

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

ELIAS MANOEL DA SILVA



TERRITORIALIZAÇÃO E NARRATIVAS ÉTNICAS:

Desvelando a identidade Tuxi do Submédio rio São Francisco, PE

Recife

2022

ELIAS MANOEL DA SILVA

**TERRITORIALIZAÇÃO E NARRATIVAS ÉTNICAS:
Desvelando a identidade Tuxi do Submédio rio São Francisco, PE**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de mestre em antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Renato Monteiro Athias

Recife

2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

S586t Silva, Elias Manoel da
Territorialização e narrativas étnicas: desvelando a identidade Tuxi do
submédio rio São Francisco, PE / Elias Manoel da Silva. – 2022.
146 f. il. ; 30 cm.

Orientador: Pr^o.Dr^o Renato Monteiro Athias.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2022.
Inclui referências e apêndices.

1. Antropologia. 2. Povo indígena. 3. Índios tapuias Procás -
Brancararus. 4. Fronteiras naturais - Regiões de fronteira. 5. Grupos étnicos
específicos. 6. Território - Multiplicidade. 7. Etnicismo -Aculturação. I.
Athias, Renato Monteiro (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2022-065)

ELIAS MANOEL DA SILVA

TERRITORIALIZAÇÃO E NARRATIVAS ÉTNICAS:

desvelando a identidade Tuxi do Submédio rio São Francisco, PE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de mestre em antropologia.

Área de concentração: Antropologia

APROVADA EM: 04 / 04 / 2022

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias
(Presidente/Orientador)

Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink
(Examinador Interno)

Prof. Dr. Tonico Benites
(Examinador Externo)

Recife

2022

Dedico em memória este trabalho ao Sr. Feliciano João da Silva - Seu Nozinho Tuxi (1939-2021) – pelo esforço, de uma vida completa e intensa, devotada à valorização das suas tradições e aspirações “Encantadas” em favor do seu povo.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho de pesquisa é um evento compartilhado; esta foi a condição *sine qua non* para a conclusão deste estudo. Portanto, venho aqui agradecer às pessoas que viabilizaram a escrita dessa dissertação, correndo um sério risco de cometer a injustiça de não mencionar todos àqueles que, de uma maneira ou de outra, foram fundamentais para as minhas análises. Portanto:

Agradeço profundamente ao Povo Tuxi e ao Mestre Jupí por me receberem com zelo, cuidado e permitir a minha presença entre eles numa época de definições e lutas pela sobrevivência.

Agradeço ao cacique Gilvan e toda sua grande família que me abrigou, me alimentou e me inspirou sentimentos fraternos. Foi uma honra estar entre vocês.

Agradeço ao Conselho de Lideranças do Povo Tuxi, os quais não mediram esforços para a realização deste trabalho.

Agradeço, especialmente a Lidiana Tuxi por toda assistência disponibilizada, mesmo nas horas mais inconvenientes, mas nem por isso deixou sua receptividade amolecer, estando sempre calorosa e com agradáveis conversas sobre os Tuxi e os Atikum, parentes de primeiro grau.

Agradeço ao professor Renato Athias, primeiro pela confiança e por acreditar no projeto da pesquisa, depois pelas orientações, sugestões e críticas (sutis), mas contundentes e assertivas.

Agradeço ao professor Edwin Reesink por aceitar participar da banca de qualificação no início do projeto, e agora como avaliador interno, verificando a produção final. Suas sugestões, no momento da qualificação, foram de grande valor.

Agradeço ao professor Tônico Benites, por aceitar participar da banca como avaliador externo. Sua participação é de fundamental significado, uma vez que não é sempre que se tem a satisfação da presença de um Guaraní Kaioá nesses espaços exclusivos.

Agradeço à professora Vânia Fialho por ter participando da banca de qualificação do projeto inicial e as devidas sugestões no sentido de aprimorar a pesquisa e fazer “uma pesquisa com o pé no chão”.

Agradeço ao Povo Tumbalalá, através do cacique Cicero Marinheiro pelo cuidado e simpatia que me recebeu em sua aldeia em Pambú – BA.

Agradeço as lideranças do Povo Truká: cacique Neguinho, cacique Bertinho, Dona Lourdes de Acilon por me receberem em suas aldeias e por compartilharem memórias antigas suas e dos seus parentes junto com os Tuxi.

Agradeço ao Povo Atikum da Aldeia Lagoinha – Salgueiro, na pessoa de seu José Inácio, pelo qual e por sua família, fui recebido com muita alegria e calorosa recepção.

Agradeço à Pajé Aline Tuxá, por ter conversado comigo e compartilhado suas impressões sobre o Povo Tuxi.

Agradeço aos professores do curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, ambos UFPE, pois foram eles que me deram o primeiro “farol”, iluminado as trilhas que me conduziram até aqui.

Agradeço à Sofia Silva, pelo esforço voluntário de transcrever todas as entrevistas.

Agradeço ao camarada Fagner Andrade, a quem tenho grande estima e consideração, acumulados desde os tempos do curso de Ciência Sociais e que vem crescendo à medida que o conhecimento avança.

Agradeço ao meu amigo Guilherme Villela pelas conversas que nunca acabam sobre os assuntos das Humanidades.

Agradeço aos companheiros do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE – Guima e Camila – pelo apoio moral imprescindível.

Enfim, AGRADEÇO a todos aqueles que de alguma maneira contribuíram para que eu pudesse realizar a pesquisa junto ao Povo Tuxi, concluir o curso de mestrado e de me inspirarem a seguir nesta trajetória da antropologia engajada.

“No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” (CASTRO, 2006, p. 45)

RESUMO

Esta dissertação apresenta a pesquisa que objetivou analisar o processo de desvelamento da identidade étnica dos Tuxi. O conceito utilizado para o desenvolvimento da pesquisa foi o de etnogênese, uma vez que ele foi capaz de produzir as condições necessárias e conceituais para uma análise sobre a formação desta nação indígena que se afirmam como remanescentes de índios “*tapuias* Procás e Brancararus” habitantes da Ilha da Várzea desde os tempos dos missionários cristãos – século XVII - quando atuavam na região do Submédio São Francisco. Com esta afirmativa os Tuxi reivindicam a demarcação de suas terras e consequentemente o reconhecimento étnico, no âmbito do poder estatal. Os Tuxi seguem determinados com o projeto de reconhecimento oficial, apoiados pela rede de relações interétnicas das nações “irmãs”, que, por conseguinte, os reconhecem e legitimam como parentes e do mesmo tronco ancestral. A sua formação atual compreende indivíduos de várias etnias inter-relacionados entre si e coabitação com descendentes afro-brasileiros. Atualmente, aguardam com muita apreensão o resultado do julgamento sobre o projeto “antidemarcação” ou a tese do marco temporal, proporcionado um drama social, no interior da etnia, que aumenta a cada tempo que passa, quando se pensa sobre mais um megaprojeto na região – a implantação de uma usina nuclear.

Palavras-chave: Tuxi; etnogênese; fronteira; étnico; fluxos; hibridismo; cultura.

ABSTRACT

This dissertation presents the qualitative research that aimed to analyze the process of unveiling the ethnic identity of the Tuxi. The concept used for the development of the research was ethnogenesis, since it was able to produce the necessary conditions and concepts for an analysis of the formation of this indigenous nation that claims to be "Tapuia Procás and Brancararus" Indians, inhabitants of the Várzea Island since the times of the Christian missionaries - 17th century - when they were working in the region of the Submédio São Francisco. With this statement the Tuxi claim the demarcation of the land and consequently ethnic recognition. Within the scope of the state power, they continue determinedly with the project, supported by the network of interethnic relations of the "sister" nations, which, consequently, recognize and legitimize them as relatives and from the same ancestral trunk. Their formation comprises individuals from various interrelated ethnic groups and co-habitation with Afro-Brazilian descendants. Currently, they await with great apprehension the result of the judgment on the anti-demarcation project or the thesis of the temporal mark, providing a social drama, within the ethnic group, which increases with each passing moment, when one thinks about another megaproject in the region - the implementation of a nuclear power plant.

Keywords: Tuxi; ethnogenesis; border; ethnic; flows; hybridism; culture.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Registro do meu primeiro contato com liderança Tuxi

Figura 2 - Regiões Fisiográficas do Rio São Francisco

Figura 3 - Localização aldeias Tuxi e da Agropecuária Roriz Dantas – AGRODAN

Figura 4 - Pajé Minervino Tuxi e o Cruzeiro Sagrado

Figura 5 – Guia que pertenceu à matriarca Tuxi

Figura 6 - Roda de Toré no terreiro do Cruzeiro Sagrado

Figura 7 – João Feliciano do Santos (1939-2021) – Seu Nozinho Tuxi

Figura 8 – Arte material Tuxi – objetos demarcadores de identidade

Figura 9 - Mapa de Pernambuco – localização das nações indígenas

Figura 10 - Cultivo de frutas às margens do rio São Francisco

Figura 11 – A maior parte das terras dos Tuxi é caatinga. Esta imagem foi registrada a 1500 metros distantes das margens do rio São Francisco.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC	Acre
AGRODAN	Agropecuária Roriz Dantas
ANA	Agência Nacional das Águas
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
BSB	Brasília
6ª CCR	Câmara de Coordenação e Revisão – Ministério Público
CCJC	Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania
CDHM	Comissão de Direitos Humanos e Minorias
CAPADR	Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural
CF/88	Constituição Federal do Brasil de 1988
CHESF	Companhia Hidrelétrica de São Francisco
DEM	Partido Democratas
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
EUA	Estados Unidos da América
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GT	Grupo de Trabalho
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
PSD/MT	Partido Social Democrático/ Mato Grosso
PL	Projeto de Lei
STF	Supremo Tribunal Federal
TO	Tocantis
UFS	Universidade Federal de Sergipe

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	PLANEJANDO A PESQUISA E AS ATIVIDADES DE CAMPO.....	22
3	CONTEXTOS E TRAJETÓRIAS: o processo de visibilidade.....	36
4	O RIO SÃO FRANCISCO E AS NAÇÕES <i>TAPUIAS</i>.....	48
5	OS TUXI.....	60
5.1	DESVELANDO A IDENTIDADE ÉTNICA.....	63
5.2	ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA TUXI.....	96
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
	REFERÊNCIAS.....	119
	APENDICE A – ENSAIO FOTOGRÁFICO.....	126

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa que apresento foi realizada junto à população Tuxi de Belém do São Francisco - PE com o objetivo de analisar como se deu a formação da etnia.

Observo, preliminarmente, que nos primeiros momentos da pesquisa, logo no seu início, constatei uma quantidade insuficiente de informações, sobretudo, acadêmicas, sobre esta população indígena¹. As escassas informações públicas disponíveis que consultei sobre o grupo são referentes aos documentos oficiais expedidos pelo Ministério Público Federal, com datas a partir de 2013.

Outra particularidade que surgiu, durante a pesquisa em andamento, relatadas pelas lideranças Tuxi, refere-se ao fato da existência de um grupo concorrente do etnônimo dos Tuxi –PE, e após análise do Parecer Técnico N° 56/2016 – Processo CE – 00038159/2016 da Secretaria de Apoio Pericial – Centro Regional de Perícia 5 – Procuradoria Geral da República – Ministério Público Federal – Ceará, tomei conhecimento de uma lide, na qual um povo que se denomina “Tuxi de Abaré-BA” vem reivindicando seu reconhecimento étnico e demarcação de território. A questão é que as etnias da região (Tumbalalá de Pambú, Truká da Ilha de Assunção) que manteve contato, não reconhecem nem aprovam esse movimento que a etnia “Tuxi de Abaré-BA” vem empreendendo. Em janeiro de 2020, na oportunidade de entrevistar os caciques da nação Truká - Neguinho e Bertinho ambos foram enfáticos em me informar, antecipadamente, que “se eu estivesse falando em nome dos Tuxi da Bahia, pegue sua moto e saia do meu território”. Da mesma forma, o cacique dos Tumbalalá - Cícero Marinheiro. Quando me apresentei ao cacique Tumbalalá, a primeira frase que ele falou: “é sobre os Tuxi de Abaré? se for não tenho nada para falar. Esse pessoal tá criando confusão”. Portanto, as nações indígenas circunvizinhas não reconhecem o movimento dos Tuxi de Abaré – BA.

