tratadas em um termo aditivo.

No convênio de 1987, o reassentamento Tuxá já aparece como dividido entre duas escolhas: a primeira havia sido tratada no primeiro convênio – o deslocamento para Ibotirama, mediante a aquisição 2.050 hectares para 96 famílias; o outro processo era das 82 famílias que optaram por permanecer em Rodelas, cabendo à CHESF adquirir 4.000 hectares no Riacho do Bento, situado a 20 km de distância do local de construção da Nova Rodelas. Seguindo o padrão de dupla morada, Riacho do Bento correspondia ao território para a Reserva Indígena, sendo que as famílias seriam imediatamente reassentadas juntamente na Nova Aldeia, na nova cidade, numa área de 78.660 m<sup>2</sup> e 30 hectares adjacentes. As obrigações acordadas pela CHESF eram muitas, tais como a implantação de projetos irrigados nas terras adquiridas e o pagamento de uma ajuda de custo (VMT) para cada família cadastrada até 9 meses depois de terem sido implantados os projetos. Cabe mencionar que os reassentamentos deveriam estar concluídos dentro do prazo estipulado de 30/12/1987.

O próximo convênio data de 1994 e foi celebrado entre a CHESF, FUNAI e lideranças indígenas, já de acordo com a nova Constituição Federal de 1988, a partir da qual os indígenas poderiam representar a si mesmos legalmente. Em 1994, os Tuxá de Rodelas continuavam sem qualquer avanço quanto ao ressarcimento das terras destinadas ao cultivo e esse convênio estabeleceu como obrigação da empresa adquirir um imóvel rural escolhido

pela FUNAI para compor o território Tuxá que teria, de acordo com o documento, 4.000 hectares. A CHESF se comprometeu ainda a continuar pagando a VMT para as famílias cadastradas e a consolidar o PROGRAMA TUXÁ que, por sua vez, seria elaborado pela FUNAI sob a ótica da Gestão Territorial com os objetivos de preservação cultural e desenvolvimento socioeconômico da comunidade. O prazo para a implantação do programa era de 10 anos.

Em 2000, o Ministério Público Federal (MPF), que atuava no processo desde 1991, entrou com uma representação em nome dos Tuxá contra a União e a CHESF pela remoção ilegal da comunidade tuxá de suas terras tradicionais. O reassentamento foi considerado ilegal, uma vez que fora realizado sem que houvesse a emissão de um Decreto Presidencial, como regulamentado pelo Estatuto do Índio (Lei 6001/73), para os casos de interesses nacionais para as terras indígenas. O documento faz ainda um histórico dos 14 anos de deslocamento, acusando a CHESF de não ter cumprido os acordos firmados e ter proporcionado uma série de efeitos negativos provenientes não somente do deslocamento em si, como também da morosidade da implantação dos projetos e do reassentamento. Fala-se das ilhas perdidas e do modo vida tradicional que se tornou impossibilitado pelo represamento do São Francisco, da divisão e crescente fragmentação do grupo e dos danos à cultura e ao aprendizado pelas novas gerações indígenas das práticas de cultivo e caça associadas ao território inundado.

Um ponto importante é que o Ministério Público ressaltou que em 1997 a União criou o GERPI – Grupo Executivo para a Conclusão do Projeto de Reassentamento das Populações da Usina Hidrelétrica de Itaparica, cuja atuação foi marcada por tentativas de solução dos problemas advindos dos reassentamentos de forma rápida, privilegiando a indenização em dinheiro, de forma individualizada para as famílias. O GERPI foi criado durante um processo marcado pela desestatização da companhia, que passaria ao controle acionário da iniciativa privada. Uma vez que a empresa viria a ser colocada no mercado, era interessante acelerar os reassentamentos para que não apresentasse pendências negativas que poderiam baratear o seu custo. O Ministério Público advertiu ainda o temor de que a União viesse a tomar para si as responsabilidades do reassentamento, de modo a isentar a CHESF de suas responsabilidades junto aos atingidos.

O próximo passo foi o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), celebrado em 2004 entre a CHESF, o MPF e as comunidades indígenas Tuxá de Rodelas, Ibotirama e de Inajá.

Nesse TAC, a CHESF reforçou suas obrigações na implantação do Projeto Agrícola Tuxá, estabelecendo um total de 18 hectares para cada família e uma série de medidas que beneficiem os atingidos e permitam sua auto-sustentação. Tais medidas incluíam a infraestrutura necessária para o desenvolvimento de atividades agrícolas e para o acesso a serviços públicos de saúde e de educação. A novidade desse TAC foi a extensão de uma série de direitos e obrigações às chamadas “novas famílias”, que haviam se constituído posteriormente ao deslocamento, e que não tinham encontrado condições mínimas para seu sustento, uma vez que não recebiam a VMT, tampouco tinham terras a sua disposição. A CHESF, todavia, extinguiu a VMT e passou a conceder um “pagamento de provisão temporária de subsistência” que nada mais foi que uma maneira de desvincular o valor mensal estipulado no Convênio de 1987 – dois salários mínimos e meio no caso dos Tuxá de Rodelas – e praticar nesse TAC a quantia de R\$ 460,00 mensais.

Em 2006, 20 anos após o deslocamento, o último TAC foi celebrado e nele a CHESF se colocou a disposição de “acatar” o pleito da comunidade Tuxá de, ao invés da companhia implantar o Projeto Agrícola, indenizar financeiramente e individualmente os grupos familiares com o valor referente ao projeto, viabilizando o desenvolvimento de atividades econômicas que considerem pertinentes. Desse modo, a partir do acordo entre FUNAI, MPF, CHESF e comunidade indígenas, a empresa se comprometeu a pagar para cada família o valor de R\$128.000,00, ao invés de receber o Projeto Agrícola, ficando isenta de qualquer obrigação referente a sua implantação. Ficou também acordado que a CHESF destinasse o valor de R\$ 4.982.00000 para a aquisição das terras a serem ressarcidas. Esse recurso seria transferido para a FUNAI, cabendo ao órgão proceder a aquisição das terras.

A tentativa de passar essa responsabilidade para a FUNAI é antiga, como aparece nas lembranças que seguem, respectivamente, do Pajé Armando e de Padilha, respectivamente:

*“Má vontade da CHESF, do presidente da CHESF. E eles na safadeza do Órgão nosso ser Federal também, jogou uma parte pra FUNAI também. Que sempre em reunião eles falavam isso a mim e a Bidú. “Não senhor não vai ser assim não. Quem vai dar nossa terra é vocês. Que foi a CHESF que nos tirou de lá não foi a FUNAI não, o direito é de vocês de dar nossa terra”. Sempre, sempre eles falavam em reunião. Nós rebatia. Não de maneira nenhuma. Nós só quer a FUNAI lá pra acompanhar o trabalho de vocês, mas pra dar a terra não que não foi ela que nos tirou de lá. E por outro lado, má vontade do presidente da CHESF, porque quando ele fez o projeto, como eu disse a eles numa reunião em Brasília. 'Pra que vocês quando fizeram o projeto do outro povo, não fizeram o nosso? Do branco do*

*negro, de quem fosse, teriam feito o nosso também? Será que eles foi quem foi o perdedor? Nós não perdemos nada?’ Fizeram o projeto deles, deram a eles e nós ficamos de mão cruzada até hoje.”*

*“Foi a FUNAI que fez tudo isso. O civilizado como não tinha FUNAI pra ajudar, foram vitoriosos. E nós com a FUNAI pra ajudar nós. Fez foi atrapalhar. Era pra ela vir, falar com a comunidade. O presidente da FUNAI tinha que vir falar com a comunidade, saber o que estava acontecendo na aldeia, pra assim receber esse encargo que ela recebeu. Recebeu por conta deles. Teve um presidente da FUNAI que chegou a vir aqui, numa reunião no posto dizendo que caboco não trabalha, dizendo que caboco era preguiçoso. Até hoje me lembro disso aí. Por quê? Tava tirando o direito dos caboco e dando pra CHESF. Quer dizer, hoje em dia, esse povo que são funcionários, aonde tem uma gorjeta, ele não ajudar aquele pobre não, vai ajudar aquele que soltou a gaia pra ele, pra trabalhar dinheiro pra comprar e pra botar tudo em ponto morto”*

A indenização monetária referente ao Projeto Agrícola foi rapidamente paga, o recurso para a aquisição das terras foi também transferido para a FUNAI e hoje, 10 anos após o último TAC, nenhuma terra foi recebida da FUNAI e a CHESF se diz isenta de qualquer compromisso junto aos Tuxá. Como é possível que a empresa responsável pelo deslocamento afirme ter cumprido todas suas obrigações frente aos efeitos proporcionados pela Hidrelétrica e que os Tuxá continuem sem terra, em condições de reprodução social inferiores as que estavam antes do empreendimento?

Como é possível perceber, a participação da FUNAI foi marcante ao longo do processo, assim como também influíram fatores econômicos de ordem maior, como as medidas estatais de privatização que tiveram papel crucial, no sentido de acelerar cada vez mais os trâmites e negociações referentes aos reassentamentos. Temos ainda que considerar dois aspectos centrais no desenrolar das negociações: o tempo, que com a crescente morosidade proporciona um contexto de intenso stress, insegurança e descrença; e as tentativas de individualizar as negociações promovendo divergências e fragmentações dentro da comunidade. Nesse sentido, várias são as estratégias de desacreditar o processo, desde o surgimento de boatos sobre a falta de dinheiro da CHESF, as tentativas de cooptação de lideranças e, com o passar do tempo, o crescente sentimento de ineficácia, uma vez que várias foram as vezes que os Tuxá ocuparam a sede da CHESF em Recife, por exemplo, e a discussão não parecia avançar. As terras no entorno de Rodelas eram cada vez mais ocupadas por outras pessoas e hoje essas terras são fazendas particulares de produção de coco. Todo esse contexto contribuiu para que cada vez mais se falasse da indenização financeira como algo a ser considerado.



A implantação do Projeto Agrícola dizia respeito a algo que só poderia ser concluído uma vez que a terra indígena destinada à Reserva Tuxá fosse adquirida. Esses projetos a serem realizados configuravam uma etapa do reassentamento da população rural de Itaparica como um todo, era um imponderável por se tratar de uma região muito árida, tendo sido inundadas as melhores terras para o cultivo. A região de caatinga, onde a maioria da população fora reassentada, precisava de projetos de irrigação e muitas vezes tratamento do solo. Nós Tuxá optamos inicialmente por sermos reassentados no Riacho do Bento, mas muitos anos depois do deslocamento para Nova Rodelas, a CHESF dissera que aquela terra era imprópria para cultivo e que nós precisávamos escolher outro lugar. Tempos depois, foi dito que a terra poderia sim vir a ser produtivas, mas há décadas estamos presos nesse engodo e atualmente no trâmite jurídico por terras na “Baixa do Penedo”.

Quando os funcionários da CHESF passaram a disseminar uma atmosfera de descrença e propuseram *indiretamente* o pagamento do Projeto Agrícola, sem antes adquirir as terras, a empresa criou uma situação muito complicada. Os índios, fragmentados entre si, diga-se de passagem, receberam o dinheiro sem ter a terra, mas ainda “achavam” que a terra poderia sair a qualquer momento, o que não aconteceu até hoje. Nesse sentido, muitos não se preocuparam em tentar adquirir terras particulares e individuais com a indenização. Para se entender como muitos gastaram esse dinheiro, cito que no primeiro fim de semana após o pagamento da primeira parcela, havia um feirão de carros da FIAT no meio da pequena cidade de Nova Rodelas. Muitos gastaram o dinheiro rapidamente, a CHESF cessou o pagamento de qualquer auxílio mensal e essas famílias continuam até hoje sem a terra, isto é, em condições inferiores de vida em comparação com o período anterior ao deslocamento.

Os reassentados por Itaparica, que foi construída durante o processo de redemocratização do país, presenciaram o uso da retórica da participação, da negociação e da mediação de conflitos ambientais por parte da CHESF. Ao fim da década de 1980, essa iniciativa na forma de se relacionar com as populações atingidas apontava um novo caminho, a se desenrolar na seara dos conflitos ambientais. Todavia, o desfecho dos reassentamentos, seja da população rural atingida por Itaparica seja dos índios Tuxá, apontam para a total ineficácia dos mecanismos promovidos e previstos como formas de institucionalizar a participação e a negociação no contexto desse grande empreendimento.

O mergulho analítico que tentei fazer no presente capítulo foi de evidenciar como o projeto desenvolvimentista posto em prática pela CHESF, junto aos atingidos das margens do

São Francisco, passou por diferentes configurações, ao mesmo tempo em que apresentou a tendência de solapar as especificidades dos sujeitos que estavam no lado mais fraco das negociações nos processos de deslocamento como um todo. Como afirma Zhouri

Sob o manto de uma desenfreada modernização que quer se fazer passar simultaneamente por avanço social, proliferam-se e banalizam-se inúmeras formas de violência que acompanham o processo de desenvolvimento, correlatas aos processos de colonização, sobretudo no que tange a subjugação do Outro, a sua desqualificação epistêmica, ao silenciamento, enfim, das alternativas de ver, ser, fazer e dizer (2011: 12)

Se Sobradinho foi marcada pelo autoritarismo e pelo não reconhecimento dos direitos básicos dos atingidos, Itaparica reflete um novo momento da política desenvolvimentista, no qual já não era mais possível operar de forma abertamente autoritária, o que caracterizou a abertura de canais de participação com a população deslocada, mas que tem atuado como ferramentas de flexibilização de direitos, como a literatura sobre conflitos ambientais contemporâneos tem nos mostrado (Zhouri, 2011).

O desdobramento das negociações do reassentamento Tuxá chegou a um desfecho muito diferente do que havia sido acordado nos convênios que antecederam a inundação. Os Termos de Ajustamento de Conduta celebrados entre os Tuxá, a CHESF e o MPF se tornaram peças legais que atuam como supostas “mediações” exercidas pelas instâncias deliberativas, que sempre estão “pré-dispostas” a interpelar por uma “conciliação” entre interesses empresarias e direitos humanos (Zucarelli, 2011: 165), mas que atuam de fato como formas de flexibilizar direitos fundamentais estabelecidos na legislação brasileira. O TAC no qual a CHESF decide repassar o dinheiro para a aquisição da terra Tuxá para a FUNAI e indenizar em dinheiro o referente ao Projeto Agrícola, que deveria ser desenvolvido pela empresa, foi apresentado como uma reivindicação do grupo que a empresa estava acatando. Embora muitos indígenas Tuxá estivessem de acordo com esse desfecho, havia muitos outros que eram contrários. Há ainda de se pensar sobre o porquê da FUNAI ter contraído para si uma responsabilidade que cabia à CHESF, contribuindo diretamente para que a empresa se visse isenta de suas responsabilidades junto a comunidade, muito embora ela estivesse em condições de reprodução cultural e de autossuficiência inferiores.

Todavia o maior fator de tensão que incide na questão é a violência envolvida no elemento temporal, traduzida na morosidade da resolução do reassentamento. Entre os Tuxá, o tempo, juntamente ao descaso da CHESF, se engendram com as urgências cotidianas da vida dos atingidos que buscam resoluções para o presente. Tal cenário contribui para o estabelecimento de acordos que, na conjuntura de sofrimento e de desespero nos quais essas pessoas estão inseridas, colaboram para a flexibilização de direitos e para o estabelecimento de acordos respaldados em procedimentos duvidosos. Nesse contexto, os mecanismos criados para a participação da população acabam por operar como maneiras de respaldar legalmente os desfechos das negociações, ao mesmo tempo em que incidem diretamente nos direitos das populações em situação de vulnerabilidade.

Dentre os atingidos por Itaparica, nós somos os únicos que não recebemos até hoje a terra. A CHESF, ao incentivar a indenização individualizada, nega o caráter da coletividade indígena, algo que parece ser uma constante na ideologia desenvolvimentista. Como nos fala Arturo Escobar (1997), essa ideologia reflete uma relação com a alteridade que abrange seu reconhecimento juntamente com sua negação. Isso porque, ao postular o desenvolvimento na direção da crescente urbanização, dos avanços econômicos, da industrialização e da defesa dos valores da modernidade como objetivos a serem alcançados, estabelece para a alteridade um único caminho para o seu futuro.

O desenrolar do deslocamento Tuxá para a CHESF foi o de 200 famílias entre as 10.400 afetadas ou, pelo menos, foi o que se tentou fazer parecer ideologicamente. “*Apenas*” 200 famílias, um número aparentemente pouco expressivo, mas que pode representar uma ameaça concreta à lógica homogeneizante que envolve a prática de reassentamento. A forma como o componente étnico que envolvia os Tuxá aparece nesse processo reflete não uma indiferença frente a uma existência pouco expressiva, e sim o contrário – uma indiferença estudada. Esse processo reflete o que Appadurai (2006) trata como um verdadeiro temor frente à ameaça que a lógica global e homogeneizante, envolvida em grandes projetos, encontra ao se deparar com minorias, com o específico e com os pequenos números.

Quando conversei com Dona do Carmo, uma índia Tuxá de idade bastante avançada, ela me contou que em uma das ocasiões nas quais os funcionários da CHESF foram à Ilha da Viúva conversar com os índios sobre o empreendimento, ouviu dois deles conversarem entre si que as negociações sobre sua construção já estavam praticamente acertadas, que o único empecilho que ainda poderia complicar a situação eram “estes caboclos daqui”. A existência

do povo Tuxá dentre os atingidos de fato parecia configurar um empecilho a ser contornado dentro da lógica de homogeneização, expressa em torno das categorias de atingido ou reassentados. Contudo, ao invés de ser tratada com maior dignidade, optou-se pelo caminho contrário, o de relegar para o último momento ou de não resolver, como aconteceu.

## CAPÍTULO 3 – MEMÓRIAS DO DESTERRO

*É... A vida, a vida... A vida oferece conforme a gente tá com ela. Se tá bom, tá bom. Se tá ruim, tá ruim. Mas vive com ela. A vida vive com ela. Tem que viver com o que a vida oferece a gente. Não é isso mesmo?*

Meu avô, Antônio Vieira Cruz

*Eu não tenho mais estímulo pra isso. Não é tanto o estímulo como é a decepção. A decepção conta muito. De tanto você lutar e nunca vê nada. A gente se cansa. Fomos traídos. Nós fomos traídos.*

Tia Dôra

Os diferentes momentos históricos que abordei nos capítulos anteriores, como os aldeamentos do século XVII, a chegada do SPI e a inundação de nossas terras, podem ser vistos a partir da perspectiva de Veena Das (1995), enquanto eventos críticos, caracterizados pela autora enquanto eventos caracterizados pela instituição de novas modalidades de ação. Antes da hidrelétrica de Itaparica, nós já estávamos em luta reivindicatória por terras e direitos, mas a inundação e o desterro ocasionado por ela incitaram um processo distinto de desterro. Envolveu um sentimento de perda muito particular, que abrange desde a perda de autonomia até a perda de lugares sagrados e da possibilidade de estar em conexão com os espaços constitutivos de nossa história. A construção da Hidrelétrica de Itaparica e os efeitos do represamento das águas do rio permanecem incalculáveis, a paisagem foi alterada drasticamente para sempre, animais como a capivara foram extintos, peixes desapareceram e plantas foram tiradas de seu hábitat natural. A experiência do desterro foi, nesse sentido, uma experiência de total desordem das coisas e do mundo, tal como era conhecido.

O discurso desenvolvimentista mobilizado pela CHESF operou através da naturalização de um processo que causou muito sofrimento e perdas irreparáveis. Como evidenciei no capítulo anterior, a construção desse discurso se deu mediante a deslegitimação dos atingidos enquanto sujeitos de direito, seja do direito à terra, seja do direito de se viver a partir de princípios que escapem à lógica do desenvolvimento capitalista. No discurso da

CHESF, territórios são compensáveis e mitigáveis, pessoas são deslocáveis e direitos são flexibilizados.

Para tornar possível a naturalização de processos extremamente violentos de gerenciamento e governo de populações (Foucault, 2008), a retórica paternalista – tal como mobilizada pela política indigenista tutelar e pela retórica de grandes empreendimentos justificados em nome do “bem comum” –, é preciso silenciar sempre as vozes daqueles que são os sujeitos – vítimas – dessas ações. A história oficial produzida pelo Estado, técnicos, engenheiros, analistas é fruto de uma apropriação das vozes Tuxá em um processo de invisibilização da dor e do sofrimento que nos foi causado.

Se as fontes historiográficas oficiais nos silenciaram, a memória, todavia, nunca cala. As narrativas Tuxá sobre o desterro são expressões da dor e do sofrimento que nos foi infligido, tecendo uma memória em torno de experiências compartilhadas numa tentativa de refazer nossa própria história. Ao recusarmos esquecer, através da expressão de sentimentos de perda, sofrimento, traição e descaso, também estamos agindo para a construção de um futuro, que somente existe uma vez em que tenhamos reconhecida nossa condição de vítimas de um acúmulo de usurpações e a justiça seja feita.

O presente capítulo é, desse modo, uma tentativa de elucidar a intensa experiência de desordem provocada pela perda de nossas terras e o faço na intenção de evidenciar, não somente o caráter brutal da violência de nos furtar o direito de viver junto as nossas terras, mas também de contrapor nossa experiência à retórica desenvolvimentista mobilizada pela CHESF. O texto foi construído de forma a trazer o maior número possível de vozes, compondo uma narrativa que não fosse só minha, mas de todas as pessoas de minha comunidade. Nesse capítulo, “os autores” com quem dialogo são os meus parentes, as pessoas com quem aprendi essa história que re-conto nesse texto.

## **AS NEGOCIAÇÕES E A SEPARAÇÃO DO GRUPO**

Antes mesmo que os funcionários da CHESF entrassem em contato conosco a respeito da construção da Hidrelétrica, nós já sabíamos o que iria acontecer. Lentamente, a empresa foi modificando o regime do rio e todo seu entorno com as obras que antecederam a Barragem de Itaparica. As notícias corriam e muito se conversava na região sobre as barragens que estavam sendo construídas no São Francisco. Contudo, a ideia de que o rio com suas corredeiras

pudesse ser parado e inundasse toda a região parecia, a princípio, algo bastante distante e as pessoas contam que embora ouvissem falar a respeito dessa barragem, muitas acreditavam que nunca iria acontecer. Meu avô me contou sua versão da história lembrando que *“já falavam naqueles anos de 80, 70. Já falava dessa barragem. Nós num achava não. Achava que aquilo não vinha não. Achava que essa barragem não inundava essa terra que inundou não. Essa barragem é longa. Inundou até Belém. Cobriu carreiro, uma coisa de admirar. Não fiquei com medo não. Era coisa que já era acostumada a acontecer. E era coisa dos homens mesmo”*.

Nos relatos sobre os contatos e conversas iniciais com a CHESF, quase sempre surge a menção aos helicópteros da companhia, que chegaram inclusive a aterrissar na Ilha da Viúva. O helicóptero pousava e os funcionários vinham “beirando” e conversando com as pessoas que estavam trabalhando em suas roças. Os funcionários operavam em dois registros principais nesses contatos: falavam das promessas, de uma vida melhor, do que a CHESF construiria para nosso povo na Nova Cidade e que em seis meses, pelo menos, já teríamos uma nova terra com tudo disponível – água, adubo, sementes etc. Por outro lado, falavam também da indispensabilidade da obra, no sentido de que nada poderia ser feito por nós nem por ninguém para parar o “progresso do país” e, caso ficássemos ali, iríamos todos morrer afogados inevitavelmente.