Por falta de dados específicos sobre os Tuxi, desde o início, mesmo antes de pensar o projeto de pesquisa definitivo sobre “A etnogênese dos Tuxi”, já se percebia que diversos obstáculos e dificuldades teriam de ser superadas para sua realização. Este assunto será abordado com mais detalhes no primeiro capítulo.

¹ O professor Gersem Luciano dos Santos (Gersem Baniwa) nos orienta a usar o termo “índio ou indígena”. Sua justificativa informa que: “Com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, os povos indígenas do Brasil chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índios ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índios foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente. De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes”. (LUCIANO, 2006, pp. 29-34).

Como não existia, até em então, nenhuma pesquisa antropológica ou qualquer outra atividade acadêmica ou estatal que tenha se ocupado com a produção de dados da população Tuxi, esses foram obtidos durante o trabalho de campo, condição que me deixou atento quanto aos cuidados com aspectos éticos da pesquisa, levando-se em conta às prescrições contidas no Código de Ética do Antropólogo e da Antropologia (ABA), principalmente, ao quesito “Constituem responsabilidades dos antropólogos e das antropólogas”, visando atentamente não cometer qualquer tipo de desvio de conduta, como, por exemplo, apresentar informações sem provas e/ou testemunhos fictícios, transformando um trabalho acadêmico com pretensões científicas responsáveis, tanto diante da população Tuxi, como da comunidade acadêmica e da sociedade em geral, em literatura prosaica. Outra forma de cuidado que também me detive, foi a de, efetivamente, realizar uma pesquisa que segue um método científico que atendesse responder os objetivos deste trabalho.

Com o início do processo investigativo em execução e os dados sendo obtidos, foi necessário alterar a condição preliminar do projeto que era a de investigar como se deu o “levantamento de aldeia” para etnogênese, uma vez que a etnia é constituída, desde sua formação atual, por indígenas e afrodescendentes. Situação que foi percebida posteriormente com a pesquisa em andamento. Os Atikum, os Truká, os Tuxá e os afrodescendentes Caxoi² são os formadores da etnia Tuxi atual. Quanto à formação pós aldeamento, não foi possível levantar dados sobre a época do fechamento do aldeamento do Beato Serafim, em meados do século XVIII, quando os religiosos foram expulsos do Brasil, até o final do século XIX, quando os relatos sobre a etnia iniciam sua história. Portanto, existe um hiato histórico entre a época final do aldeamento até quando a história do povo Tuxi começa a ser narrada pelos indígenas atuais, final do século XIX. Com esta informação e já familiarizado, mesmo que incipientemente, com a realidade desse povo, constatei que não houve mudança de território que os levassem a se formar em outra região apontando para o fenômeno de “levantamento de aldeia”, mas houve uma conjunção interétnica e interracial, que, a meu ver, e após a leitura do texto de Miguel Bartolomé (2017) que contextualiza o fenômeno da etnogênese³. Diante dessa

² Segundo depoimento de Lourdes Caxoi, esposa de seu Expedito (tio do cacique), os negros Caxoi são seus parentes. Quando as primeiras famílias Atikum migraram da Serra de Umã, aldeia Lagoinha (Atikum), para a região onde se encontram, foram acolhidas pelos seus primeiros ocupantes (índios – que foram dispersos do aldeamento do Beato Serafim e negros habitantes da região). Sobre esses índios resistentes, resultantes do respectivo aldeamento, não foi possível coletar dados, pois os interlocutores não informaram nenhum evento sobre essa época, como também não foi apresentada qualquer evidência material. Sobre a presença dos “Caxoi”, conversei com seu Manoel de Chiquinho que disse ter aprendido a caçar capivara e a pescar com seu Manoel Caxoi. As narrativas orais mencionam a presença dessas pessoas (já idosas) como alguns dos primeiros habitantes da região, assim como os indígenas contingentes do antigo aldeamento.

³ Os primeiros migrantes da formação atual dos Tuxi, que se instalaram em Caxoi/Ilha da Várzea, eram Atikum da aldeia Lagoinha – Salgueiro. Esses constituíram famílias com os habitantes mais antigos da região - índios dos

constatação, o projeto inicial foi modificado para uma pesquisa que objetivasse descrever este fenômeno da etnogênese entre o Tuxi. Com esta nova proposta, o conceito denominado de etnogênese foi fundamental para que se pudesse compreender o dinâmico processo que é a formação de uma etnia, pois segundo Bartolomé, de modo aproximado, as estratégias que um grupo étnico empreende na construção e permanência de uma identidade indígena e, mais que isso, ele envolve uma série de outras categorias substanciais para o seu entendimento: grupo étnico, etnicidade, fluxos culturais, estão entre elas.

O conceito de etnogênese também tem outra qualidade, pois a sua utilização supõe um estado contrário às discussões teóricas que propuseram de que os índios no Nordeste do Brasil, que estiveram sob uma intensa perseguição do poder colonial, a fim de tomar posse de suas terras, teriam suas identidades exterminados, e/ou, os indígenas assimilados pelo processo civilizatório, desta forma eram vistos apenas como “remanescente” como difundiu Darcy Ribeiro (2017):

No começo do século, vários desses magotes de índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco. Alimentavam-se de peixes ou do produto de minúsculas roças plantadas nas ilhas inundáveis – única cuja posse não lhes era disputada – e trabalhavam como remeiros e como peões das fazendas vizinhas. Assim viviam os seus últimos dias os remanescentes dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século XX (RIBEIRO, 2017, p. 61)

Nessa fase, que, grosso modo, estende-se dos anos de 1930 e vai ter o início dos anos 70, Ribeiro (2017) ratificou a necessidade de se realizar registros das vidas dessas populações emergencialmente, uma vez que elas estariam destinadas ao desaparecimento devido à força implacável do progresso, propagandeado pelo movimento “salvacionista”, iniciado pelo Marechal Rondon, por quem Darcy Ribeiro foi admirador. O próprio autor escreve no prefácio à primeira edição da sua obra “Os índios e a civilização” escrito em 1968, em Montevídeu, que “o tema deste livro é o estudo do processo de transfiguração étnica, tal como ele pode ser reconstituído com os dados da experiência brasileira, e a apreciação crítica dos ingentes esforços para salvar povos que não foram salvos” (p. 19).

aldeamentos que foram dispersos, entre outros. Entre os depoimentos dos anciãos analisados, foi possível perceber, que as lideranças desta aldeia, propuseram, no início do movimento dos Tuxi, levantar outra aldeia dos Atikum de Lagoinha (Salgueiro) em Caxoi, motivo, que, de certo modo, causaram intensas discussões entre os Tuxi, uma vez que, um dos anciãos e liderança Tuxi, com alto prestígio, admitiu a possibilidade, apontando que com essa “união” seria mais promissor aos anseios da etnia, possibilitando até “vantagens ou facilidades” no sentido de reivindicar políticas públicas a partir de uma associação indígena. No entanto, o Conselho de Lideranças, não aprovou o movimento, preferindo sua independência étnica já constituída por longos anos. Estimei que esse início se deu entre os anos de 1895-1905.

De outra forma, contrastando a esse pensamento⁴, o estudo da etnogênese dos Tuxi, vem comprovar o fato de que essa população se encontrava, de algum modo, resguardando-se das ameaças do processo de assimilação, sendo essa forma de blindagem um dos fatores da “invisibilidade” indígena. Essa invisibilidade oficial foi percebida com o tempo e comprovados pelos números estatísticos que registrava pouco mais de 440 mil pessoas no Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE/1990. Com a intensificação de abertura do processo democrático e a promulgação da Constituição de 1988, a qual incluiu direitos às populações indígenas, esses números quase que duplicou e o IBGE registrou em 2010 uma população de, aproximadamente, 900.000 índios em diferentes condições de contato com a população não indígena. Este é um dado importante, pois ratifica a teoria da “invisibilidade” como um tipo de proteção, ou melhor, a condição do silenciamento e do anonimato da condição indígena.

Estes números continuam em alta, sendo o fenômeno da etnogênese como fator preponderante para esse aumento significativo de populações indígenas em todo o Brasil, como pontua Hill (2013) em relação aos mesmos processos acontecendo hoje na região amazônica, desmistificando o pensamento, sugerido por João Pacheco (1998), que as etnogêneses e/ou emergências étnicas apenas ocorreram e/ou acontecem no Nordeste, sendo portanto, este assunto, o fator de interesse das pesquisas com os índios do Nordeste em relação aos da região amazônica, para o qual, a situação indígena naquela região se encontra definida:

É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas. [...] é isso que pode ser tomado como base para distinguir os povos e as culturas indígenas do Nordeste daqueles da Amazônia (PACHECO, 1998, p. 53)

É importante enfatizar que para se compreender esse fenômeno se faz necessário um estudo analítico, com base etnográfica, da população no seu ambiente ou território, principalmente, quando o grupo não possui dados socioculturais disponibilizados.

⁴ Vale anotar que o autor Darcy Ribeiro, no seu texto de 1976, vislumbra que suas expectativas apresentadas sobre os índios no Nordeste, anos anteriores, não aconteceram. O que se notava era o seu contrário, como bem nos informa o próprio autor: "Até poucos anos atrás olhávamos muitos povos como se eles estivessem condenados a desaparecer, por inviáveis. Esse seria o caso de grupos tribais minúsculos, imersos dentro de grandes massas de população cuja cultura e cujos modos de vida eles são obrigados a adotar; ou de minorias étnicas que sobreviviam graças a um *modus-vivendi* que apenas lhes deixa expressar-se na língua materna e no folclore; ou ainda, dos indigenatos camponeses das Américas, aparentemente compelidos a ocidentalização. Sucede, porém, que de repente esses povos começaram a reafirmar sua identidade étnica, orgulhosos dela e a reivindicar o comando autônomo do seu destino" (RIBEIRO, 1976, p. 596).

Uma informação que considerei importante e que foi percebido logo no início, quando na oportunidade das primeiras conversas informais com o cacique e suas lideranças, foi a preocupação premente e inquietante, sem sombra de dúvidas, sobre a aprovação da lide do Marco Temporal e suas consequências, as quais serão condicionadas ao termo jurídico de “repercussão geral”⁵.

Quando nos debruçamos analiticamente sobre a PL 490/2007, tomando como referências as Notas Técnicas emitidas pela a Articulação do Povos Indígenas do Brasil – APIB - e do CIMI, ambas são determinantes em afirmar que todo o projeto se encontra em confronto com o que estabelece a CF-88, portanto possui a qualidade de um processo inconstitucional.

A conclusão da análise, assinada pelos advogados Rafael Modesto dos Santos e Paloma Gomes, representantes do CIMI, sobre a causa, conclui:

Diante do exposto, considerando a justificativa e a proposta de texto do substitutivo e apensos do PL 490, bem como os precedentes do STF e o conhecimento da Repercussão Geral da matéria indígena, além da previsão dos artigos 231 e 232 da carta de 1988 como causas pétreas, temos que a proposta em jogo é de plano inconstitucional.

Ainda, necessário que se aguarde o STF julgar o Tema 1031 para que somente então se possa dar sequência à tramitação do PL, caso haja razão suficiente (CIMI, 2021).