A menção aos helicópteros se deve à marca que esses deixaram no imaginário do meu povo sobre aquele tempo. No momento inicial de tensas negociações, eles simbolizaram o poderio da CHESF e ao mesmo tempo se tratava de um espetáculo para a construção de legitimidade. Ali, naquelas ilhotas no interior dos Sertões do Nordeste, os helicópteros contribuíram para o espetáculo do desenvolvimento – era a chegada do progresso que parecia se anunciar. Transmitia um tipo de poder particular, associado a uma pretensa superioridade tecnológica, já desde o ato de sobrevoar as ilhas e pousar dentro da Ilha da Viúva, contribuindo para a autoridade tanto da companhia quanto de seus funcionários, que se apresentavam como verdadeiras encarnações do Estado.

As promessas foram muitas e, ao longo das negociações, a CHESF se mostrou disposta a resolver nossas questões como na fala do Pajé de minha aldeia:

*“Como eles diziam que nós não ia sofrer nada. Nós iamos pra uma terra nova, nós ia se renovar. Que aquela terra nossa tava cansada. Como eu falei, eu até respondi pra ele ‘meu amigo pra nossa terra não tem cansaço, nossa terra toda vida é nova, toda vida ela da um plantio bom, não tem cansaço pra ela’. Nada mas o senhor saber que terra que já vem de muitos anos trabalhada ela cansa. E eu: ‘pode ser’ Mas o senhor vão pra uma terra boa, uma terra nova. A CHESF vai dar. Vocês não vão ter que sofrer nada.*

*Eles diziam, caba da CHESF: ‘Qualquer problema que tiver com vocês a CHESF tá aqui para atender vocês. Qualquer problema’.*

*E aí a gente achava (risos) achava que era mesmo. Aí foi onde eu disse (risos) com essas conversas uns homens de presença, da fala bonita, a gente achava que eles, que o que estavam falando era verdade. Eles diziam eles iam fazer”.*

Existem dois elementos centrais para a compreensão das negociações que estão contemplados na fala do Pajé. Por um lado, a retórica da CHESF que se coloca à disposição da comunidade para resolver “qualquer problema” mas também a adesão e boa vontade dos índios em acreditar no discurso da companhia. A CHESF mobilizou uma retórica voltada para o cuidado, ao se mostrar disponível para eventuais problemas que poderiam surgir, ao prometer terras melhores e ao falar que nada iríamos sofrer, aparentemente preocupada com o destino tuxá. A ideia de Estado construída nas aldeias indígenas pela política indigenista protecionista e oficial havia mobilizado, muito antes, essa mesma retórica, voltada para o zelo, através dos órgãos indigenistas oficiais como o SPI e a FUNAI. Tendo sido tutelados por décadas, a CHESF, enquanto parte do aparato estatal, foi inicialmente inserida também numa perspectiva de cuidado e zelo pelos povos indígenas. Em todos os documentos referentes às negociações com a empresa, anteriores à Constituição de 1988, os acordos foram firmados em nome da companhia e da FUNAI –encarregada da tutoria dos povos indígenas. Tudo se passava como se essas instituições estivessem discutindo em torno do que fosse melhor para nós, obviamente, sem questionar o próprio empreendimento. Além disso, a própria retórica desenvolvimentista associada aos processos civilizatórios, que também eram parte da política indigenista, articulavam-se intimamente ao postular uma direção para a vida das pessoas rumo ao progresso. A Hidrelétrica era parte de um projeto de nação, da qual nós também fazíamos parte e, em nome do progresso e bem comum, alguns precisariam sofrer.

Se, inicialmente, havia uma familiaridade entre os Tuxá e a política tutelar voltada para o cuidado, como parte constituinte da própria ideia de Estado, as experiências anteriores já haviam nos mostrado o contrário. As ambiguidades e os casos de má administração dos



Chefes de Posto eram muitos, seja do SPI ou da FUNAI, e também a CHESF se mostrou logo incapaz de cumprir com suas promessas.

A desordem teve início já bem antes da inundação, uma vez que as negociações foram marcadas pela criação de uma atmosfera repleta de ambiguidades. O cenário era de total insegurança acerca do que iria acontecer conosco e muitos boatos surgiram, a exemplo da recomendação de que, mediante a ameaça de inundação, as pessoas parassem de gastar e investir nas terras que possuíam já que tudo seria perdido. Os índios pararam assim suas atividades, pois não fazia mais sentido plantar ou dar continuidade às lavouras, poupando qualquer dinheiro que tivessem para o futuro bastante incerto que os esperava. Isso gerou obviamente graves consequências, uma vez que a obra foi adiada inúmeras vezes, como mostrei no capítulo anterior. Logo se soube que essa postura da CHESF era uma tentativa de minimizar as indenizações referentes às roças indígenas. Foi descoberto que o que fosse perdido com a inundação haveria de ser indenizado, desde as plantações até construções, e os índios, ao saber disso, passaram a plantar a todo vapor, tentando maximizar a indenização proveniente da perda.

Também houve conflitos quando a CHESF tentou realizar o registro das famílias atingidas. Uma “mulher” da empresa, conhecida como Severa, morou em Rodelas por cerca de dois anos para realizar esse levantamento e havia uma tentativa de realizar esse trabalho o mais rápido possível. Com a iminência da perda de nossas terras, tratamos de acionar toda uma rede de parentesco chamando aqueles familiares que estavam morando distantes para retornarem para casa, pois ela estava sendo ameaçada. Assim como muitos parentes que moravam em outra região retornam para a aldeia, quando do processo de “levantar aldeia” para de reconhecimento pelo SPI, o mesmo ocorreu para tomar parte do cadastro, bem como estar junto dos familiares em um momento tão difícil. Foi nessa época que meus pais pediram também transferência do Posto Indígena de Aracruz – ES onde trabalhavam para o posto de Rodelas, pois, como meu pai sempre disse, “seu povo precisava dele”. Ao notar esse movimento, a CHESF tentou acelerar esse cadastro por várias vezes, na expectativa de contemplar menos pessoas e até hoje falam sobre o crescimento do número de atingidos, que cresceu muito tanto durante as negociações quanto nos anos subsequentes, com as novas famílias que se formaram na nova aldeia e que foram contempladas posteriormente, depois de muita luta.

A empresa falhava em perceber as especificidades da Nação Tuxá buscando contemplar enquanto atingidos apenas aqueles que estavam morando na área no ato da inundação. Contudo, ao inundar nossas terras, tiravam um referencial não apenas daqueles que estavam morando ali no momento, mas de todos os Tuxá que se encontravam fora de casa, ainda assim pertencentes àquela terra e que não teriam para onde retornar quando quisessem fazê-lo. Nesse processo, no qual a aldeia se via frente a uma grande ameaça, vários filhos da casa retornaram e permanecem na aldeia até os dias de hoje. A CHESF tinha claramente má vontade de estender os direitos a essas pessoas e houve aquelas que de fato não foram contempladas.

Ao tentar resolver o processo de compensação das terras, a empresa tentou encontrar uma opção de reassentamento que fosse adequada para todos, muito motivada pelo intuito de resolver os trâmites o mais breve possível. Pretendia resolver a questão prontamente e, nesse sentido, era interessante que todo o grupo optasse pelo mesmo destino. Juntamente com a FUNAI, tentaram mapear escolhas possíveis e, na loucura da lógica compensatória, indicaram que uma boa opção era nossa ida para a Ilha do Bananal, em Tocantins. Acreditavam que seria uma boa escolha por se tratar de uma ilha e pela presença de outros índios. Meu avô chegou a ir até lá e retornou dizendo que não era uma boa ideia, pois aquelas não eram nossas terras, já tinham donos.

Foi então nos oferecido uma mudança para Ibotirama, a mais de 1.000 km de distância de Rodelas, onde a CHESF compraria uma terra para nós. Havia um discurso de que as terras da região de Rodelas possuíam solos arenosos e pouco férteis e por isso insistiam para que fôssemos para outra região. Muitos índios temiam também que optar por permanecer em Rodelas significasse morrer de fome em uma terra que nada daria. Nesse processo, a comunidade se dividiu em duas, um grupo queria ir para Ibotirama, enquanto outro optava em permanecer em Rodelas, sobretudo, por defender que aquelas terras eram nossas e que ali deveríamos ficar. Para piorar a situação, a FUNAI, numa tentativa de resolver a questão da forma mais simples possível, dizia que apenas o grupo que tivesse o maior número de pessoas seria assistida pela órgão, ficando o outro grupo sem assistência do Posto Indígena.

As relações na aldeia se acirraram em muito por conta dessa questão e a aldeia que era bastante coesa até o momento, dividiu-se em duas. Esse período foi marcado por muitas brigas e pela separação de famílias inteiras. Até hoje, a relação dos mais velhos com aqueles que foram para Ibotirama é bastante estremecida, uma vez que ao optar em ir para lá, jamais

poderiam voltar. Minha família permaneceu quase toda unida, de modo que meus parentes mais próximos, descendentes de meus avós, permaneceram todos em Rodelas, e pouco se falava a respeito do grupo que foi para Ibotirama. Somente tive dimensão do mal causado ao meu povo, por conta dessa divisão, quando fui realizar pesquisa como antropólogo. Quando fui conversar com algumas pessoas sobre suas vidas, passei a ter contato com gente que teve que ver toda sua família ir embora, como é o caso de Padilha, um índio na casa dos 60 anos com quem conversei e que me contou sua história:

*“Eu fiquei aqui, porque aqui é onde eu nasci e me criei. A terra alheia, por bondade que você faz você nunca leva nome de bom. Você vai em sua terra você conhece todos, você viu nascer e se criar. A natureza e cada um. Por aí afora ninguém conhece a natureza de ninguém. Viu?”*

*Antes, todo mundo era uma família só. Aí você vê quando foi pra a aldeia... O... A separação que ela mandou os índios procurar terreno por fora, uma parte que queriam sair. Tudo foi fácil. Quando eles chegaram lá já tinham o terreno comprado. Pra mostrar facilidade pra eles, pra iludir eles. Tava com o terreno já comprado. Aí nessas mudanças veio o presidente, veio uma pessoa de Brasília. Lembro como hoje. Ali na casa de Jonjota. Tinha um pé de pau de algaroba. “Olhe vocês analise, quem vai, não volta. E quem fica, também não vai”. Quer dizer, quem foi pra lá não podia voltar, e quem ficasse não podia ir... Foi dito essas palavras. Pra ir pra lá foi fácil. Deram... Botaram dezessete bomba de água pra eles trabalharem. Deram cimento e cebola. Deram bomba de provisar, deram saco pra botar as cebolas, veneno. Foi tudo em dia pra eles. E nós que ficamos aqui, como filho da terra, ainda hoje estamos sem trabalhar.*

*Naquela época... No movimento né, a CHESF disse que quem tivesse mais maioria era quem levava o posto. O posto era pra sair daqui, pra ir pra lá. Ai o cacique que era Manoel, ele juntou a maioria, aquele povo ali do Pernambuco que tinha parente aqui, carregou tudo.*

*Eu to a lhe dizer que quando eu fui o primeiro passeio, o primeiro passeio que eu fui, teve lá um índio que já morreu. Aí disse 'Padilha você querendo voltar pra aqui nós lhe recebe'. 'Não até o momento não estou arrependido'. Porque eu sei que se eu estivesse lá, a minha natureza não era... Não ia viver bem. Porque a terra é aquela terra onde você nasceu e se criou. Né? Pra você sair daqui pra ir pra lá é obrigado você ter um movimento muito grande pra sobreviver e aqui de todo jeito você vive. Se por causa algum dia você não tiver um dinheiro pra você comprar uma “valinha”, ou outra coisa qualquer na cidade, lá, não se compra. E aqui você compra. Todo mundo é conhecido”.*

Padilha relata uma visita que fez a seus familiares em Ibotirama, afirmando não ter se arrependido de ter ficado em Rodelas, suscitando, como geralmente ocorre entre quem ficou,

o argumento de que nós tínhamos que ficar na terra que era nossa, em nossa região. Contudo o contrário aconteceu bastante, muitas pessoas voltaram de Ibotirama e tiveram que se estabelecer na cidade de Rodelas, pois não são aceitos na aldeia. Houve gente que deu o nome para ir embora e, na última hora, mudou de ideia e resolveu ficar.