A APIB, diante das análises proferidas pelos advogados indígenas Luiz Henrique Eloy Amado (Terena), Samara Carvalho Santos (Pataxó) e Mauricio Serpa França (Terena), foram decisivos em reafirmar da inconstitucionalidade da lide:

Ante o exposto, por restar nítida a inconstitucionalidade do PL 490/07 sob o ponto de vista formal e material, bem como a sua inconvencionalidade por violar o direito de consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas e, ainda, a sua contrariedade à hermenêutica jurídica constitucional do art. 231 da CF/1988, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB manifesta-se pela REJEIÇÃO e ARQUIVAMENTO do referido projeto de lei (APIB, 2021).

As interpretações jurídicas *supra* reforçam ainda mais todas as estimativas de que o referido processo representa, definitivamente, os interesses exclusivos de apropriações de terras indígenas com fins mercantis. A forma de como o processo vem sendo conduzido, excessos na linguagem jurídica - que confunde mais que explica – os fatos à sociedade, causando, de certa forma, um entendimento em desfavor dos indígenas, consistindo em mais um imbróglio

⁵ Termo jurídico que traduz a condição que uma norma jurídica possui de proporcionar a capacidade de produzir consequências gerais no âmbito do contexto da lide que se discute.

promovido por àqueles que desejam “passar a boiada”⁶, destruindo toda segurança jurídica, que até então, supostamente a CF/88 assegurava.

De frente e contrário a esta grande balbúrdia jurídica promovida pelo Estado brasileiro junto com a anuência dos excelentíssimos ministros do STF, uma pequena nação indígena – os Tuxi – fica numa apreensão angustiante, temendo a invasão de suas terras pelos poderes estatais e/ou privados, além de terem suas demandas suspensas, pela segunda vez, em função da grande repercussão que o PL 490/2007 e seus apensos vem ocasionado, provocando no grupo um certo ar de desolação e frustração.

De outro modo, fora do cenário onde se apresenta as discussões sobre o projeto em referência, o que se pode pensar de todas essas nuances proporcionadas pelo Estado, principalmente, contra os povos indígenas e minorias, são estratégias que tem o objetivo exclusivo de “denegar” os direitos legais sobre a posse de suas terras (SPINOZA, 2007). Com isso põe as culturas desses povos, assim como suas existências biológicas em risco iminente de extermínio ou etnocídio. É interessante perceber que esses povos estão informados dessas intenções, mas dão exemplos de civilidade se comportando democraticamente à frente de todas as instâncias, administrativas, jurídicas e parlamentares, aguardando os trâmites oficiais seguirem seus ritos normativos.

Enquanto aguardam essas definições, as lideranças Tuxi estão atentas aos movimentos que a expansão colonial moderna vem desenvolvendo na região. Refiro-me ao complexo nuclear para a implantação de usinas com fins de produção de energia elétrica às margens do rio São Francisco no perímetro do município de Nova Itacuruba. Essa situação atinge diretamente a etnia Pankará Serrote dos Campos e comunidades quilombolas e ribeirinhas e as demais (pequenos proprietários de terras e agricultores nacionais), que vivem nas proximidades do empreendimento. Situação gera muita insegurança nessas populações quanto ao futuro incerto e duvidoso, como já aconteceu no passado, das pessoas serem removidas para lugares estranhos, gerando todo tipo de transtornos, inclusive mental. Lembrando que o município de Nova Itacuruba é conhecido nacionalmente como um lugar que mais se comete suicídio no país, circunstâncias provocadas pela inundação, do antigo município, sob o lago originado pela construção da barragem de Itaparica. Motivo pelo qual as pessoas foram deslocadas compulsoriamente para essa nova localidade, deixando para trás projetos de vida, pensado,

⁶ Expressão utilizada pelo Ministro do Meio Ambiente brasileiro – Ricardo Sales - referindo-se à desregulação da proteção ao meio ambiente, demonstrando seu alinhamento com o agronegócio. Fonte: EL PAÍS, 22/05/2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com>. Acesso em: 10/03/2022

planejado e postos em prática ao longo de séculos. Suas memórias, os parentes sepultados, as edificações antigas das casas, da igreja foram submersos e estão tudo debaixo d'água.

A etnia Pankará Serrote dos Campos é a etnia que se encontrava relacionada no Grupo Técnico da FUNAI, o qual era composto por dois antropólogos reconhecidos pelas suas formações, qualidades e atuações acadêmicas, além das capacidades técnicas sobre o tema da demarcação de terras indígenas, onde também se incluía a etnia Tuxi. Os profissionais designados foram, naquela oportunidade, a Professora Dra. Vânia Rocha Fialho e o professor Dr. Ugo Maia, ambos, antropólogos reconhecidos pelos pares e legitimados pelas instituições onde atuam, respectivamente, Universidade de Pernambuco e Universidade Federal de Pernambuco para a primeira e Universidade Federal de Sergipe para o segundo.

No entanto, como estes profissionais que compuseram este GT não se alinham ao pensamento de “não demarcar um centímetro de terras indígenas”, ação proposta pelo chefe do Estado brasileiro, mas que seguem as instruções contidas na legislação pertinente aos casos de demarcação dessas terras, foram substituídos por quem fizesse valer a preposição antidemarcatória. Com essa perspectiva a FUNAI emitiu a Portaria Nº 1384/2019, a qual destitui os nomes dos profissionais capacitados, relacionados acima, e inclui outros nomes, esses servidores do órgão que se alinham aos desmandos bolsonaristas, acionando os meios para “a boiada passar”.

Ricardo Verdum, que já participou como membro no Comitê de Assuntos Indígenas - ABA, desabafa e, de certo modo, chega a constranger de fato os técnicos do governo, diante dessa manobra nefasta. Ele afirma em entrevista concedida a Agência Pública, em 19/11/2019⁷, que a formação destas pessoas é forjada para atender a elaboração de “contra-laudos”, evidenciando de que eles não são antropólogos. São, na verdade, engenheiros agrônomos formados em filosofia e com especialização em antropologia, este último, segundo ele, são cursos elaborados para atender esses tipos de interesses contrários às minorias de um modo geral.

Em meio a estes desafios que tentam impedir suas ações, os Tuxi ficam na expectativa. Como o processo do marco temporal é demorado, situação que gera entre as lideranças e a população um drama social. Pois sem perspectiva de conclusão da lide e sob ameaças de megaprojetos batendo na porta, a reflexão que sobra é o medo de ver suas terras incluídas por este projeto nuclear ou por outros de natureza particular, como a produção de frutas, por exemplo, que a cada dia expande seus investimentos na região. A AGRODAM, junto com o poder estatal do município de Belém de São Francisco, já investiu na ocupação da parte da Ilha

⁷ A entrevista completa encontra-se disponível em <https://conexaoplaneta.com.br>, acesso em 12/10/2021.

da Várzea, retirando seus habitantes e ocupando a área com cultivo de mangas tipo exportação. Para realização desse trabalho, atualmente, essa empresa explora mão de obra indígena e trabalhadores rurais desocupados que se submetem às péssimas condições trabalho por falta de outras oportunidades. Percebi que entre as populações da região – considerando indígenas e nacionais – o desemprego atinge, principalmente, os mais jovens. Condição suscetível que favorece ao consumo de álcool, a violência, atividades ilícitas e a trabalhos precários.

Ultimamente tenho conversado com o cacique sobre essa situação, e concebo a mesma impressão de quando estava na aldeia. É a impressão da condição de uma constante liminar que não acaba, ou de um drama social como foi mencionado antes, que toma conta do pensamento das pessoas. É a presença do medo de ser desalojado ou de perder a autonomia sobre as terras que ocupam efetivamente desde o final dos anos do século XIX. As circunstâncias são desconfortantes atingindo o bem-estar dos mais velhos da etnia. Alguns estão morrendo e sem ver as terras com “a placa da Funai.”⁸ É nesta profusão de sentidos que situo o presente trabalho, o qual encontra-se organizado em quatro capítulos e as considerações finais.

O primeiro capítulo - planejando a pesquisa e o trabalho de campo -, apresento a forma como se deu a obtenção dos dados, considerando a presença ostensiva e voluntaria dos índios idosos, os interlocutores principais da pesquisa, uma vez que os mesmos trazem nas memórias aspectos “da vida como era antigamente” do tempo em que os primeiros migrantes chegaram em Caxoi. Ou seja, lembranças dos seus parentes mais antigos. Do mesmo modo apresento a definição do método da pesquisa. Também é contemplado no capítulo, a descrição de como se deu meu encontro com esta etnia do sertão do São Francisco e minha entrada no campo, dentro do território Tuxi. Na sequência, informo sobre as condições do trabalho de campo, sobre as entrevistas e, muito particularmente, as dificuldades que a pesquisa enfrentou quando foi anunciada as paralizações totais de todas as atividades presenciais devido à pandemia do “CoronaVírus”, quando a pesquisa, para o grupo étnico, tornou-se uma prioridade menor e o trabalho de campo interrompido definitivamente.

No segundo capítulo - Contextos e Trajetórias: o processo de visibilidade – discorro sobre a forma em que os Tuxi aparecem no espaço público nacional e estatal reclamando a demarcação de suas terras, conseqüentemente seu reconhecimento como grupo étnico. Aborda como esta população indígena encontrou o itinerário das instâncias do Estado, apoiados pela rede interétnica da região, com objetivos de resolver suas questões administrativas e fundiárias

⁸ Esta referência foi seu Nozinho Tuxi, pai do cacique, ainda em vida, mencionou que “antes de morrer quero ver a placa da Funai, garantindo nossas terras”. Infelizmente o nobre indígena faleceu (18/11/2021) sem ter a satisfação de ver a terra dos Tuxi demarcadas com “a placa da FUNAI”

junto aos órgãos responsáveis em atender suas demandas. Neste sentido são trazidos à tona os arranjos promovidos pelas esferas de poder federal quanto à imposição de um marco temporal a fim de descaracterizar as legislações existentes desde o império.

No terceiro capítulo - O rio São Francisco e as nações *tapuias* – faço referências à região fisiográfica do Submédio São Francisco, apresentando características básicas sobre o meio ambiente, sua população e apresenta a complexa rede de intercomunicação e inter-relações socioculturais existentes na região, envolvendo um grande contingente de indígenas que sobrevivem sob as mesmas condições naturais, mas com suas especificidades independentes. Neste capítulo, também, apresento um pequeno relato sobre os megaprojetos que se desenvolvem na região desde os anos de 1970, impactando negativamente nas vidas das populações índias, não índias, ribeirinhos, quilombolas, pescadores, enfim. Atualmente, a peleja dos colonizadores encontra-se em andamento no sentido de implantar, em Nova Itacuruba, uma usina de nuclear para produção de energia elétrica, atualizando mais uma catástrofe, quando pensamos que a antiga Itacuruba se encontra debaixo d'água resultado da sua inundação.

Na sequência, no quarto capítulo, trato da localização dos Tuxi, sua demografia e meio ambiente, além da sua constituição ou formação étnica atual, composta por três grupos indígenas diferentes coabitados com indivíduos de ascendência afrodescendentes, cuja disposição nos levou a perceber tratar de um fenômeno etnogênico. Como o conceito de etnogênese, empregado na análise desta situação empírica, é fundamentado, ou melhor, assume a categoria de um tipo de conceito “guarda-chuva”, pois ele apenas se sustenta quando encontrado algumas predisposições políticas e históricas, pelas quais a etnia encontra-se socialmente constituída. Desta forma, são analisados, à luz do momento etnográfico, em que esta nação se encontra, conceitos de etnia, identidade, fronteiras étnicas, grupo étnico, ideologias étnicas, fluxos, que perfazem o conceito gerador “etnogênese”, fundamentados nos autores Barth (1969); Cardoso de Oliveira (1976); Hannerz (1997); Bartolomé, (2015).