Apesar da separação ter sido uma situação bastante dolorosa e sofrida, ela foi um assunto bastante silenciado no cotidiano no qual cresci. É uma daquelas memórias dolorosas que as pessoas evitam falar a respeito; as respostas são quase sempre curtas e diretas, mesmo quando indagadas diretamente sobre esse tema. Talvez, à medida que novas gerações cresçam, essas antigas querelas sejam esquecidas, mas o fato é que até hoje as relações entre quem presenciou o momento de separação continuam estremecidas.

## **MEMÓRIAS DA DESPEDIDA**

*“Diziam um dia que ia ter essa tal de barragem, só que nós nunca acreditava que ia existir essa barragem. Até que um dia ela chegou. Ela chegou e destruiu todas as nossas vidas, destruiu a nossa pureza, destruiu uma parte de nossa ritual, porque tudo isso era ritual. Alagou todos nossos terrenos que nós saímos de lá praticamente corrido. Dizendo que com seis meses ia dar nosso territórios que era nossa terra. E até hoje não saiu. Deles que vieram pra cá que a casa ainda foi coberta de lona porque a água já tava alagando as casas de todo mundo e as pernas e tudo. Tinha que sair senão se afogava. Teve gente que mesmo que foi os caminhão que vinham era todo mundo chorando com os panos na cabeça. Foi que nem o Dilúvio de Noé. Quem conviveu com isso, que sabe o que é um sossego nunca vai esquecer. Eu nunca me esqueci. É tanto que quando eu falo em barragem na Ilha da Viúva eu fico muito emocionada e sei, E SEI, que eu mesmo vou morrer e não vou ver nunca uma terra”. (Tia Dôra)*

A inundação ocorreu em 1987 e como na fala de minha tia, tudo foi muito rápido. As pessoas que foram para Ibotirama saíram antes, ao passo que nós mudamos para Nova Rodelas sem a defini o de quando teríamos a terra referente à Ilha da Viúva. Ainda, enquanto a nova cidade estava sendo construída e novas casas eram concluídas, as pessoas já iam se mudando nos caminhões da CHESF viam suas casas serem demolidas. As  guas assim foram chegando e deixando tudo aquilo embaixo delas.

Esse foi um momento muito difícil, o de assistir a água chegar e inundar todo o mundo que aquelas pessoas conheciam. Eu, que não vivi isso, não consigo realmente imaginar a dor que meus parentes sentiram e sentem até os dias de hoje. Durante a pesquisa, era muito ruim quando conversávamos sobre esse período, pois com as memórias muitas vezes vinham as lágrimas e eu também me via envolvido nessa aura de tristeza. Em alguns momentos, sentia-me culpado por estar fazendo as pessoas relembrem tudo aquilo e por vezes hesitei em dar continuidade a essa pesquisa. Espero que tenha valido a pena.

Nesse processo de desterro, tal como vivenciado pelos Tuxá, que provocou intenso sentimento de perda, muitos buscaram expressar suas emoções através de músicas, como o fez meu pai, que sempre disse que a inspiração veio forte com a barragem, tendo escrito muitos versos sobre esse momento de sua vida. Eu busquei reunir, nesse capítulo, as narrativas que os Tuxá mobilizaram para expressar sua dor frente à perda<sup>32</sup> de seus territórios, de modo a contemplar os elementos que marcam a experiência do desterro e do sofrimento ocasionado pela CHESF. A canção que se segue é de autoria do meu pai e nela ele fala sobre o sentimento de incerteza a respeito da mudança compulsória e do abandono de suas casas:

### **A despedida**

*Eu hoje acordei tão triste  
Quando pensei na despedida  
Que aproxima tão de repente  
Eu tenho que ir não posso ficar  
Quando olhei ao longe do rio  
Suas praias brancas, cachoeira murmurar  
Eu vi um barco que navega no seu leitos  
E os passarinhos voando a cantar  
Nas encostas das ilhas verdejantes  
A natureza pra quem ve tem seu valor  
Depois que água cobrir essas belezas  
Esses bichos aonde irão parar?  
Nessa parada encontramos todos nós  
Sem saber o futuro que nos espera  
Uma casa linda construíram para todos  
Mas a terra de cultivo é muito pouca  
Apressado vejo o caminhão saindo  
E sempre vai uma pessoa a soluçar  
Levando em cima a bagagem e a tristeza*

---

<sup>32</sup>Sobre diferentes formas de expressões de perda frente a deslocamentos e impactos ambientais, ver Stuart Kirsch, 2001; 2006.

*E a certeza que aqui não vai ficar*

Pedro Vieira Cruz

As músicas foram centrais na experiência do meu pai para dar vazão aos sentimentos provocados pela mudança. Através delas, ele sempre fala sobre a insegurança que sentia em relação ao futuro e também sobre sua preocupação com a alteração do espaço físico da natureza. O tom de lamento também está presente nos versos escritos por Josefa, minha tia-avó materna:

*Ai meu Deus quando eu imagino,  
que um dia hei de sair da minha terra querida, aldeia onde eu cresci  
Na aldeia onde cresci a ilha onde me criei  
Quando eu sair daqui não sei como viverei  
Quem me ver, eu estar cantando,  
não pense que é de alegria, é sentindo uma saudade que me persegue noite e dia  
Saudade da minha aldeia da minha ilha querida,  
eu não sei o que será quando eu der o adeus da despedida  
Adeus minha casinha  
O meu pé de quixabeira  
Adeus as minhas fruteiras  
E meu pezinho de laranjeira  
Eu vou parar de cantar que minha voz já quer privar  
Pensando na minha aldeia  
Que as águas vão Inundar*

Josefa Cruz Tuxá

No poema de minha tia, seu temor frente ao futuro incerto aparece associado à perda do mundo que ela conhecia intimamente. Ela mostrou também sua relação de afetividade com suas plantas que ficariam pra trás, pois não se tratava de qualquer “pé de quixabeira”, era o seu pé de quixabeira, o seu pé de laranjeira. O sentimento de tristeza era tanto que ela ameaça parar de cantar. Os versos escritos por Tia Zefa também viraram cantos e quando conversei com Dona do Carmo, cunhada de Tia Zefa, foi através do canto que esta me falou sobre o seu sentimento de perda:

*“Ave Maria eu tinha tanta pena. Quando eu sai de lá eu disse assim: (canta e chora) ‘Quando eu sair desta casa, quero sair avoando. Que é para quem encontrar comigo, não dizer que eu vou chorando’ Aí na hora que eu saí eu chorei tanto! Na hora que eu zapartei da minha casa. Eu vim morar aqui, mas não era de bom gosto não. Ainda hoje”.*

Continua:

*“Eu tenho muita lembrança. A finada Zefa, mulher de Ormando, tirou um canto assim: (canta) ‘Quem pede, pede chorando. Quem dá, carece vontade. Triste de quem pede com suas necessidades... Quando...’ Eu me esqueci do canto meu fiho. Eu sei que no canto dizia ‘Dele viva o pajé, dele viva o cacique, viva São João Batista, padroeiro da nossa aldeia’. ‘Toda vida ouvi dizer, nunca pude acreditar, que nossa Ilha da Viúva as águas vai levar’. Mas eu às vezes fico assim, sentada, imaginando... Nós tinha um lugar tão sossegado e viemos para um lugar tão nervoso. Eu tenho muito medo daqui”*

Tanto nos relatos que reuni como nas entrevistas que realizei, o medo aparece associado a uma aura de insegurança, sobretudo, se consideramos que as pessoas foram deslocadas sem terem tido seu processo de reassentamento concluído. Era realmente ir à direção do incerto, pois a aldeia de Nova Rodelas fazia parte de um projeto “compensatório”, em torno de coisas que não são compensáveis.

Quando eu pedia às pessoas para falarem sobre suas vidas na Cidade Velha e na Ilha da Viúva, essa era sempre uma experiência repleta de emoções. O ato de falar sobre o passado é sempre um ato que fala do presente, da atual situação daquelas pessoas que narram suas memórias. Por mais simplório que seja, muitas pessoas, de modo geral, operam numa lógica binária entre o “era melhor hoje” ou o “era melhor antes”, ao tratar de uma mudança ocasionada por uma hidrelétrica. Obviamente, falar que antigamente era melhor do que hoje significa relegar quase 30 anos a uma vida ruim, sendo que muitas pessoas vivenciaram apenas o presente. Quando eu conversava com as pessoas, tentava ao máximo não operar em

minhas entrevistas com essa lógica binária, que considero bastante reducionista para a experiência do deslocamento.

As relações entre brancos e índios foram marcadas por ataques aos nossos modos de vida e às nossas concepções a respeito do que significa viver bem. As neuroses do mundo colonial perpassam até hoje a existência dos povos indígenas e, nesse sentido, os processos civilizatórios e o projeto colonial e estatal para nós sempre foi um caminho de mão única rumo ao progresso. Mediante esse projeto, o que nos era oferecido pelos brancos era sempre apresentado como algo melhor e superior ao que nós tínhamos. A energia e o progresso trazido pelas Hidrelétricas eram os indícios da modernidade, trariam benefícios indispensáveis para o homem, afinal, quem há de querer continuar vivendo de forma atrasada? Contudo, essa retórica foi contrariada por nós mesmos em muitos sentidos, mas, ainda assim, tudo se passa como se na lógica dos brancos estivéssemos melhores no presente do que antes. Seja pelas casas ou pelo dinheiro que a empresa nos pagou, nós estaríamos bem a partir da lógica moderna e, caso recusássemos o que nos foi oferecido, seríamos considerados “burros” pelos brancos.

Esse discurso é uma faca de dois gumes, uma mentira repetida por séculos, na qual ataca-se primeiramente os grupos que se encontram em situação de marginalidade e sulbaternidade, propagando a dúvida e o sentimento de vergonha sobre si mesmos e sobre seu passado. Ao mesmo tempo, oferece uma alternativa de transformação/conversão de sua própria imagem que seria sempre incompleta, pois pode-se transformar índios em caboclos, em bugres e em pobres, mas nunca em brancos.

Nesse sentido, as narrativas sobre a vida de antigamente são sempre um exercício de busca pela conciliação com o presente, pois é partir desse lugar de fala que as pessoas retomam suas experiências passadas, sempre em um movimento de ir e vir, estabelecendo um contraponto entre o passado e o presente. Ao olhar para o passado, as pessoas nem sempre oferecem uma narrativa linear e frequentemente trazem elementos aparentemente contraditórios a respeito da situação de pobreza em que viviam, podendo ser retratada também como um tempo de muita fartura pela mesma pessoa. O dinheiro vindo da CHESF e as casas bonitas são também opostos à liberdade e ao sentimento de autonomia associado a terra, que hoje se encontra ausente, tentando-se produzir inteligibilidade a respeito das mudanças que presenciaram. Essa dualidade diz respeito às mentiras que foram repetidas por séculos pelos brancos e pelo colonialismo que, como afirma Fanon (1979), teve sempre como uma de suas



principais armas a imposição sobre nós das imagens que cunharam ao nosso respeito. Trata-se de imagens que negam o reconhecimento da possibilidade de vivermos a partir de nossos princípios, inculcando uma existência marcada pelos signos da inferioridade e da vergonha, dentre aqueles que se busca subjugar (Taylor, 1994). As falas que se seguem são do meu avô e expressam bem esse conflito:

*“Hoje em dia parei... Larguei... Abandonei... A vida aqui é boa... A vida aqui é boa... A vida aqui ta boa. [Longo silêncio] Mas lá era sacrifício muito. Era uma vida sacrificosa. Lá era uma vida sacrificosa. [silêncio] A vida aqui... A vida aqui... Depois que veio esse salário ficou a vida rica. Ficou a vida rica. É... [silêncio] Mas a vida nossa lá era dispendiosa demais. A vida pro trabalho... Só sacrificando”.*

Ao mesmo tempo:

*“Foi que nós fiquemo sem terra. Ficamos sem terra. Ficaram sem trabalhar... Ficar sem trabalhar... Nós lá trabalhava, a criançada, todo mundo trabalhava. Eu de 8, 10 anos era trabalhando. Era plantando cebola, mudando arroz, mudando tomate. Era uma vida boa. Uma vida do trabalho é boa demais. O trabalho é bom demais. Nós lá plantava arroz inundado. Semeava o arroz, as arneira. Nós arrancava maçaroca [...] plantando um pezinho. Um aqui, outro ali, outro ali, outro ali... O arroz tinha a possibilidade de um pé só. Um pé só! Pra produzir... 75 pés eu plantei. Um pezinho só, suquiou 75 pé. É de admirar! É produzir muito! É produzir muito! [...] Ficou tudo pra trás... Ficou tudo pra trás... Ficou tudo pra trás... [pausa]. Aquelas andadas ali eram bonitas. Tinha um barco, andava de noite nas mesadas, nos torés. Cheio de gente... Era tão bom...”.*

Essas memórias refletem um conflito em torno do que seria uma vida boa, uma vez que o discurso desenvolvimentista caminha numa direção contrária às experiências vividas pelos índios mais velhos que, quando retratadas no contexto do desterro, ameaçam suas

próprias constituições enquanto sujeitos. Os referenciais do passado que são constitutivos das formação dessas pessoas, tais como os lugares que passaram e viveram, encontram-se inalcançáveis, debaixo das águas, e recai sobre eles operando ora com um engrandecimento do passado que ameaça o presente, ora com uma naturalização dos processos consequentes do “progresso”.