Finalmente, nas considerações finais, são elencadas as conclusões que a pesquisa promoveu, evidenciando as resultantes do processo que se compreende como o desvelamento da identidade Tuxi, e apresento a descrição de um pertencimento étnico longe das designações “índios misturados”.

2 PLANEJANDO A PESQUISA E AS ATIVIDADES DE CAMPO

Os Tuxi não dispõem, ainda, de quaisquer dados socioantropológicos coletados e analisados por qualquer instituição pública ou privada, da mesma forma, não se encontram informações específicas ou genéricas, nos sítios de buscas e pesquisas da internet, sobre a etnia. Portanto, com referências aos dados que compõem o trabalho, informo que foram obtidos a partir dos relatos espontâneos e de memória, concedidos pelos idosos e lideranças mais velhas, a respeito da sua “origem”, da formação de sua cosmologia e da organização social e política estabelecida, além dos poucos documentos públicos analisados.

Para análise dos dados, optei pelas duas formas principais sugeridas e enumeradas por Agrosino (2009): Análise Descritiva e Análise Teórica. Com relação à primeira levei em conta “os padrões, regularidades e os temas que emergiram dos dados” que foram conseguidos nas entrevistas com as lideranças mais velhas; quanto ao segundo princípio o “processo foi descobrir como aquelas partes componentes se encaixam; em outras palavras, como podemos explicar a existência de padrões nos dados, ou como deciframos as regularidades percebidas (*Ibidem*, p. 90). De fato, na prática, o que fiz, foi comparar as falas – das entrevistas individuais e em grupos - com as observações de campo e da composição da organização social, ao mesmo tempo em que verificava as teorias – nacionais e internacionais – que, de certa forma, ilustravam condições assemelhadas, e por comparação dialética ou por aproximação analógica, encontrar às correspondentes aos fatos experienciados e vividos no lugar e no tempo etnográficos entre os Tuxi.

Naquele momento estava evidente que a falta de dados sobre o grupo seria minha primeira preocupação. Como não existia, até em então, nenhuma pesquisa antropológica ou qualquer outra atividade acadêmica ou estatal que tenha se ocupado com a produção de dados da população Tuxi, esses foram obtidos durante o trabalho de campo, condição que me deixou atento quanto aos cuidados com aspectos éticos da pesquisa, levando-se em conta às prescrições contidas no Código de Ética do Antropólogo e da Antropologia (ABA), principalmente, ao quesito “Constituem responsabilidades dos antropólogos e das antropólogas”, visando atentamente não cometer qualquer tipo de desvio de conduta, como, por exemplo, apresentar informações sem provas e/ou testemunhos fictícios, transformando um trabalho acadêmico com pretensões científicas responsáveis, tanto diante da população Tuxi, como da comunidade acadêmica e da sociedade em geral, em literatura prosaica. Outra forma de cuidado que também me detive, foi a de, efetivamente, realizar uma pesquisa que seguisse um método científico que atendesse responder os objetivos deste trabalho.

Neste sentido utilizei o método etnográfico, concomitante com suas técnicas de pesquisas, o que proporcionou e facilitou as atividades para obtenções de dados qualitativos, cumprindo com as exigências organizacionais acadêmicas de quase todas as etapas empíricas elencadas no projeto, e que foi possível concluir.

Quanto à minha entrada no campo, penso antes da necessidade, primeiro, em descrever meu encontro com esta etnia. Assim, acredito que seja pertinente apresentar um vislumbre de como se deu meu encontro com o grupo étnico, ou seja, o início da minha relação pessoal e social com essa nação⁹ que, diga-se de passagem, se deu de forma bem inusitada e num ambiente totalmente étnico, que nesta oportunidade passo a anunciar, a fim de apresentar uma noção da minha entrada no território Tuxi.

Quando concluí o curso de ciências sociais, aspirei em concorrer uma vaga no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de PE. Mas, para concorrer, teria de apresentar um projeto da pesquisa. Neste momento estive a pensar muito qual seria meu tema para atender essa etapa. Passado algum tempo, fui convidado a participar de um encontro de pajés, na aldeia dos Atikum, na Serra do Umã, município de Carnaubeira da Penha, sertão do Estado de PE, em julho de 2018. Estes encontros são ótimas oportunidades de conhecer sobre problemas atuais que afligem os indígenas em Pernambuco, favorecendo possibilidades de *insights* promissores de temas que possam ser problematizados. E foi nesse encontro e nesse ambiente que me aproximei dos Tuxi. Nosso primeiro contato foi para um registro fotográfico, que solicitei, e daí iniciou-se um diálogo sobre o evento, e durante essa interação, quando encontrei uma oportunidade, um *gap* dialógico, perguntei sobre o significado do etnônimo “Tuxi”. O cacique foi rápido em responder! “Só lhe digo se você fizer um trabalho, como você fez entre os Xukuru do Ororubá.” O cacique é conselheiro de saúde e estava presente na reunião do Conselho Distrital de Saúde Indígena – Condisi -, onde apresentei uma proposta de pesquisa para àquela etnia. O cacique Gilvan Tuxi foi uma das lideranças que votou a favor do projeto, o qual teve como resultado a monografia apresentada na UFPE, a fim de obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais, “Quando a gente adoece, primeiro experimenta as plantas com

⁹ Penso que o termo “nação” sugere melhor uma independência organizacional e política entre os grupos indígenas. Baudus & Willems (1939) se refere ao termo, assim: “encarado sob o ponto de vista de organização política e de afirmação cultural com meios políticos, em relação aos outros povos (como a organização ou cultura diferenciada ou antagônica) constitui uma nação” (p.181). Sylvia Caiuby Novaes (1985) valoriza o conceito de “Nação Indígena” e chama atenção de antropólogos e indigenistas para que tenham um olhar decolonial e plurinacional a respeito de inúmeros indivíduos. No entendimento da antropóloga, “o conceito de ‘nação’ implica não apenas o compartilhar de certas afinidades, mas também a *organização política* destas pessoas sob um *único governo*, tais como ocorrem nas sociedades indígenas no Brasil” (p. 21). Não vou aqui entrar nas polêmicas que envolve o conceito “povo” quando sua conotação remete a desclassificar populações como excluídos, pobres etc. Para um maior aprofundamento sobre essa questão, consultar Agaben (2014) “O que é um povo? Análise de uma fratura biológica” in: AGAMBEN, Giorgio. “Meios sem fim: notas sobre a Política”(2014, pp.35-40)

fé nos Encantados: notas sobre práticas de cura entre os Xukuru do Ororubá”. E, diante da sua provocação, aceitei o desafio e agendamos uma data para que eu pudesse conhecer suas aldeias. Chamou-me atenção, o cacique, que olhado para os meus olhos e com uma seriedade sertaneja, disse: “a data está marcada, mas poderia mudar conforme os conselhos dos Encantados”, e, por este motivo, fiquei na expectativa, aguardando o chamado do encontro. A reunião dos pajés foi em julho/2018, em junho de 2019, recebi um WhatsApp do cacique autorizando minha entrada nas terras da nação Tuxi, localizada na zona rural do município de Belém de São Francisco.



Figura 1 – Registro do meu primeiro contato com liderança Tuxi (cacique Gilvan – dir; Seu Expedito centro, e Seu Domício – (esq.) – Aldeia dos Atikum – Serra Umã - Carnaubeira da Penha – PE. Neste momento e local a ideia da pesquisa entre os Tuxi teve seu início. Fonte: O autor (2018)

Fui ao encontro do cacique levando comigo uma proposta de projeto que elaborei para concorrer a uma vaga no mestrado/antropologia/UFPE. O projeto foi pensado a partir das poucas conversas que mantive com o cacique, no primeiro encontro e depois por telefone. Nessas conversas fui informado, *en passant*, sobre a possível origem dos Tuxi, os quais, segundo o cacique Gilvan, seriam originários dos índios *tapuias* “Prócas e os Brancararus”. Diante dessa afirmativa, elaborei um projeto apropriado para tentar ocupar um lugar no curso e atender a demanda da etnia, a qual se encontrava, e ainda se encontra, em processo de análise da situação da demarcação da sua terra indígena. Portanto, com base nas primeiras conversas com o cacique Gilvan, mas sem reconhecer com mais propriedade as verdadeiras causas da sua formação, desenhei o projeto inicial “É na beira do rio o levantamento da aldeia: a emergência dos Tuxi”. Foi este o primeiro projeto que apresentei para ele, o cacique, e às suas lideranças. Ficaram entusiasmados. Como um primeiro trabalho acadêmico sobre a etnia, um cuidado a mais quanto às questões éticas como bem sugere Rosa & Arnoldi (2006) é obrigatório e

pertinente. Em todos os momentos da pesquisa, durante as entrevistas, sempre apresentei a Declaração de Consentimento Livre e Esclarecido, mas os índios não deram nenhuma atenção. Desta forma os entrevistados preferiram gravar suas autorizações, consentindo a publicação do conteúdo integral e de seus nomes de cartório ou seus codinomes indígenas. Como percebi uma expectativa muito favorável à pesquisa, por parte dos índios, e para evitar frustrações futuras, explorei falar sobre os danos, os riscos e benefícios que uma pesquisa fundamentada em entrevistas qualitativas pode proporcionar. Pois nem sempre uma pesquisa é toda perfeita e às vezes suas conclusões, ou parte dela, não é bem-vinda em certas comunidades, principalmente se o resultado vai a desencontro às expectativas do grupo.

Adentrei nas terras Tuxi e iniciei, imediatamente, a “olhar” as pessoas, suas ocupações diárias, a disposição de suas casas nas aldeias, procurando exercitar minha capacidade de observação, condição preliminar para uma futura observação participante. Enfim, nesses doze dias iniciais, que passei em reconhecimento nas aldeias, foram importantes para perceber as ações que deveria adotar (planejamento) para início dos trabalhos, a metodologia e classificar as possíveis limitações que iria encontrar no campo posteriormente. Na oportunidade desses encontros, também foi permitido “observar participando”, um pouco, seus ritos relacionados com a sua cosmogonia, quando fui convidado para participar de uma roda de Toré no Terreiro do Cruzeiro, para que eu pudesse ser recebido também pelo Mestre Jupí, protetor da etnia, e obter forças dos encantos para prosseguir na “luta”. Aproveitei, esta oportunidade de ouro, para continuar exercitando a observação participante, dentro dos moldes proposto por Foot-Whyte (1980), passando a conviver mais tempo com as pessoas chaves da etnia (cacique, pajés, curandeiros e lideranças políticas, anciões – homens, mulheres e jovens) observando seus comportamentos no dia a dia, quando isolados e/ou quando mantendo relações com outras pessoas do grupo ou fora dele. Angrosino (2009) também aborda a questão evidenciando que:

a observação participante não é propriamente um método, mas sim um estilo pessoal adotado por pesquisadores em campo de pesquisa que, depois de aceitos pela comunidade estudada, são capazes de usar uma variedade de técnicas de coleta de dados para saber sobre as pessoas e seu modo de vida. (p. 34)

Não se contam as vantagens desse método, são muitas, mas se contam suas desvantagens, as quais pude comprovar: 1) Consome muito tempo observando eventos que não tem nada a ver com a pesquisa, tomando nota, fazendo perguntas sobre os acontecimentos em diferentes perspectivas; 2) Às vezes me perdia no planejamento do dia e afrouxava no rigor dos procedimentos de coletas de dados e misturava tudo; 3) Não dá para anotar, gravar e observar atentamente ao mesmo tempo, e aqui surge a questão da seleção, que no campo causa uma

angustia tremenda, uma vez que temos de fazer escolhas e muitas delas erradas; 4) a minha presença observando alterava as ações e comportamentos das pessoas. Era como o efeito de uma câmara fotográfica em nós: é estranho, por mais familiar que seja; 5) os custos para deslocamentos são altos; senti no bolso! Essa técnica requer muito deslocamentos, e essas viagens são de elevados valor, principalmente para mim que não recebo qualquer tipo de ajuda financeira para este trabalho, não recebo bolsa de estudos; 6) fui impedimento de participar de um tipo de ritual religioso, e de, nem mesmo, estar presente.

Contudo, mesmo com essas problemáticas, observar atentamente os aspectos geográficos e as condições das aldeias já são dados etnográficos. Os detalhes do cenário, o entorno da geografia, seu meio ambiente, as posturas das pessoas nesses locais, as construções edificadas, de um modo geral – casas, posto médico, espaços sagrados e profanos, enfim, registrar ao máximo as impressões iniciais no caderno de campo, o qual foi meu companheiro inseparável durante todo tempo da pesquisa, que, diga-se de passagem, quanto mais prolongado a presença do pesquisador no local dos estudos, melhor será sua percepção, de modo integral, da vida na comunidade. Com relação ao tempo desta pesquisa e minha presença nas aldeias, foi um tanto corrido. Estive nas aldeias em cinco momentos diferentes e intercalados entre idas e vindas à Recife. Esses encontros foram interrompidos no final de fevereiro de 2020, quando a aldeia fechou o acesso às pessoas de fora do território devido à epidemia de “covid 19”, e só recentemente vem se abrindo gradativamente. Este impedimento prejudicou demais o progresso deste trabalho, assim como sua qualidade. Numa tentativa de superar este grande imprevisto, procurei entrar em contato com as pessoas virtualmente, no entanto, mais uma vez encontrei obstáculos, considerando que a internet no território não funciona a contento e muitos indígenas não possuem equipamentos – telefone ou computador - além de que os interesses da população, diante dessa ocorrência grave em desfavor da saúde pública, ou seja, uma pandemia, foi a de cuidar das suas famílias e parentes, isolando-os. A pesquisa se tornou uma prioridade menor.

Quando em atividade de trabalho de campo, estive atento às pessoas-chaves da etnia. Foram elas as primeiras pessoas a serem escutadas, pois nessa atividade as entrevistas qualitativas foram um dos meios mais apropriados, a meu ver, de se obter as informações imprescindíveis ao aperfeiçoamento da pesquisa. A partir da leitura do texto de Jovchelovitch & Bauer (2008), utilizei várias entrevistas individuais e uma focal com um grupo, no intuito de, a partir dessas entrevistas com perguntas semiestruturadas, conseguir captar as primeiras impressões sobre o processo de etnogênese da etnia. Quanto à entrevista individual narrativa acredito que ela é capaz de “reconstruir ações e contextos da maneira mais adequada: ela mostra o lugar, o tempo, a motivação e as orientações do sistema simbólico do ator” (*ibidem*, p. 64).

Deste modo, a partir da pessoa chave - o cacique - iniciei as entrevistas, e, partindo de suas respostas e considerações, alcancei outras lideranças, que incrementaram suas respostas e citando outras pessoas. Fui ao encontro delas! Esse tipo de atuação é denominado de “bola de neve¹⁰”.

Com entrevistas semiestruturadas, formuladas previamente, consegui, a partir de uma pergunta geral (Qual sua lembrança mais antiga da origem dos seus parentes ancestrais?), obter dados sobre a genealogia de seus remanescentes atuais (“as ramas”) e origens étnicas desses parentes, assim como, a trajetória da vida dessas pessoas e suas importâncias na constituição do grupo. Essas primeiras entrevistas foram individuais. Como limitações dessa modalidade de técnica, relaciono, com base nas leituras que fiz de Bauer & Gaskell (2008):

- 1) O pesquisador tem de estar atualizado sobre a linguagem do grupo, senão poderá levá-lo a interpretações conotativas diversas;
- 2) os entrevistados podem estar ocultando detalhes importantes, e,
- 3) com base nos itens 1 e 2, o pesquisador poderá distorcer a realidade caso não compreenda de fato as respostas dos entrevistados.

Outro fator importante percebido, foram as resistências dos interlocutores em falar determinados temas, como enfatiza Otner, ou seja, segundo essa autora existe pontos muito sensíveis, nos quais nós antropólogos não conseguimos captar, o que pode ser devido às resistências dos nativos em se abrirem totalmente sobre suas condições existenciais. Políticas internas e interesses externos, ao grupo, põe contragosto nos resultados das pesquisas, criando um vácuo que, geralmente, podem ser preenchidos, caso não atente aos aspectos éticos, com vãs imaginações sociológicas, que por sua vez engendram textos de qualidade duvidosa (OTNER, 1995).

Na conjuntura das oportunidades dessas entrevistas individuais, já fui tomando nota, no meu caderno de campo, das pessoas que poderiam ser selecionadas para compor o grupo que foi entrevistado posteriormente.

A entrevista em grupo objetivou, como ponto de partida, elementos conjunturais coletados pelas entrevistas individuais e que de alguma forma precisou de maiores esclarecimentos, com fins objetivos de evitar ruídos paralelos ou que não estejam vinculados

¹⁰ Forma de falar coloquial, entre pesquisadores, que corresponde ao número sempre crescente de entrevistados.

com a realidade. Como, para a primeira entrevista, as seleções das pessoas se deram a partir de uma indicação, a escolha para essa segunda seção foi exclusivamente minha, e selecionei as pessoas com base nas respostas das entrevistas individuais. Os assuntos que foram recorrentes nessas primeiras entrevistas e que, de uma forma ou de outra, geraram dúvidas, foram esclarecidos pelo grupo. Meu papel foi o de um mediador que promoveu a interação do grupo a manter o foco das questões relevantes ao meu tema de pesquisa, ou seja, como se deu a constituição do grupo ético. Neste momento, houve uma mudança qualitativa bem acentuada, haja vista que se deu para perceber da coesão social, pois as impressões individuais foram deixadas à margem, evidenciando mais as perspectivas relacionadas à organização social da etnia, enfatizando os sentidos que ali estavam sendo representados. Essa seria uma das vantagens, mas outros benefícios devem ser considerados:

- 1) Observei uma interação social mais intensa, levando em consideração que “o grupo é mais do que a soma de suas partes”;
- 2) Um maior envolvimento emocional entre as partes, diferente da relação do pesquisador/entrevistado; e,
- 3) Experenciei, observando e escutando atentamente, as mudanças de opiniões e a dinâmica de como isso acontece.

De outro modo, também, existem limites. A partir da leitura dos textos de Bauer & Gaskell (2008) sobre a questão, notei que:

- 1) Nem todos os selecionados apareceram, uma vez que a maioria são idosos e, por razões que não alcancei, mudam de humor e de opinião;
- 2) Houve a possibilidade de condicionamentos, ou seja, “se fulano estiver presente, eu não vou”. Neste ponto, iniciei uma negociação para convencê-lo, como, por exemplo, a de esclarecer para eles da importância da participação de cada um para o sucesso dos interesses do grupo; e,
- 3) Dificuldades de fala e memória debilitada dos anciões. As falas no momento das transcrições geraram muita insegurança, pois as dicções não eram claras.

É importante deixar informado que a epidemia do “Corona Vírus” inviabilizou a execução de partes do projeto de pesquisa, e diante dessa condição informações complementares não puderam ser levantadas e incorporadas:

- 1) As entrevistas previstas entre as populações nacionais que fazem fronteiras com o território dos Tuxi, habitantes do município de Ibó-BA e adjacências, com os quais os Tuxi mantêm relações sociais, no intuito de perceber o “olhar” da população sobre os Tuxi, na busca de

perceber categorias etnocêntricas (juízos de valor, e quais) ou sentimentos de apoio à causa indígena local;

2) Entrevistas que deveriam ter sido realizadas com trabalhadores indígenas e não indígenas da Agropecuária Roriz Dantas – AGRODAN. A fim de compreender as relações relacionadas às atividades desenvolvidas e como se dão os aspectos trabalhistas;

3) Entrevistas com os administradores desta empresa, para perceber seus pontos de vistas: primeiro sobre como eles argumentariam a forma que conseguiram se instalar no local, considerando que a área onde estão “era” habitada, desde tempo antigos, pelos Tuxi. Considero, também, importante, seria a de saber quais, se existem, as intenções de desenvolvimento da região e se nelas os Tuxi estão incluídos no sentido de apoio social e econômico;

4) Conhecer a aldeia dos Tuxi de Abaré-BA para saber como se deu sua constituição e seus interesses. Ao mesmo tempo procurar afinidades “ancestrais” entre os dois grupos e entrevistar suas lideranças. Quanto ao mesmo etnônimo não vejo qualquer tipo de inconveniência. Basta observar as etnias Xukuru: do Ororubá, de Cimbres e Kariri.

Evidentemente que, a partir dessas questões, outras seriam arroladas...enfim, foi um grande esforço desenvolver esta pesquisa, no sentido de promover condições que favorecessem as obtenções de dados. Além disso, este é o primeiro trabalho acadêmico sobre a etnia, portanto não existem, até então, informações disponíveis sobre a mesma. De qualquer forma o trabalho foi realizado com êxito junto ao grupo, contribuindo com seus anseios e, ao mesmo tempo, cumprindo com a etapa final do curso de mestrado em antropologia.

Mesmo com as dificuldades apresentadas na trajetória da produção desta pesquisa, contextualizadas no parágrafo anterior, o método etnográfico foi capaz de proporcionar uma satisfatória compensação a esta falta. Com sua prática, concomitante, às técnicas que lhe auxiliou – observação participante, entrevistas, leituras e análises de documentos públicos, entre outras estratégias – foi possível conhecer os pontos pertinentes e fundamentais, como veremos, para que se possa compreender o projeto de afirmação étnica que os Tuxi vêm empreendendo no sentido de sair, definitivamente, do estado de latência que até aquele ano de 2013 se encontravam.

Em busca de alternativas para conseguir transpor as dificuldades abordadas, e como o fenômeno da etnogênese abarca também um quadro burocrático com o Estado brasileiro, e nessa relação jurídica são produzidos documentos, nos quais são registrados todos os passos dos processos, utilizei a técnica de análise de documento para obtenção de dados e/ou comprovação de informações. Foi uma técnica complementar às relacionadas. Como “artefatos

padronizados”, a exemplo de cartas, ofícios, liminares esses documentos são instrumentos de comunicação, pois quem os produziu e em que circunstâncias eles foram emitidos, informam muito. Nesta pesquisa foram analisados documentos de ordem jurídica, a princípio, uma vez que eles, os Tuxi, estão reconhecidos etnicamente, pelo Estado brasileiro, por uma decisão judicial, uma liminar concedida pelo Ministério Público.

De toda forma, esta pesquisa qualitativa está voltada na busca de valores tradicionais da etnia que dizem respeito ao processo de etnogênese, tais como cosmologias e parentescos, cujos fatos relacionados foram obtidos através do trabalho de campo e de suas técnicas para obtenção de dados antropológicos: entrevistas – individuais e em grupo, observações participantes e não-participantes e análises de documentos. Foram com esses instrumentos metodológicos, que pude compreender e entender para descrever os aspectos que motivaram um grupo humano a se organizarem em busca de benfeitorias para seus aspectos de vidas, e com esse movimento surgem as condições para que o processo de etnogênese aconteça impulsionado pela sua capacidade de mudança, sair de um lugar, deixar tudo para trás e ir em busca de dias melhores. As secas e suas consequências – doenças, fome, morte – são motivos mais que suficientes para se exigir, da própria população, forças para continuar vivos como sociedade etnicamente diferenciada, e essa condição emergente nos apresenta uma série de situações que busco registrar como processo de etnogênese.