Quando as pessoas falam sobre o passado e contam suas histórias, trata-se de um ato relacional, no qual a própria realidade vivida é refeita através de olhar o passado. Ainda, a enunciação dessas narrativas proporciona uma associação entre passado e presente que permite que as pessoas refaçam também a si mesmas. Quando se conta algo, revive-se aquelas experiências que são, então, reformuladas e re-localizadas pelo hoje e pelo agora. A de uma perspectiva fenomenológica, é possível perceber que o ato de contar não é somente destinado a quem se conta algo, mas também à pessoa que conta. Primeiramente, compartilha-se experiências mas também se dá vazão às emoções para serem sentidas e ressignificadas a partir do presente. Isso não significa dizer que o passado é simplesmente pensado a partir do presente, pois o contrário é também verdade, o passado torna a experiência do presente inteligível, de modo que passado e presente não são dimensões tão distantes assim.

A medida que os anos passam, as pessoas vão cada vez mais também se resignando com a experiência do presente, uma vez que a vida continua e as novas gerações chegam, tendo suas vidas organizadas nesse novo contexto. Contudo a nostalgia continua fazendo parte do cotidiano de muitas pessoas, que têm sua memória ativada pelas pequenas coisas de seu cotidiano, como um cheiro particular, uma nuance da cor do céu, uma música... E assim são levadas diretamente às experiências passadas que lhes causam enorme tristeza pela impossibilidade de poder reviver essas experiências ou visitar aqueles lugares por passaram.

Longe da casa conhecida, as pessoas tendem a buscar reviver as experiências que marcaram suas vidas através da recriação de situações semelhantes, numa tentativa de trazer o passado para o presente e produzir, no atual contexto, um sentimento de familiaridade com a vida que conheciam. A *nostalgia*, cuja raiz da palavra de origem grega indica “volta para casa” (*nosos*) e “luto” (*algos*) (Lowenthal, 1990: 10), pode ser provocada através da tentativa de reprodução, no presente, de situações semelhantes às experienciadas no passado, todavia a partir de um contexto completamente diferente do que se viveu, como o nosso, essa tentativa pode gerar uma grande tristeza frente à impossibilidade de voltar aos lugares onde as experiências aconteceram.

Quando criança, lembro-me das vezes que meus tios levavam seus filhos e sobrinhos para passar um dia na beira do rio. Nessas ocasiões, levávamos peixes e feijão verde, acendíamos o fogo com a lenha que pegávamos ali mesmo, cozinhávamos e brincávamos no rio. Lentamente, essa prática foi diminuindo e esses eventos se tornaram cada vez mais raros. As pessoas buscam estabelecer uma relação com o rio nos moldes do passado, no qual ele tinha um lugar central em suas vidas.

Antigamente, tudo acontecia em torno do rio. Desde a limpeza pessoal, a lavagem de roupas e dos utensílios de casa, até a mobilidade no espaço com o transporte fluvial. Com a barragem, o rio passou a ocupar um novo lugar, já que ficou mais distante do reassentamento mas também por conta das mudanças provadas pela CHESF. A empresa alterou toda a economia da região, pavimentando estradas e fazendo com que as antigas cidades proeminentes da região, como Belém de São Francisco e Itacuruba, fossem lentamente deixadas de lado com o crescimento de Paulo Afonso. Se a vida das pessoas eram no rio, nas canoas e entre as ilhas, a barragem alterou fortemente essa forma de se relacionar com o São Francisco. O rio mudou, peixes desapareceram, além da própria inundação que deixou no seu fundo uma série de matérias a serem decompostas – o que alterou o sabor dos peixes. A água parou de correr livre e o rio também silenciou.

Para os Tuxá, o São Francisco era muito diferente daquele registrado pela CHESF, como mencionei no capítulo 2. Se para a companhia, o rio dizia “*Não quero ser só paisagem/Nem quero ser uma imagem/De ira e destruição/Sou do progresso a vida/ Serei força incontida/Na marcha da Civilização*”, para nós a história é completamente diferente, como cantou meu pai:

*Aqui no médio São Francisco de suas belezas nada restou  
Apenas um volume d'água que a barragem maldita assim transformou  
Causando pânico a natureza e seu povo amigo que tanto chorou  
Hoje eu recordo tão triste  
De tudo que ali ficou  
Fechando os olhos parece vir tudo de novo [...]  
Antigamente era lindo a natureza bela tinha seu valor  
O velho Chico livre com suas águas verdes corria para o mar  
Rolando sobre pedra de água seu canto entoava  
“Estou vivo”  
Hoje o Velho Chico é triste suas águas paradas já não diz mais nada  
Restaram apenas o silêncio a tristeza imensa que maltrata a gente*

Trata-se do oposto da lógica desenvolvimentista. Não havia nada de ira no rio, pelo contrário, sua imagem entre meu povo sempre foi a de um querido amigo que tanto nos deu. Foi a barragem que o calou e mudou completamente sua natureza. Nós aparecemos na literatura clássica sempre como “índios ribeirinhos de canoa” e, inclusive, os mais velhos sempre falam sobre como conheciam aquele rio como a palma de sua mão, eram os exímios navegadores do São Francisco. Hoje, quase ninguém tem canoa, poucos pescam também. O trânsito para ilha e o regime de dupla morada tinham o rio no centro do cotidiano e hoje, vivendo na nova aldeia, o rio se tornou apenas um lugar de banho e lazer ocasional. Tudo isso se reveste hoje de um lamento em torno da perda, de uma vida tranquila e sossegada.

Esse tom de lamento perpassa praticamente todos os relatos que compõem o livro organizado pela FUNAI, intitulado *Vou falar da velha aldeia: Lá sim ficaram os meus sonhos...*<sup>33</sup>, que traz narrativas escritas por crianças tuxás que tiveram suas vidas alteradas pela inundação:

*Na minha aldeia tem escola, Posto, muita coisa boa. Estou adorando minha nova aldeia, mas tenho saudade da velha. “Não gosto da CHESF, porque é a responsável pela barragem. Saímos da aldeia por causa dela. Gostaria de ir tomar banho naquele rio. Gostaria de tomar água naquele rio. Aqui não tem água, quero dizer, água tem, mas não como tinha lá em Rodelas. Tenho vontade de ver meus amiguinhos que deixei em Rodelas. Tenho vontade de ter uma bicicleta e uma boneca da Xuxa, mas não tenho dinheiro nem para comprar um sapato, nem uma alpercata.*

Natália da Silva

O relato de Natália, que faz parte do grupo de Tuxás que foi para Ibotirama, mostra de forma intensa a associação entre as memórias e as paisagens, nas quais ela fora criada. Um dos motivos para que Ibotirama se configurasse como um destino possível na lógica de reassentamento da CHESF foi justamente o fato do Rio São Francisco passar por aquela região, contudo o rio de lá não é o mesmo de Rodelas, como é possível perceber no relato

---

<sup>33</sup>Este livro produzido pela FUNAI não apresenta nenhuma referência sobre quando foi produzido, onde foi impresso, número de edição ou algo parecido. Acredito que seja do início da década de 1990. Em sua contracapa, são apresentados apenas dados referentes a sua vinculação a FUNAI e ao Ministério do Interior. Por se tratarem de relatos importantes para meu argumento, optei por citá-los mesmo assim, vinculando o nome dos autores de cada um.

acima. Tampouco sua água é igual em todos os lugares. O sentimento de perda vem justamente da impossibilidade de reestabelecer as relações entre as memórias e os lugares que são parte constituinte das identidades dos sujeitos.

## **O VALOR DA TERRA/O VALOR DO DINHEIRO**

A lógica que perpassa os modelos desenvolvimentistas prevê a disposição de lugares e de ambientes, uma vez que estabelece um regime de relação com esses espaços como experiências passíveis de serem compensadas. No contexto de vida Tuxá, os lugares onde vivíamos eram também os lugares onde nossa história estava. A terra, assim como as pessoas, tem memória, no sentido de que as experiências dos que passaram por aqueles lugares permaneciam inscritas nos espaços e eram revividas e compartilhadas entre os índios do passado e do presente.

Essa forma de se relacionar com a terra sempre era relatada a mim quando conversávamos a respeito do motivo de sua importância para para nós. Houve uma memória que me foi relatada mais de uma vez: na primeira, pelo meu avô que vivenciou a experiência, e na segunda, pelo Pajé Armando que reproduziu a mesma história. Meu avô me contou que certa vez, ao sair da sua roça e se dirigir ao local onde o trabalho aconteceria naquela noite, conseguia ouvir ao longo do caminho vozes das pessoas que estariam trabalhando<sup>34</sup>. Mais adiante em seu caminho, ele pensou que os índios estavam animados naquele dia e que o trabalho seria bom. Ao chegar em seu destino, contudo, havia ainda poucas pessoas e a atmosfera estava bem mais quieta do que lhe pareceu anteriormente. Ele então me disse que a algazarra que ele tinha ouvido tinha realmente acontecido, no passado, aquele grande Toré, mas que aquelas memórias estavam ali porque tinham acontecido ali. O Pajé, ao falar sobre nossas terras, contou-me a mesma história:

*“Ah meu filho. Onde nós pisava todo dia eram dos nossos povos antigos, onde eles passavam. Viviam ali, de dia e de noite. Muitas vezes nós ficávamos lá na ilha, dia que a*

---

<sup>34</sup>*Trabalho*, nesse sentido, refere-se à prática ritual. Trabalhar significa ir para o ritual do oculto, da ciência do índio, como nos referimos às práticas rituais associadas ao “particular”.