É importante observar que os Tuxi não executam qualquer atividade sem a consulta aos seus mestres e encantados. Em todas as reuniões que participei encontrei evidências das consultas do pajé aos Encantados¹¹, quando o mesmo sempre inicia sua fala com palavras ouvidas, após “consultas”, das respostas dos Mestres. E para este trabalho não poderia ser diferente. Segundo eles, desde meu encontro – em 2018 - até minha chegada – 2019 - todos os movimentos foram apontados pelos encantos. E junto a esta natureza encantada, concomitante com a minha disposição e compromisso, iniciei as atividades.

Com esse ímpeto me reuni com os anciãos, lideranças, cacique e o pajé mais seus familiares que se encontravam presentes. Esta foi a minha primeira reunião com o grupo. O encontro foi na casa de Seu Expedito, tio do cacique, e de Dona Lurdes, sua esposa, que me receberam com muita simpatia, café quentinho, tapioca e queijo de manteiga na aldeia Caxoi

¹¹ O culto aos “Encantados”, de santos do catolicismo popular, o uso da jurema, a prática do Toré, faz parte da cosmologia dos Tuxi, que a meu ver legitima a noção de hibridismo religioso. Ao mesmo tempo, constitui uma base de diferenciação étnica, portanto demarca uma posição política frente às populações nacionais e ao Estado, ou seja, institui uma fronteira pela qual fica demarcada suas diferenças sociais.

de Cima. Assistiu, também, a reunião, representantes da juventude Tuxi. Eles questionaram mais que os demais. No final foi acordada a execução do projeto inicial, ou seja, houve aprovação da maioria. Não houve qualquer tipo de rejeição, e por isso digo maioria, razão pela qual não estavam presentes todas as lideranças. Com o início do processo investigativo em execução e os dados sendo obtidos, foi necessário alterar a condição de “levantamento de aldeia” para etnogênese, uma vez que a etnia é constituída, desde sua formação atual, por indígenas e afrodescendentes. Situação que foi percebida posteriormente com a pesquisa em andamento. Os Atikum, os Truká, os Tuxá e os afrodescendentes Caxoi são os formadores da etnia Tuxi. Na realidade desse povo, não houve mudança de território que os levassem a se formar em outra região apontando para o fenômeno de “levantamento de aldeia”, mas houve uma conjunção interétnica e interracial, que, a meu ver, e após a leitura do texto de Miguel Bartolomé (2017) contextualiza o fenômeno da etnogênese. Os primeiros migrantes de formação dos Tuxi, que se instalaram em Caxoi/Ilha da Várzea, eram Atikum da aldeia Lagoinha – Salgueiro. Entre os depoimentos dos anciãos analisados, foi possível perceber, que as lideranças desta, propuseram, no início do movimento dos Tuxi, levantar outra aldeia dos Atikum de Lagoinha (Salgueiro) em Caxoi, motivo, que, de certo modo, causaram intensas discussões entre os Tuxi, uma vez que, um dos anciãos e liderança Tuxi, com alto prestígio, admitiu a possibilidade, apontando que com essa “união” seria mais promissor aos anseios da etnia, possibilitando até “vantagens ou facilidades” no sentido de reivindicar políticas públicas a partir de uma associação indígena. No entanto, o Conselho de Lideranças, não aprovou o movimento, preferindo sua independência étnica já constituída por longos anos. Estimei que esse início se deu entre os anos de 1895-1905. Diante dessa constatação, o projeto inicial foi modificado para uma pesquisa que objetivasse descrever este fenômeno da etnogênese entre o Tuxi. Com esta nova proposta, o conceito denominado de etnogênese foi o facilitador para que se pudesse compreender o dinâmico processo que é a formação de uma etnia, pois sintetiza, segundo a leitura que fiz em Bartolomé, de modo aproximado, as estratégias que um grupo étnico empreende na construção e permanência de uma identidade indígena e, mais que isso, ele envolve uma série de outras categorias substanciais para o seu entendimento: grupo étnico, etnicidade, fluxos culturais, estão entre elas. Este conceito também tem outra qualidade, pois sua utilização supõe um estado contrário às discussões teóricas que propuseram de que os índios no Nordeste, representados nessa pesquisa por essa etnia de PE, teriam suas identidades exterminados, e/ou, os indígenas assimilados pelo processo civilizatório, como difundiu Darcy Ribeiro (2017), mesmo que depois, dessa publicação, o próprio autor reconsiderou sua expectativa, como foi colocado na introdução.

Ressalto que, para se compreender o processo de etnogênese, se faz necessário, obrigatoriamente, o estudo da população onde ele se anuncia. Como a pesquisa tem o escopo antropológico, o método empregado foi a etnografia. Este método é relevante neste tipo de trabalho, porque ele, efetivamente, proporcionou um quadro holístico e descritivo dessa população relacionado com os seus modos de vidas, *ethos*, crenças e comportamentos diante dessas circunstâncias. Desta forma o método etnográfico foi empregado para facilitar a compreensão do fenômeno, uma vez que o mesmo possui como característica, quando empregado, a necessidade ostensiva da presença do pesquisador no local onde os eventos acontecem, para que o mesmo possa coletar os dados, efetivamente comprovados, que vão compor o trabalho. A situação, na qual o pesquisador observa em tempo real os acontecimentos e eventos relacionados à sua pesquisa, é uma técnica conhecida como “trabalho de campo” e está diretamente comprometido com o método etnográfico. Também podem surgir nessa atividade “de campo”, outros assuntos, temas que não interessam diretamente o meu propósito, mas que podem contribuir num outro aspecto que é a aceitação do grupo. Por exemplo, uma atividade como uma limpeza de um terreno, não tem nada que contribua com os estudos da etnogênese, mas pode proporcionar relações de amizade e encontros que colaborem na realização das outras etapas do trabalho, como as entrevistas. Desses encontros, que podem incluir as atividades de lazer, também são apropriados para identificar pessoas que se destacam na etnia, pelas suas capacidades de lideranças e de abertura ao diálogo. Participei de muitas atividades coletivas com o grupo.

Bem, definido o método etnográfico, basicamente, por se tratar de um meio que proporciona obter dados para elaborar uma narrativa ou etnografia da vida de um povo, ou seja, “descrever um grupo humano, suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças” (AGROSINO, 2009, p. 30), com a minha presença no local dos estudos, ou seja, no território onde ficam as aldeias dos Tuxi, iniciei o trabalho de campo que compreendeu de observações gerais – participantes ou não -, entrevistas semiestruturadas e focais (com grupos de indígenas), intermediados por questionários sobre a vida das pessoas da etnia.

Neste trabalho (AGROSINO, 2009), utilizo os pressupostos da etnografia clássica, as quais estão relacionadas com o entendimento das práticas sociais dos sujeitos com quem estudo, a compreensão dos significados dessas práticas quando condicionadas ao uso no dia a dia nas relações entre sujeitos, as tensões existentes nessas relações e, principalmente àquelas que envolvem problemáticas internas de poder político com relação às lideranças nos territórios e tensões que envolvem aspectos religiosos entres pajés ou curandeiros(as), só para ilustrar uma

situação, na qual implica a questão de “quem” tem mais habilidade de curar pessoas. A preferência pela etnografia clássica, deu-se pela minha própria formação como cientista social e na tentativa de se apropriar das sugestões proposta por Malinowski (1923), quando este se refere à metodologia, especificamente, nas utilizações de técnicas modernas, assegurar boas condições de trabalho de campo ou estar entre os nativos e compartilhar com eles o cotidiano na aldeia, superar a estranheza e a distância do conforto do lar e a solidão, aprender as etiquetas do grupo, enfim essas prescrições, segundo o funcionalista, são princípios metodológicos que se pode empreender para a realização de uma pesquisa com objetivos científicos, independentemente de suas convicções teóricas.

Confiante dos meus iniciais pressentimentos, de pelo menos, realizar um exercício etnográfico com mais densidade, diferente do que já tinha produzido na graduação, minha primeira atividade foi à apresentação, às lideranças Tuxi, de um primeiro desenho do projeto inicial. Acertado com o grupo, logo em seguida iniciei o reconhecimento da área. Aqui as observações proporcionaram uma função de destaque, uma vez que minha intenção foi justamente realizar observações detalhadas dos aspectos de vida das pessoas da comunidade, em situações individuais e em interação social. Para isso, o meio mais propício para esta atividade foi a observação participante, “lembrando de que a observação participante não é, por si mesma, um método de pesquisa, ela é um contexto comportamental a partir do qual um etnógrafo usa técnicas específicas para coletar dados” (AGROSINO, 2009, pp. 33-34).

Para alguns pesquisadores pode haver dificuldades ou empecilhos para se inserir no grupo. Um deles, e o mais importante, como já foram mencionados, é a aceitação (anuência) do pesquisador pelo grupo. Eu fui convidado para trabalhar, portanto, aceito. Não houve dificuldades nesse quesito. Essa aceitação pode ter sido bem-sucedida pelo motivo de alguns atributos que classifico como capital social. Um deles é que sou conhecido por algumas lideranças indígenas aqui no Estado de PE (Dorinha Pankararu, Neguinho Truká, Vasco Pankararu, Xicê Funi-ô, Elisa Pankararu, Bertinho Truka, Cacique Marquinhos Xukuru, entre outros), pela razão de ter participado, desde 1998, nas atividades de promoção à saúde indígena. Trabalho na Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, órgão do Ministério da Saúde, que até 2010 foi responsável pela promoção à saúde desses povos, e minha presença nas aldeias eram ostensivas em trabalhos de fiscalização. Ser homem, ter mais de 50 anos, cursando mestrado numa universidade pública de boa referência e minha presença, nos eventos indígenas, contribuíram demais para minha integração. Dentro do território hospedei-me na casa do cacique que é vizinho do pajé, com quais travo relações bem próximas e tudo isso são facilitadores de acesso e respeito nas aldeias.

Uma segunda dificuldade, que penso como fundamental, foi superar a falta de fundos para custear este trabalho. Não recebo qualquer tipo de bolsa ou ajuda de custo e por isso custeei todas as despesas: compra de livros, aquisição de uma motocicleta para deslocamentos, custos com combustíveis e manutenção do veículo, hospedagens, alimentação e despesas diversas. Os custos dessa pesquisa foram altos, mas satisfatório, claro, sem perder de vista as circunstâncias que nos foram envolvendo.

Mas foi a terceira dificuldade que, definitivamente, encerrou todo planejamento deste trabalho, assim como a continuidade da pesquisa de campo: a epidemia da Covid-19, propagada pelo vírus SarsCov-2.

No final de janeiro de 2019, a imprensa em geral noticiava, a todo momento, informações sobre a doença supostamente surgida na China e que rapidamente, por contágio pessoa a pessoa, atingiu todos os continentes. Naquelas circunstâncias, não havia ainda nenhum tipo de remédio ou vacina que impedisse ou amenizasse o contágio, sendo a única alternativa, o isolamento social, uso de máscaras de proteção facial e constantes lavagens das mãos. As etnias de PE¹² se isolaram em suas aldeias e bloquearam seus acessos. Quem não fosse índio deveria sair da aldeia. O acesso ficou determinado, exclusivamente, para os próprios indígenas, depois de uma rápida entrevista caso a caso, e para as equipes volantes do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI - PE. A partir desta situação esta pesquisa foi interrompida *in loco*, ficando de fora etapas importantes. Cito algumas delas: entrevistas com pessoas não indígenas, mas que convivem no dia a dia com os Tuxi, a fim de perceber como esses observam o movimento dos índios e suas reivindicações; entrevistar os administradores e proprietários da Agropecuária Roriz Dantas - AGRODAN, uma vez que essa empresa ocupa uma área contígua à área reclamada pelos Tuxi, além de empregar parte dessa população; pesquisar nos cartórios da região de Ibó - BA, Cabrobó e Belém de São Francisco documentos que pudesse informar sobre a situação dos registros, caso haja, das terras ocupadas por esta nação indígena; realizar uma etnohistória da época do fechamento do aldeamento Beato Serafim até o início da formação atual dos Tuxi. Ficando de fora essas questões, de importantes conteúdos antropológicos, dentre outros, vários dados não puderam ser confirmados e por essa razão fundamental não foram incluídos nesta redação, o que pode ter afetado sua qualidade acadêmica. Os dados contidos aqui foram ratificados e confirmados no momento etnográfico

¹²Etnias de PE: Xukuru, Pankararu, Fulni-o, Kambiwa, Tuxa, Truka, Kapinawa, Tuxi, Atikum, Pankará, Pipipã. Os Xukuru de Cimbres, os Pankaiwka e os Pankará Serrote dos Campos são grupos que se separam da formação original, respectivamente, dos Xukuru, dos Pankará e dos Pankararu.

da minha presença nas aldeias. Diante dessas conjunturas, restou-me apenas trabalhar com os poucos dados apurados e confirmados, mas confiáveis, no interior das aldeias.