gente ia para obrigação<sup>35</sup>, cumpade Antonio Vieira ficava lá na roça dele trabalhando. Quando era umas oito horas da noite, que era afastado, de onde ele tava lá pra onde nós tava, talvez fosse como daqui lá pro posto de Zé, dos meninos de Zé, uma distância assim. Aí ele saía de lá de noite, oito horas da noite pra lá pra onde nós tava. Ele na estrada ele só via o converseiro do povo na estrada, na frente dele né? A ilha era fechada, só tinha a estrada, estrada de mata tudo. Aí ele dizia 'eita, hoje o trabalho vai ser é bom porque tem muita gente'. Quando ele chegava lá onde tava nós: 'oxente cadê o povo que vinha na minha frente?' 'Sei não. Chegou ninguém não.' 'O rapaz... mas vinha um converseiro na minha frente que eu pensei 'eita que o trabalho hoje vai ser é bom tem muita gente''. O que era? Quem era? Eram os nossos antepassados que viviam ali junto com a gente. Era... Aquele que tinha o direito de até conversar com eles, conversava com eles. Meu avô mesmo, meu avô conversa como eles como nós tamo aqui. Eu digo porque eu menino assisti muitas vezes. Eu trabalhando no [diz o nome de uma Ilha que não entendi] mais ou menos uma horinha dessas, eu deixava a canoa em riba, e descia na Ilha e ia atravessar cá embaixo pra Ilha do [...] eu trabalhava lá. E nesse dia eu tava moiando e comecei a moiar e tinha um resto ainda pra molhar eu pensei nem que eu saía daqui quando já tiver escurecido, só saio quando molhar tudo. Quando eu cheguei lá numa passagem numa estrada, lá no meio da Ilha, tinha um caminho no meio da ilha, da ponta da ilha até a cabeça da Ilha. E eu vinha caminhando. Desse lado era mata de jurema, aqui era o caminho. Quando eu cheguei aqui, eles tavam fumando. Tavam fumando que parece que o fumo já tinha acabado e tava queimando só o sarro do malaco. Eu ainda disse assim 'eita, já tão fumando é o sarro!' aí passei direto. E muitas e muitas coisas que tinha ali. Por isso que digo que mudou muito. Meu avô mesmo, muitas e muitas vezes meio dia, na frente da casa dele tinha um pé de juazeiro, tinha um banco. Ai ele acabava de comer, sentava no banco virado pra estrada lá de baixo. Embaixo tinha um pézão de umbuzeiro cajá. E eu ficava nas costas dele brincando. E eu só via ele conversar. E eu olhava assim pra baixo não via ninguém 'oxente' com quem pai véi ta conversando? Ai foi um dia ele tava conversando aí eu olhei e nada. 'pai velho com quem o senhor tá conversando? Tá conversando aí achando graça e coisa e eu não vejo nada?' Aí só vi ele dizer 'Nada não...' Ele conversava com ele era de dia. Qualquer hora."

---

<sup>35</sup>Obrigação, aqui, também diz respeito à prática ritual.

Continua:

*“Muitas vezes eu ia daqui e eu criava o gado eu criava aqui. Quando era três horas da tarde, as vezes ia muita gente e eu trazia o capim pra trazer aqui de tardezinha. Quando era mais ou menos três horas da tarde eu botava o mato na canoa e vinha pra quando fosse 4 horas a canoa tá vazia pra trazer o povo. Vinha botava o mato quando chegava lá no meio do rio, eu caía n’água, botava a corda da canoa na boca e saía tomando banho. Isso é uma recordação grande. Às vezes chegava lá no meio do rio... Lá tinha uma pedra no meio do rio, no trio do serrote, chamada Pedra da Gaiivota. Uma pedra comprida assim. Eu ia remando assim... Chegava assim nela e ficava encostado do lado dela, a água descendo por aqui... Rapaz... Sei lá... Tudo é recordação. Os dias que eu dormia lá sozinho. Me lembrando, me recordando aqueles índios mais velhos ali que já tinham falecido. Era de jeito que eu ficava lá sozinho a noite e eu ficava ali me lembrava deles todos. Todos os índios que eu alcancei ali na Ilha da Viúva. E eu nunca tive medo. Pra mim eles estavam ali do lado mais eu”.*

A terra onde vivíamos era habitada não somente pelos Tuxá do presente, mas também pelos nossos antigos que compartilhavam daquele espaço conosco. Era a presença dos nossos antepassados ali que faziam aquelas terras “nossas”. Ao vivermos naquela terra e realizarmos nossas práticas rituais, o passado e o presente eram um só, porque por viver da terra e nas nossas terras estávamos sempre em comunicação com os nossos antigos. A Ilha da Viúva era um território onde apenas nós transitávamos, branco nenhum ia lá, a não ser quando convidado, e ainda assim quando estivesse acompanhado por algum índio. Essa era uma condição para que nós trabalhássemos em paz e sossegados, por que ali estávamos entre os nossos. A ilha oferecia a possibilidade de uma situação de isolamento consciente que hoje nos foi retirada, tal como relatada por Salomão (2006: 95), “os *brancos* dizem que sempre tentaram se aproximar dos *caboclos*, mas eram eles que sempre faziam questão de se manter distantes [...] segundo eles próprios e a população regional, viviam somente na aldeia se deslocando para a ilha e vice-versa”.

A prática do particular, que era sempre realizado na Ilha da Viúva, passou a ser realizado na nova cidade dentro da aldeia, na “casinha” que foi construída afastada das casas para esse

propósito. Com o passar dos anos e o aumento populacional, as casas da aldeia foram se aproximando da “casinha”, fazendo com que essa não mais servisse para as práticas rituais. Meu povo teve, com isso, que procurar novamente outro lugar para a prática ritual, se afastando das habitações. A proximidade com a cidade e o trânsito de pessoas de fora para dentro da aldeia são problemas que têm afetado diretamente nossa ciência, causando inseguranças dentre as pessoas na prática de nossas *obrigações*.

O regime do índio está diretamente associado ao potencial da terra onde vivemos, e é nesse sentido que a terra que esperamos mesmo não sendo as ilhas onde vivíamos podem também serem ressignificadas através da prática de nossa ciência naqueles espaços, como diz o Pajé:

*Não é a mesma terra. Não é a mesma terra, mas se essa terra nossa, com a chegada dos índios naquela terra, procurando a manter o seu regime, os seus costumes, chegam. Chegam pra ter como se diz, o poder que aquela terra tem. O poder não é da terra, o poder é (aponta pra cima em silêncio). E eles tão aí na terra. Como às vezes os índios diz ‘perdemos a nossa língua dos nossos antepassados’. Eu digo, ‘olha, não perdemos, ela tá aqui junto com nós, agora nós é que não procura e não faz por nós. Mas ela tá aqui a língua do nosso povo antigo. Perdemos não’. Agora se o camarada se dispor a procurar ele chega. Agora aqui ninguém quer passar um ano e um ano e tanto e mais de um ano. Ninguém quer. Porque se o cara quer mesmo ser, tem que passar por isso. Não é dizer tô aqui na boa, vou pra festa, vou beber e ele chega? Nunca vai chegar. Ele vai passar por um sofrimento pra poder ele ficar normalizado naquilo ali.*

Ainda, como consequência da perda de nossas terras, perdeu-se uma série de conhecimentos e práticas de manejo, referentes àquelas paisagens e àqueles lugares. É de se admirar a lista dos nomes das Ilhas que foram lembradas nas conversas e a grande quantidade de lugares e partes da paisagem nomeadas, que permanecem ainda hoje na memória de muitas pessoas – mesmo após 30 anos sem poderem visitar aqueles lugares. Sempre que conversava com as pessoas a respeito desses espaços e seus nomes, meus parentes buscavam ainda, no trabalho da memória, demonstrar o que estavam falando na areia aos seus pés, representando ali os lugares sobre os quais falavam. As novas gerações crescem sem ter contato com a terra, sem trabalhar a terra, sem ter condições de serem ensinados a respeito de nossas tradições. Esse é um fator recorrente com o qual se preocupam os mais velhos de



minha aldeia, pois acreditam que o nosso conhecimento sobre o mundo está ameaçado, de modo que assistem lentamente a esse processo provocado pela quebra de nosso vínculo com a terra.

Um dia desses cresceu um capim no terreiro da minha casa e eu achava que se tratava de alpiste, como normalmente nasce. Meu pai foi arrancar aquele mato para plantar algo no lugar e nisso fui ajudá-lo. Foi então que ele se interpôs e observou que eu estava fazendo aquilo errado, pois era preciso ir mais fundo que o normal para tirar o capim. Disse-me então “eu conheço isso daqui, tinha desse lá na Ilha, nascia sempre nas pedras. Junto com a raiz tem um coquinho bem pequeno que nós adorávamos comer. Se você não tira tudo, vai nascer de novo. Quer ver?”. Ele então me mostrou, cavou até o fundo e ao fim veio uma parte branca arredondada que ele comeu. Em seguida, ele parou e ficou pensativo, dizendo em seguida “Como isso chegou aqui? Está no lugar errado”. Para mim, a planta que tinha crescido ali era como qualquer outro mato, mas ele não apenas sabia diferenciar aquele “mato” de outros, ao se deparar com aquela planta em um contexto totalmente diferente do qual havia concebido conhecimento ao seu respeito. Experimentou a sensação de desordenamento do mundo provocada pela alteração das coisas como deveriam estar.

Os mais velhos se preocupam com a nova geração que foi impossibilitada de viver nos lugares, onde nossos conhecimentos eram transmitidos. O Pajé me contou, por exemplo, que certa vez estava colhendo uma erva que tem propriedades rituais e curativas e, naquele momento, uma de suas netas adolescente passou por ele e disse: “Vô pra que o senhor está pegando esse mato aí?”, ao que ele riu com a ideia dela ver aquilo como “mato”, embora tenha ficado de fato preocupado depois.

A terra, assim como o trabalho<sup>36</sup> que ela pode proporcionar, é também vista entre os Tuxá como a possibilidade da autonomia. Sem a terra, as novas gerações se veem impossibilitadas de continuar as práticas da agricultura que eram o principal meio de sustento de seus pais. Cresceu, com isso, a sedentarização, o ócio e, conseqüentemente, o alcoolismo. Com a morosidade do processo de reassentamento e os longos anos em as famílias Tuxá sobreviveram apenas da Verba de Manutenção Temporária paga pela CHESF, muitos jovens que nasceram na Nova Rodelas não tiveram a terra para se relacionar, tampouco viram seus

---

<sup>36</sup>Aqui, trabalhar se refere ao ato de produzir na terra.

pais trabalhando. Ao sermos forçados a sair de nossas terras, perdemos um referencial importante de nossa identidade e, ainda pior, tivemos a continuidade de nossas vidas também barrada pelo descaso estatal que nunca nos entregou terra alguma.

As pessoas se acostumaram com o dinheiro depositado mensalmente em suas contas e tentaram seguir com a sua vida da melhor forma possível. O “tempo do dinheiro”, como muitos chamam esse período, teve seu ápice no momento em que a CHESF pagou individualmente a quantia referente ao Projeto Agrícola, característico em minha comunidade da crescente desunião do povo. Sobretudo por esse período ter sido marcado por tensões entre grupos familiares que aceitaram o acordo e outros que não queriam receber o dinheiro antes que saíssem as terras. Contudo a desunião é também atribuída às vaidades proporcionadas pelas coisas que o dinheiro pôde comprar, gerando competição entre os índios por interesses particulares que contrariam os interesses do grupo enquanto um povo.

O passado é tido como um período, no qual as pessoas tinham que trabalhar muito para viver, todavia o grupo era mais unido e as pessoas viviam destituídas de vaidades, enquanto o presente é marcado pelo dinheiro que só aumentou a desunião entre a família. O relato de minha Tia Dôra é emblemático para compreender esse processo:

*“A Ilha da viúva era uma expansão de ilha muito grande que alojava todos os caboclos pra trabalhar. E os pais que nem meu pai a terrinha que ele tinha ia dividindo com os filhos. Cada um que casava ele ia dando um pedacinho pra trabalhar pra sobrevivência. E nós ia trabalhando e ali daquela terra todo mundo tirava seu sustento e aquele seu sustento não era só pra gente, era um sustento coletivo. A gente dava pros outros também. O pessoal era muito solidário. Naquele tempo existia solidariedade.*

*Eu sinto que, apesar de todo sofrimento, eu vou lhe dizer uma coisa meu sobrinho, ninguém tinha maldade com ninguém. Ninguém tinha robância. Ninguém queria poder mais do que você. Todo mundo era igual. Ninguém tinha nada, mas ninguém pensava em comprar. Ninguém tinha mesa, cadeira, mas ninguém pensava em comprar. Não. Nós pensava no que comer. Tudo que nós tirava era da natureza. Tudo era feito na hora. E eu vou lhe dizer, nós era feliz e não sabia. Não tinha essa competição que tem hoje, esse disse-me-disse, vamo ver quem pode mais, se eu ou você. Passando os outros pra trás. Não tinha isso”.*

Para muitos dos mais velhos, o presente é assim – marcado por uma vida em que o grupo está mais desunido e os rituais não são mais como antes. Seus cotidianos são repletos de saudades pelo tempo de antigamente, das tantas alegrias que adoram nos contar a respeito. Antigamente era todo mundo conhecido e com a barragem veio muita gente de fora, muitos trabalhadores e forasteiros que acabaram permanecendo em Rodelas. Isso contribui para um sentimento de insegurança muito grande.

Antigamente, era também um tempo de muito sacrifício, uma vida voltada para o trabalho, mas que é relatado, curiosamente, em diferentes momentos, inclusive pelas mesmas pessoas, ora como uma vida de muito sacrifício ora como uma vida de muita fartura. Parece-me que a fartura, nesse contexto, é associada à possibilidade de se obter o sustento por conta própria, o que se plantava era seu. Quando se fala da fartura do passado, não estão se referindo à “quantidade”, e sim à autonomia de poder ver e acompanhar suas terras darem os frutos. Nesse sentido, a terra proporciona uma fartura sem igual. Hoje as pessoas têm que comprar no mercado e muitos dos mais novos não sabem inclusive como plantar uma roça. As palavras de Padilha refletem essa dualidade. Ele me contou sobre sua vontade de ter concluído seus estudos, o que não foi possível, pois seu pai, já quando criança, foi buscá-lo na escola e o levou para trabalhar na Ilha, já que necessitava de sua ajuda na roça, como aconteceu com muitos índios:

*“É nós morava lá na ilha e tava com roça bem aqui. Plantava melancia, algodão. Tanto algodão. ... Meu pai mandou a gente tomar conta. Tinha a roça da Viúva e tinha roça aqui. Ai ele disse 'tome conta aí de quanto da em dinheiro' eu disse 'não sei'. E ele disse 'E o que foi que não aprendeu?' Ai eu disse pra ele: 'Sabe por que eu não aprendi? Porque no dia que eu ia pra escola fazer a prova você me carregou pra Ilha, por isso que eu não aprendi'. Falei pra ele assim. Se hoje em dia ele tivesse condição ele tinha me deixado no caminho que eu tava seguindo. Mas como ele não tinha me levou pra ilha porque era melhor que eu fizesse o serviço do que botar uma pessoa pra trabalhar. Por isso que eu digo, pra trás era uma vida triste, né? E meu tempo, a gente ia pra ... pegar marisco pra cozinhar pra comer. Fazer uma mandioca... Ali fazia um doce pra viver. Era assim no tempo pra trás. Hoje em dia não se vê mais relar uma mandioca, vê? Se vê, vão dizer assim 'fulano tá morrendo de fome'. Aqui,*

*nesse lugar que nós tamo, vamo relar uma mandioca agora, e uma pessoa que passar ali, sabe o que ela vai dizer: 'fulano tá morrendo de fome, tá relando mandioca'. Naquele tempo o povo cozinhava mais na lenha, hoje em dia quem quer cozinhar mais na lenha? Querem? Diz que as panelas ficam cheia de carvão. [risos]. Oxente! Naquele mundo que nós tava já se foi. Agora nós estamos é em outro. Naquele tempo não existia vaidade não. Hoje em dia a vaidade ta grande. Num é sim? [risos] Mudou muito. Agora como diz, a vida era de... Lá em Rodelas velha... Era uma vida aperrriada. Se você não trabalhasse não comia”.*

Enquanto a CHESF pagava a VMT as pessoas ainda tinham como viver, mas hoje a empresa não paga mais nada e nós vivemos sem terra. Aqueles que conseguiram fazer um bom investimento, que compraram uma terrinha em algum lugar, ainda conseguem viver de alguma forma. Muitos, contudo, estão vivendo atualmente de políticas assistencialistas do governo, tais como o Programa Bolsa Família.

## **A LUTA PELA TERRA: RECONHECIMENTO E JUSTIÇA**

Com o passar das décadas, muitos se cansaram da luta, muitos desanimaram, outros continuam participando ativamente de nossas andanças pelo país, em busca de autoridades e formas de denunciar o descaso que perpassou nossa história. Hoje já temos duas gerações de tuxás que nasceram e se criaram em Nova Rodelas, vidas inteiras marcadas pelo descaso da CHESF e pela ineficácia do aparelho estatal. As diferenças geracionais são marcantes em nossas vidas e é preciso que os mais novos entendam o que aconteceu conosco e que continuem na luta. Nesse sentido, eu mesmo, ao longo da pesquisa, fui questionado sobre como me relacionava com esse processo:

*“Hoje as pessoas têm as coisas, mas sossego não tem. O povo aí tudo cheio de tanta coisa. Pra eu e outra pessoa que conhecemos a nossa trajetória de vida lá na Velha Cidade nós não estamos feliz. Mas pra você, você não sabe de nada. O que é que você sente? Nada. Papai tinha um patrão e ele trabalhava numa ilha vizinha da Ilha da Viúva e ele trabalhava nessa Ilha. E quando não tinha canoa nós atravessava de anado. Atravessava de manhazinha*

*de anado e na hora do almoço voltava nadando também pra vir almoçar. Todo mundo lá era peixe, e graças a Deus nunca morreu ninguém. De canoa virada, de afogamento. Aqui mesmo não vivo feliz não. Pode quem dizer que gosta daqui, eu não gosto. Não gosto de jeito nenhum”.*

Na varanda de sua casa, onde trocávamos reflexões sobre nossas vidas, minha Tia Dôra nos fez essa indagação, não buscando uma resposta para seu questionamento, pois ela mesma o respondeu, dando em seguida continuidade a sua narrativa. Ela falava não somente sobre os quarenta anos que separam nossas experiências de vida, mas também sobre a imensidão de água que submergiu a vida que ela conheceu e que eu nunca conheci. O que eu, um Tuxá nascido e crescido em Nova Rodelas, sinto a respeito desse processo? A reflexão ficou em mim e este me parece o momento oportuno para dar vazão a esses sentimentos.

À medida que escrevia essa dissertação, deparei-me com os documentos históricos e narrativas de meus familiares, com os quais fui me ressentindo cada vez mais, ao me deparar com o triste processo de desterro do meu povo – história repleta de violências e descaso. O sentimento que marca essa experiência é de desespero. É desesperador ver ano após ano um parente seu morrer sem ver a terra sair. No meu segundo semestre de mestrado, enquanto estava elaborando ainda meu tema de pesquisa, faleceu meu avô. Meu maior exemplo de luta e de resistência se foi enquanto eu estava em Brasília estudando Antropologia, e eu não pude ir em minha aldeia para seu enterro. Ano após ano, vejo nossos velhos morrendo sem terem visto a terra sair. Penso no meu pai, a quem assisti dedicar sua vida em prol da luta Tuxá pela terra e me assusto vendo o tempo passar sem nenhuma conquista se concretizar.

Para nós, a luta continua e é uma luta por justiça e por reconhecimento, nós que por décadas parecemos ter sido esquecidos pelas autoridades. Nossas terras foram tomadas pelo Estado em nome do “progresso” do país e em troca o que recebemos? Nada. A reciprocidade foi quebrada e o Estado é o grande traidor dessa relação. Nesse sentido, essa dissertação é parte dessa luta, a busca pelo estudo tem sido central na luta das novas gerações Tuxá por justiça. Como me disse Padilha, os Tuxá hoje *“todos eles procuram o saber. É porque, o seguinte é esse, o índio pra trás, quando o civilizado prometia dar uma surra no índio, eles ficavam com aquele nervoso achavam que ia bater, e batia mesmo se fosse possível. Mas hoje em dia índio não vai mais baixar a cabeça pra civilizado mais. Porque hoje em dia o índio ta*

*procurando sempre o caminho da leitura pra se desenvolver. Naquele tempo pra trás não existia. Muito pouco aqueles que tinha, como se diz, a... qualquer coisa de... pra botar um índio pra estudar. Hoje em dia o estudo está fácil. Não é mesmo?*

Nós estamos na luta, estamos em guerra e novamente tentamos fazer uso das ferramentas dos brancos para lutar com eles. Contudo me pergunto, dia e noite, será isso suficiente?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas que trouxe nessa dissertação retratam eventos críticos na história Tuxá em torno de uma realidade marcada por injustiças. Na construção do texto, procedi com recortes necessários para tornar possível a elaboração de uma linha narrativa, mas a história do roubo de nossas terras antecede em muito o que foi aqui dito e continua seguindo sua marcha cotidianamente. Essa história é do Povo Tuxá, ao mesmo tempo em que poderia ser a de tantos outros povos indígena no país. Poderíamos mudar os nomes, os lugares, as datas e, ainda assim, encontraríamos-nos diante da trajetória de povos indígena, cujas histórias são também marcadas pelo roubo, pelo saque, pelo genocídio, pela dor e pelo sofrimento causado pela ganância do homem branco que, onde passou, deixou seu legado de desordem.

A história do desterro tuxá, repleto de procedimentos ilegais engendrados pela própria malha administrativa estatal, permanece hoje em aberto, sem resolução clara e próxima. Como evidenciei nos três capítulos que compõem essa dissertação, os canais participativos que foram conquistados ao longo do crescente processo de democratização do país se mostraram ineficazes e incipientes para a efetivação de conquistas concretas. Nesse sentido, um dos intuitos que perpassou meu texto foi demonstrar como as respostas que recebemos, a partir de nossa mobilização política, com o intuito de pressionar as autoridades e reivindicar nossos direitos, foram completamente frustradas. Ao mesmo tempo, tentei evidenciar como a retórica desenvolvimentista opera com um discurso mitigatório que simplifica, propositalmente, as especificidades dos povos que se constituem em entraves aos avanços do capital.

A violação de nossas terras sagradas, a morosidade, o descaso e a não resolução das situações conflituosas, das quais fomos vítimas, culminaram em processos de intenso sofrimento e de sentimento de perda. Frente a essa realidade, a única que conheço, escrevi essa dissertação seguindo os ensinamentos tuxá, aprendidos ao longo de toda minha vida. Sobre a importância de contar histórias e de que a memória e o não esquecimento são ferramentas cruciais para que o processo de subjugação de nossa existência, posto em prática pelos brancos, não seja nunca completo. Nesse sentido, essa dissertação é também memória e a memória tuxá nunca falha.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, E. R. M. (2004). A configuração moderna de sertão. Dissertação de Mestrado – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

ANDRADE, Ugo Maia. (2008). *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. Humanitas: São Paulo.

ALBERT, B; RAMOS, A. R. (org.) (2002). *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato norte amazônico*. São Paulo: Unesp.

APPADURAI, A. (2006). *Fear of small numbers – An essay on the geography of anger*. Duke University Press, Durham and London.

ARAÚJO, M. L. C. (Org.). (2000) *Sonhos submersos ou desenvolvimento? Impactos sociais da Barragem de Itaparica*. Recife: Massangana.

BAÊTA NEVES, L. F. (1978) *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária.

BARTH, F. (2000). *O Guru, O Iniciador: e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

BARTOLOMÉ, M. A. (2006). As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In: *Mana* 12 (1): 39-68.

BATISTA, Mércia R. R. (1996). Índios Tuxá da Bahia: uma experiência de reassentamento populacional. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.

BRASILEIRO, S. (2000). O Processo de Reassentamento do Povo Tuxá.  
BOURDIEU, P. (2012). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BOURDIEU, P. (2012). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CABRAL NASSER, E. M. (1975). “Sociedade Tuxá”, dissertação de mestrado apresentada á Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

CARVALHO, M. R. de. De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’. Trabalho apresentado a XIX Reunião da ABA, Niterói, 1994.

CAVALCANTE, T. L. V. (2011) Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. In: *História (São Paulo)* v. 30, n. 1, p. 349-271.