3 CONTEXTO E TRAJETÓRIAS: o processo de visibilidade

A nação Tuxi se constitui de uma população étnica que se encontrava em estado latente, silenciosa perante o Estado até 2013, quando as lideranças perceberam, no limite, que o momento era decisivo para reivindicar seus direitos constitucionais e melhoras para as condições de vida do seu povo. Naquele ano as condições de sobrevivência estavam severas na região. A seca é uma constante e o maior problema e desafio, mesmo as aldeias estando localizadas às margens do rio São Francisco. Como a maioria dos Tuxi são agricultores, suas roças precisam ser irrigadas através de bombas elétricas ou geradores de energia que funcionam a diesel. Mas devido aos constantes aumentos nos valores da energia elétrica e dos combustíveis, que não param de subir de preço, as máquinas foram desligadas, comprometendo a rotina desses pequenos agricultores rurais, ficando, desse modo, impossibilitados de produzir frutas e verduras em suas roças. A criação de ovinos e caprinos, assim como a criação de bois ou cavalos também sofrem com a estiagem prolongada, pois não há produção de pastos, e os animais morrem de fome ou são vendidos abaixo do preço nas feiras de gado de Cabrobó.

Outras situações, igualmente desfavoráveis, contribuíram para o início da luta pela demarcação da terra. Vale mencionar que em 1979, segundo as lideranças Tuxi, a prefeitura do município de Belém de São Francisco construiu a “vila” de Caxoi de Baixo com a finalidade de retirar parte da população que, desde de sempre, habitaram a Ilha da Várzea, alegando que o rompimento da Barragem de Sobradinho era iminente. Essa situação não ocorreu e as terras foram ocupadas pela AGRODAM, onde estão até hoje, com perspectivas de expansão nas suas atividades agroindustriais. Outro fator preocupante, batendo às portas do território Tuxi, é a construção de uma usina nuclear em Nova Itacuruba, que desde 2011, a subsidiária da Eletrobrás, a Eletronuclear vem empreendendo esforços para viabilizar o projeto junto às autoridades do Estado de Pernambuco e na tentativa de convencer a sociedade civil da sua possibilidade efetiva de construção. Mais recentemente, o Projeto de Lei 490/2007, conhecida como a “Tese do Marco Temporal” complementa o pacote de infortúnio desprendido contra os Tuxi, ou melhor, em desfavor de todos os grupos denominados sociologicamente de “minoritários” e que vivem e sobrevivem na região.

Na oportunidade, vamos nos ater às populações indígenas, para os quais não restam dúvidas de que as situações impostas contra esses povos, pelo atual governo brasileiro, são desfavoráveis aos interesses indígenas, uma vez que contradiz a CF – 88, nos artigos 231 e 232. Na verdade, o Projeto Lei – PL nº 490/2007 tem como objetivo fundamental a alteração do Estatuto do Índio (Lei 6001/73) que normatiza a competência para as demarcações de terras

indígenas. Esta PL 490/2007 é uma proposição do deputado Homero Pereira (PSD/MT), que à primeira vista representa os interesses dos latifundiários do agronegócio da sua região do Mato Grosso.

O referido projeto tramitou pela Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural - CAPADR, resultando num parecer favorável à sua continuidade. Na Comissão de Direitos Humanos e Minorias - CDHM, obteve um juízo contrário e em favor dos povos indígenas, ou seja, foi rejeitado. Foi tramitado na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania - CCJC, sendo relator o deputado Arthur Maia (DEM/BA), quem apresentou um texto substituto ao projeto original.

Atualmente a PL 490/07 encontra-se aguardando o entendimento final sobre a matéria no Supremo Tribunal Federal, ou seja, seu julgamento. A sentença final implicará, de maneira paradigmática para todo o país, segundo seus simpatizantes, num “instrumento de paz social e segurança jurídica”.

De outra forma, porém, partindo da análise executada pela assessoria jurídica da APIB -, “o texto substituto dispõe de maneira geral sobre o reconhecimento, a demarcação, o usufruto e a gestão de terras indígenas”. O mesmo documento quando criticado hermeneuticamente, pela entidade, aponta suas intenções:

a) Inviabilizar as demarcações das terras indígenas através da incorporação em lei da tese do marco temporal (Teoria do fato indígena¹³) como um dos requisitos taxativos a ser observado para o reconhecimento de áreas tradicionalmente ocupadas (art. 4º, §2º ao §4º). O projeto ainda propõe mudanças quanto ao procedimento de demarcação que atualmente é regulamentado pelo Decreto 1.775/1996 (art. 4º, §5º ao art. 15); incorpora a condicionante de nº 17 do acórdão da Pet. 3.388/RR julgado pelo STF, no sentido de que pretende-se vedar a ampliação de terras indígenas já demarcadas (art. 13); e objetiva revisar e adequar todos os procedimentos de demarcação em curso, e tornar nulas as demarcações já feitas que estiverem em desacordo com os parâmetros da lei proposta (art. 14 e art.15);

b) Possibilitar à União a retomada de áreas reservadas aos indígenas quando verificada a “alteração dos traços culturais da comunidade ou por outros fatores ocasionados pelo decurso do tempo” (art.16, §4º, I e II), ou seja, pretende-se reinserir na ordem jurídica, critérios integracionistas para negar e/ou restringir direitos territoriais aos povos indígenas;

¹³ A teoria do fato indígena estabelece um marco temporal para a constatação da presença indígena no território reivindicado, condicionado, então, o seu reconhecimento constitucional a uma ocupação constante e persistente na época da promulgação da CF, isto é, em 5 de outubro de 1988. Dessa forma, o reconhecimento do direito originário dos índios sobre suas terras tradicionais restringe-se às terras ocupadas de forma tradicional pelos povos indígenas na data da promulgação da CF/88, devendo ainda constatar razoável perdurabilidade da presença indígena nessa época (QUEIROZ, 2010, p.70)

c) Retirar a proteção das terras indígenas adquiridas por meio de compra e venda e doação. Pretende-se aplicar às terras indígenas que são adquiridas mediante algumas das formas previstas na legislação civil, o regime jurídico da propriedade privada (art. 18, §1º). Como consequência imediata disso, entendemos que poderá haver a utilização desta categoria de terra indígena como critério discriminatório ou limitador, para a não implementação de políticas públicas por parte da União, por exemplo;

d) Limitar o usufruto e a gestão das terras perante os indígenas ao elencar como não abrangente ao usufruto exclusivo dos indígenas o aproveitamento de recursos hídricos e potenciais energéticos, a pesquisa e lavra das riquezas minerais, a garimpagem e a fiação, condicionando a permissão para tais práticas à autorização do Congresso Nacional. Restringe-se ainda o usufruto dos indígenas em relação às áreas cuja ocupação “atenda a relevante interesse público da União” (art. 20);

e) Violar o direito de consulta aos povos indígenas utilizando-se como justificativa, além do “relevante interesse público”, o interesse da política de defesa e soberania nacional (art.21 e art.22); visa ainda, abrir as terras indígenas para a instalação de equipamentos, redes de comunicação, estradas e vias de transportes, além das construções necessárias à prestação de serviços públicos, especialmente os de saúde e educação (art.23);

f) Flexibilizar e desrespeitar a política indigenista do não contato com os povos indígenas isolados. O PL 490 traz previsão que permite o contato com povos indígenas isolados para “prestar auxílio médico ou para intermediar ação estatal de utilidade pública” (art.29). Além de expor em risco a vida e a autonomia dos povos isolados, ao mesmo tempo esse dispositivo desconsidera toda a política indigenista consolidada nos últimos 33 anos, em que a atuação do Estado sempre esteve pautada na política do não contato como um dos fatores primordiais para o respeito e a proteção aos povos isolados (APIB, 2021)

Diante dessa conjuntura impositiva, infelizmente, a qual se apresenta como uma continuidade do processo de conquista dispensado às nações indígenas, desde tempos remotos (Sec. XVI), observa-se um regresso ao período pré-constituição, pois toda garantia dos direitos conquistados em 1988, caso essa tese seja aprovada numa condição de “repercussão geral¹⁴”, as breves autonomias dessas nações estarão ameaçadas, considerando que essas estratégias jurídicas do Estado poderão viabilizar vários etnocídios, haja vista que a intenção desse projeto é, novamente, a integração dessas populações e incorporá-los à massa de pessoas marginalizadas e excluídas do sistema econômico de produção. O que percebo é a dilapidação das individualidades das pessoas e de seus territórios para outros fins, divergindo e contradizendo o que determina na CF/88, que, de certo modo, diminuiu a verticalidade de poder do Estado sobre essas populações, apontando para uma acanhada autodeterminação, o que não

¹⁴Em linhas gerais, o instrumento jurídico conhecido como “Repercussão Geral”, diz respeito a uma determinada Lei, que segundo o entendimento jurídico, deverá ser modelo nacional para todas as questões semelhantes que tratem da demarcação de terras indígenas.

deixa de ser um avanço de respeito, pequeno que seja. O texto da CF/88 reconhece os direitos dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam, assim como atesta todas às que antecederam. “A Constituição de 1934 é a primeira a tratar de direitos indígenas, em seu artigo 129, que prevê o respeito a posse de ‘silvícolas’ que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (JUNIOR, 2018, p.129). Fica claro, como se nota, que as problemáticas envolvendo as terras indígenas estão sempre em reviravolta, estão hoje e estiveram desde o início da invasão portuguesa no século XVI. Nesses tempos, os governos impuseram regimes jurídicos aos índios sem que houvesse qualquer participação deles (modelo que continua). De qualquer forma, o que se verifica como relevante é o fato dessas leis sempre favoreceram aos indígenas, mas não de forma prática, elas não se cumprem e fica só na aparência tipográfica! Quanto a isso chamo atenção para uma normativa bem específica e diretamente relacionada com o tema das terras indígenas – trata-se do “Alvará Régio de 1680”. Perrone-Moíses (2000) menciona esse documento, afirmando:

Existem, contudo, raros momentos em que a legislação menciona expressamente o Direito Natural dos índios às suas terras, a que a expressão consagrada senhores de suas terras... remetia. É o caso da Provisão-Régia de 1º de abril de 1680 para o Estado do Maranhão, na qual se lê: "E para que os ditos Gentios que assim decerem e os mais que ha deprezente melhor se conservem nas Aldeas, Hei por bem que sejam senhores das suas fazendas como o são no Certão sem lhes poderem ser tomadas nem sobre elles se lhes fazer moléstias (...) nem serão obrigados a pagar foro ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejam dadas em sesmaria a pessoas particulares por que na concessão destas se reservaria sempre o prejuizo de terceiro, e muito mais se entende e quero se entenda ser reservado o prejuizo e direito dos índios primários e naturaes Senhores dellas" (*Ibden*, p.115)

Por essa razão penso ser, este alvará, um documento emblemático, pois acredito que ele reconhece os direitos dos índios, inspirando todas as legislações que vieram depois, incluindo suas liberdades de ir e vir (MENDES JUNIOR, 1912). Neste contexto, relaciono sua recepção à Constituição Federal do Brasil de 1988, nos seus Artigos 231 e 232, e que, pela minha perspectiva, acolheu todas as legislações inerentes às questões fundiárias envolvendo povos indígenas até àquele ano de 1988. Mas infelizmente os problemas não se definem por aí e a distância entre uma lei no papel e sua prática efetiva é longínqua. É interessante notar que estes artigos são submetidos a uma hermenêutica jurídica sem fim, continuamente na intenção de desfavorecer a questão indígena, ao que diz respeito à posse definitiva de suas terras, pelo menos é essa a impressão que se tem.