CROSBY, A. 2004 [1986]. *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. London: Cambridge University Press.



CARNEIRO DA CUNHA, M. (1992) Política Indigenista no século XIX em Cunha, Manuela Carneiro da. (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras.

DANTAS, B. G., SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. (1992) Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. C. (Org.) (1992). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras.

VEENA, D. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

DELORIA, P. & SALISBURY, N. (ed.). (2002). *A companion to American Indian history*. Blackwell Publishers Ltd.

DOMINGUES, R. A. (2013). Construção Política Da Disponibilidade Hídrica: O Caso Do Sertão Semiárido. *GEOUSP – espaço e tempo*, São Paulo, N°33, pp. 153- 167.

ESCOBAR, A. (1997). Anthropology and Development. *International Social Science Journal* 154: 497-516.

FABIAN, J. (2007). *Memory against cultura – Arguments and reminders*. Duke University Press. Durham and London.

FABIAN, J. (2013). *Time and the emerging other: How anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press.

FANON, F. (1979). Da Violência no contexto internacional. In. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

FOUCAULT, M. (1996). *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996

FOUCAULT, M. (2005). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. (2008) *Segurança, território, população : curso dado no Collège de France (1977-1978) – São Paulo : Martins Fontes.(Coleção tópicos)*

GALINDO, M. (2004) O Governo das Almas: A expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798. Tese de Doutorado, Leiden University.

GOODY, J. (2015). *O Roubo da História*. São Paulo : Contexto, 2015

GRUNEWALD, R. A. (org). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste – Recife: Fundaj, Editora Massanga, 2005.*

HOWARD, C. V. (2002). A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. R. (org.) (2002). *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato norte amazônico*. São Paulo: Unesp.

JAHODA, G. (1999) *Images of Savages: Ancient roots of modern prejudice in Western culture*. Londres: Routledge.

KIRSCH, S. (2011) Lost Worlds: Environmental disaster, “culture loss”, and the law. In: *Current Anthropology*, Volume 4, Number 2.

KIRSCH, S. (2006). *Reverse anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.

JUCÁ, J. (1982). *CHESF: 35 anos de história*. Recife, Chesf.

LEITE, S. (1945) *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo V (Da Bahia ao Nordeste). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

LEMS, A. (2016) Ambiguous longings: Nostalgia as the interplay among self,time and world. *Critique of Anthropology* 2016, Vol. 36(4) 419–438.

MELO NETO, J. A. F. de. (2004). *Chesf – Memórias, registros e lembranças*. Ed. Bacaço, Recife – PE.

MELO NETO, J. C. de. (2009). *Morte e vida Severina*. Recife: Fundaj, Editora Massanga.

MONTEIRO, J. M. (1995) O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, A. L. ; GRUPIONE, L. D. (Orgs.). *A temática indígena na escola. novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília : MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MONTEIRO, J. M. (2007) Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: MONTEIRO, J. M; FAUSTO, C. (Orgs.) (2007). *Tempos índios: histórias e narrativas do novo mundo*. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09texto/JMMEtnocidio.pdf>. Acesso em: 23/10/2016.

NASSER, N. A. de S. (1975). *Economia Tuxá*, dissertação de mestrado apresentada á Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

NÓBREGA, Pe. M. (2006). *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio (1556-1557)*. MetaLibri.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2004). “Uma etnologia dos ‘Índios Misturados’? – situação colonial, territorialização e fluxos culturais” in *Mana* [online]. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (1999). A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa.

PAGDEN, A. (1986) *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

RAMOS, A. R. (1980). *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

RAMOS, A. R. (2000). Projetos Indigenistas no Brasil Independente. In. *Etnográfica*, Vol. IV (2).

RICOEUR, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora Unicamp.

SALOMÃO, R. D. B. (2006) *Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas*. Dissertação (Mestrado) em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense.

SAMPAIO, J. A. L. (2011) De Caboclo a Índio: Etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil; o caso Kapinawá. In: Cadernos do Leme, Campina Grande, vol. 3, nº 2.

SCOTT, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University.

SCOTT, P. (2009) Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado/ Parry Scott. – Recife: Ed. Universitária da UFPE.

SIGAUD, L. (1986), Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos: as barragens de Sorádinho e Machadinho (comunicação nº 9). Rio de Janeiro, Museu Nacional/PPGAS.

SILVA, O. S. (1997) *Tuxá: índios do Nordeste*. São Paulo, Annablume.

SMITH, L. T. (1999) *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Nova York: Zed Books.

TAYLOR, C. (1994). “The Politics of Recognition” in: *Multiculturalism and The “politics of recognition”* Ed. Amy Gutmann. Princeton University Press, 1994.

WEBER, M. (1999). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, Volume 2*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo.

WOLF, E. (2005). *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 2005

ZHOURI, A. (org.). (2011). *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. EDUFMG, Humanitas, Belo Horizonte – MG.

ZHOURI, A; VALENCIO, N. (orgs.). (2014). *Formas de matar, de morrer e de resistir – limites da resolução negociada de conflitos ambientais*. Editora UFMG, Belo Horizonte.

ZUCCARELLI, M. C. (2011). O papel do termo de ajustamento de conduta no licenciamento de Hidrelétricas. In: ZHOURI, A. (org.). (2011). *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. EDUFMG, Humanitas, Belo Horizonte – MG.

## ANEXOS

### ANEXO 1

CONSELHO NACIONAL DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

001004

Nº 639 -

16/dezembro/1.946

Do Presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios  
ao Exmº Sr. General Dermeval Peixoto

*Federal*  
M.D. Interventor do Estado de Pernambuco

I - Junto encontrará V. Exª cópia do expediente (of. 138-S/A, de 11 do corrente) em que o atual Diretor interino do Serviço de Proteção aos Índios ~~de~~ Modesto Donatini Dias da Cruz - pede providências dessa Interventoria, afim de assegurar a posse das terras ocupadas pelos remanescentes índios Tucha, de Rodelas; e venho corroborar este apelo angustioso, em meu nome e no do Conselho que presido e que, em sessão ordinaria do dia 12, também do corrente, votou unanimemente para que fosse realizada, com urgencia, esta intervenção.

II - Além disto, tenho recebido diretamente varios a pèlos telegráficos dos principais tuxauas desse perseguida tribo, implorando desesperadamente por proteção, e aos quais sempre procurei atender, dirigindo-me, também por telegramas a administração superior desse Estado; sendo que o ultimo apelo desses tuxauas foi por mim encaminhado ao S.P.I. e de lá lugar ao processo que V. Exª vai receber e em cujo corpo figura o ja referido officio 138-S/A da directoria deste citado Serviço.

III - Como V. Exª verá da exposição feita pelo esforçado Diretor do S.P.I., seu antigo comandado do Colegio Militar, e os índios ocupavam um arquipelago do rio S. Francisco, o qual está sob a jurisdição do Municipio de Jatina; e, com aquiescencia de autoridades municipais, sob o fundamento de que os índios que ocupavam as ilhas não pagam foro a Prefeitura Municipal, foram sendo usurpadas aos nossos patrícios amerabes todas as ilhas que havia longos anos eram por eles ocupadas e das quais restava pítimamente não obstante todos os embargos feitos pelo S.P.I. e por este Conselho, contra se meliante esbulho - apenas uma ilha, chamada das Viúvas.

IV - Pois bem, mesmo este derradeiro refugio é agora objeto de injusta pressão contra os pobres selvícolas e vem então este Conselho fazer a V. Exª um vibrante apelo para que V. Exª ordene perentoriamente à autoridade municipal de Jatina que cesse de escorchar ~~com exigencias de pagamento de foro e de~~ extorquir-lhes o ultimo bocudo de terras que restam aos ~~seus~~ indígenas compatriotas, na ilha das Viúvas.

V - V. Exª, como culto militar que é, certamente concordará em como a providencia que imploramos veementemente, como um derradeiro recurso a autoridade maxima de Pernambuco, constituirá um ato humanitário e o reconhecimento ao acerto com que o maior ex-dista do Imperio - Jose Bonifacio de Andrada e Silva - o patriarca

da nossa independência, na bellissima exposição de seu alevantado memorial de 1.824, classificava os nossos aborígenes como os mais legítimos donos desta terra brasileira!

VI - Ainda ao camarada do Exército e profundo conhecedor da nossa História, não é em vão solicitar que sopesse, em antes de tomar uma decisão, o que deve a nossa Patria aos brasileiros comandados pelo bravo Dom Felipe Camarão, que garantiram as estrondosas vitórias das duas batalhas de Guararapes, feridas no solo pernambucano e a que deve o Brasil sua independência como nação, com a expulsão dos Holandeses dessas gloriosas glebas, onde já se supunham militarmente radicados, após 24 anos de occupação!

VII - Finalmente e com as minhas mais formais desculpas pela extensão deste communicado, caso essa alta administração, por circumstancias que escapam a nossa percepção, se decida a apoiar a attitude do chefe executivo do município de Jatina, tomo a liberdade de oferecer a V. Ex.<sup>a</sup> ainda uma suggestão, que consistiria na apresentação de um calculo do montante do foro que o dito município julga possível usufruir com o arrendamento das terras da ilha das Viúvas, para que este Conselho e o S.P.I. promovam, incontinenti, perante o Congresso Federal, o melhor meio de indenizar a União semelhante despesa, contanto que sejam definitivamente reservadas essas terras, pelo Estado de Pernambuco, aos indios Tucha, de accordo — como muito bem accentua em seu officio anexo o Director deste ultimo Serviço — com o que dispõe taxativamente o artigo 216, da Constituição vigente, promulgada a 18 de setembro de 1.946.

SAÚDE E FRATERNIDADE

General Candido Mariano da Silva Rondon  
Presidente do C.N.P.I.

ANEXO 2

COPIA AUTENTICA

**INFORMAÇÃO:** - As ilhas constantes do memorial do S.P.I., em numero de 10 (dez), são arrendadas a terceiros, pessoas pobres onde cultivam a cana, mandioca, batatas etc. somente a ilha Cupim pertence a pessoa abastada, sendo entretanto arrendada a pessoas pobres e alguns indios trabalham de graça. - Estas ilhas rendem Cr\$ 644,90, para a Prefeitura. Se com a pretensão do S.P.I. a Prefeitura perder estas ilhas, ira desfalcocar suas minguadas rendas, que foi no exercicio passado de Cr\$ 67.334,00, excluindo o auxilio do Estado. Sendo o S.P.I. sentido pelo Governo Federal não e logico que a Prefeitura sofra tal prejuizo. Admais os indios não pretendem cultivar as ditas ilhas e sim, arrendarem a terceiros, conforme informaçao que colhi, todos os arrendatarios tem termo de arrendamento passado de acordo com o decreto Federal n. 1202, de 8-4-1939. Existe no reg. de ilhas duas ilhas com o nome de Jatobá, sendo: Jatobá de Cima e Jatobá de Baixo; se a ilha referida no memorial for Jatobá de Cima o prejuizo da Prefeitura sera de Cr\$ 747,90. Se a pretensão do S.P.I. fossem as ilhas Chico e Jatobá de Baixo, que sao reg. respectivamente com os numeros 16 e 25, o prejuizo será apenas de Cr\$ 58,50. Esta Prefeitura tem a melhor boa vontade para os indios de Rodelas existindo algumas ilhas arrendadas que trabalham diversos indios, não sendo cobrado arrendamento dos mesmos. A ilha Cupim, esta arrendada a pessoa abastada, sendo entretanto arrendada a pobres e alguns indios trabalham gratuitamente. Prefeitura municipal de Jatina, em 17-3-1947. Ass. Aciole Roriz - Prefeito. Pa. Por equivooco repeti a informaçao sobre a ilha Cupim. (a) R. Roriz Prefeito.

Confere com o original

Em 22 de setembro de 1951.

*Francisco de Paula...*  
Inspetor 25 do S.P.I.

VISTO

*R. Roriz*  
Chefe do Departamento Regional do S. P. I.