Para ilustrar uma ideia dessa complexidade, engendrada pelo poder público, um processo administrativo para demarcação de terras indígenas é um processo burocrático longo, demorado e deve ser realizado em sete etapas, e, cada execução estará sujeita às contestações

por parte das autoridades do governo federal imbuídas de analisar e ratificar o levantamento. A legislação – Portaria/Ministério da Justiça nº 14, de 09/01/1996 - em vigor desde o governo de Fernando Henrique Cardoso¹⁵, quem a promulgou. Conforme o documento determina, cada parte executada das sete elencadas, sofrerá interpretações mais diversas, conforme interesses envolvidos (vide Belo Monte), é uma luta grande para os povos indígenas, de qualquer lugar deste país. “E aí tem um nó que não desata nunca”, como diz meu amigo Gilvan Tuxi. Porque quando se define a demarcação, pelo menos em tese, não poderá, a terra estando demarcada, sujeitar-se a nenhum tipo de intervenção, seja oficial ou de particulares, sem que haja autorização dos seus “donos”, ou seja, os indígenas. Assim, o PL 490/07 vem para cassar os direitos penosamente adquiridos e não os protege, de forma alguma, de possíveis atentados, mas resolve, facilita as questões sobre as explorações desregular de suas terras para usos diversos, ou seja, os usurpadores, grileiros e invasores de toda espécie estarão livres para seus objetivos e fazer “a boiada passar”: desregulando toda legislação ambiental, ocasionando desmatamentos de florestas, destruição de culturas, remoção de pessoas, desrespeito, conflitos bélicos e consequentemente assassinatos de indígenas; essa história conhecemos de fato!

Nota-se claramente, nesta conjuntura, as ameaças sobre os interesses do povo Tuxi – ou seja, o início e conclusão dos trabalhos para demarcação do território e o reconhecimento étnico - e levando em consideração os dados obtidos nas entrevistas durante o trabalho de campo, que aponta que esta nação têm relações antigas com estas terras desde o século XVIII – época dos seus ancestrais “índios tapuias Procás e Brancararus”, local que sobressaía aos olhares dos brancos, até um dia quando a AGRODAN, junto com o poder público municipal, tomaram como posse uma parte das “terras originárias” das quais a população Tuxi são remanescentes. Fora essa condição desrespeitosa, eles vivem nessas terras sem outros posseiros ou ameaças – físicas e/ou territoriais - que impeçam seus propósitos e sua integridade social, cultural e religiosa. A preocupação maior do cacique Gilvan e de suas lideranças é que o marco temporal venha facilitar outras invasões particulares ou estatais, agora com o aval do governo federal, contexto que podemos denominar de “avanço da fronteira econômica”, principalmente nas terras às margens do rio São Francisco, onde se pode verificar demandas permanentes de expansão de mais terras, nas quais o agronegócio (AGRODAM) vem se apropriando com o apoio estatal.

¹⁵ O Presidente Fernando Henrique Cardoso governou o Brasil entre os anos de 1995 – 2003.

Outra preocupação, premente, diz respeito diretamente, ao marco temporal. E a condição do “caráter da perdurabilidade”, no sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica” (BRASIL, 2009) de permanência no local pleiteado de modo tradicionalmente original como propõe o projeto, o que corresponde à busca de uma espécie de essencialismo indígena, ou como anuncia Manuela Carneiro da Cunha (1994), um modelo “platônico” de ser índio, indo na contramão do “modelo heraclítico”, no qual a cultura é dinâmica e transformadora no interior de uma etnia, condição que não altera sua identidade étnica:

Os embates legais travam-se geralmente em torno da identidade indígena e aqui o modelo que eu chamei de *platônico* da identidade é amplamente invocado, tanto por parte dos fazendeiros quanto por parte dos próprios índios, forçados a corresponderem aos estereótipos que se tem deles (CUNHA, 1994, p.124)

Neste sentido o “caráter da perdurabilidade” torna-se uma ameaça legítima, pois, mesmo habitando por tanto tempo num mesmo local, ainda não é condição que assegura a posse definitiva da terra, caso um agente público responsável na análise classifique o contrário.

Cunha (1994) cita um caso emblemático envolvendo as etnias Macuxi e Wapixana:

No século XVIII, como descrevia em 1757 o jesuíta João Daniel, encontravam-se nas missões do baixo Amazonas índios de ‘trinta a quarenta nações diversas’. Alguns grupos apenas foram mantidos nos seus lugares de origem para que atestassem e defendessem os limites da colonização portuguesa: foram eles os responsáveis pelas fronteiras atuais da Amazônia em suas regiões. É o caso dos Mucuxi e Wapixana, na Roraima atual, chamados no século XVIII de *muralhas do sertão*. O Barão de Rio Branco e Joaquim Nabuco fundamentaram na presença desses povos e nas suas relações com os portugueses a reivindicação brasileira na disputa de limites com a então Guiana inglesa, no início deste século. E há quem venha agora dizer que os Macuxi se instalaram apenas recentemente na área Raposa - Serra do Sol! Do ponto de vista da justiça histórica, é chocante hoje se contestar a conveniência de grupos indígenas povoarem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a consolidar (CUNHA, 1994, p.125)

Considerando a situação mencionada pela autora, pode-se concluir que não há garantias para os Tuxi sobre a posse definitiva de suas terras, haja vistas que apenas a comprovação oral, para o modelo proposto, não é suficiente para garantir o direito à posse definitiva; o que interessa a esta nação, e o que está em questão, é a condição de continuidade da territorialidade dos Tuxi, ou seja, a razão da sua sobrevivência como grupo étnico. Percebe-se claramente que as situações das nações indígenas no Brasil, mesmo diante de um aparato de legislações favoráveis às suas causas, não pressupõem garantias jurídicas que lhes assegurem viver em tranquilidade, estando em tensão constante, uma vez que todo dia sai de casa um legislador pensando em esbulhar suas terras de um jeito ou de outro, legal ou ilegalmente. Quando isso não acontece,

as alegações do Estado, utilizando de estratégias jurídicas, pautam seus crimes fundamentando-os como de “interesse nacional”, a exemplo do projeto que estamos discutindo, criando uma pátina, “uma gordura”, segundo os advogados da APIB e CIMI, falsamente ilegal, ou melhor, inconstitucional.

O governo federal e sua política nefasta sobre os povos indígenas, anuncia a todo tempo seus interesses em privatizar o Brasil e, junto, às terras preservadas onde os indígenas vivem e estão. Em nome de um “suposto progresso e retomada do crescimento econômico”, as terras indígenas, de um modo geral, demarcadas ou não, correm sérios riscos de uma expropriação, principalmente, àquelas que são privilegiadas com recursos hídricos e/ou minerais. Aqui em Pernambuco o processo das usinas nucleares, cujas instalações estão planejadas para o município de Itacuruba, requer um volume de água considerado para resfriar o sistema, avança, justamente, nas áreas próximas das aldeias dos Tuxi e dos Pankará Serrote dos Campos.

De toda forma a tese do marco temporal contradiz de fato a CF/88, uma vez que consta no seu artigo 231 o fundamento que o poder público, de qualquer esfera no Brasil, deve proteger:

ao se reconhecer aos povos indígenas suas organizações sociais, seus costumes, suas línguas, suas crenças e suas tradições, além de seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (Art.231, CRFB/1988), ou seja, aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (§ 1º do artigo 231, CRFB/1988), positivou-se como instituto jurídico o que a doutrina antropologia compreende como *territorialização* (VIEGAS, 2018, p. 511).

Entre os Tuxi o processo de territorialidade encontra-se bem definido. Constatei no local, uma unidade social cultural que estabelece fronteiras com os “outros”. Sua organização política se constitui de um cacique, de um líder religioso – o pajé - e lideranças os quais em conjunto definem a conduta da etnia à frente da alteridade, incluindo o poder público, condição que se estabelece como “mecanismos políticos especializados”, tendo em vista a hierarquia e o lugar de ação de cada um dos componentes, além de que toda essa organização é pautada numa “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 1997, p. 55) pertencente a um território reconhecido por eles e pelos outros índios. Assim, compreendo que o instituto da territorialidade perfaz as condições para que estes povos tenham contemplados, pelo bem ou pelo mal, o sucesso de sua reivindicação para que seja demarcada sua terra o quanto antes.

A morosidade no andamento do processo de formação de um novo GT especializado para realização das etapas para demarcação do seu território e a pressão dos fazendeiros sobre a população Tuxá, seus parentes, quando uma liminar de reintegração de posse em desfavor dos índios foi expedida, recentemente, pelo juízo estadual de Chorrochó-BA, mesmo sendo reconhecida a pertinência do procedimento de demarcação do território *Dzorobabé* e sem que houvesse qualquer definição sobre a situação jurídica do marco temporal. A pressão sobre os Tuxá encontra-se paralisada em função da determinação do Ministro do Supremo Tribunal Federal Edson Fachin em suspender todos os processos referentes às demarcações e discussões que remetem as terras indígenas de um modo geral (APIB, 1/02/21- apiboficial.org).

Os Tuxi, desde 2013, vêm reivindicando sua “tutela relativa” pelo Estado brasileiro, determinados pelo projeto de terem a demarcação das suas terras. Em meio a um contexto político nebuloso - momento difícil da história política brasileira - e, ao qual estamos submetidos atualmente, a preocupação mais recente é o problema da terra indígena, sendo um ponto importante nas minhas reflexões, dentre as quais se vislumbram mais dificuldades. Conversando com o cacique Gilvan, sobre a situação, discutimos sobre o conceito jurídico e técnico administrativo de “Autodemarcação”, como uma forma de também pressionar o Estado ou de iniciar, imediatamente, o processo demarcatório, cujo resultado poderá ser utilizado para comparar a visão técnica do Estado com a dos índios sobre o processo.

Mesmo não sendo o conceito de autodemarcação explorado nas academias, de outra forma pode ser utilizado na prática, por isso não posso deixá-lo de lado de fora da discussão, uma vez que ele já faz parte, de certo modo, das categorias nativas, ou seja, ele foi incorporado às práticas de lutas indígenas e indigenistas desde os anos 1980 quando o assunto é o atraso, por parte do poder estatal federal, de iniciar e concluir os processos demarcatórios das terras indígenas.

Existem registros etnográficos dessa prática, neste período, envolvendo as etnias Kulina e Kaxinawa (AC- 1984), os Apirajé (TO-1985), os Munduruku (PA-2014) e, mais recentemente, os Tupinambás (PA-2016). Neste ponto aproveito a oportunidade para um parêntese: sabemos todos nós, que estudamos etnologia, que os indígenas sempre souberam ressignificar as categorias “civilizadas” para suas realidades. Isso é um ponto! Da mesma forma os missionários católicos, quando estes tiveram que traduzir suas missas para o *tupi* e depois em *nheengatu*. Havia uma “negociação” velada entre as duas civilizações – nativos e colonizadores com fins de performar uma disposição relacional que proporcionasse um

entendimento comum sobre a realidade que se apresentava para ambos. O que é importante perceber é que há relações sociais, portanto, negociações informacionais.

O conceito de “demarcação¹⁶” é mais popular e conhecido, tem até trilha sonora e clipe com Viveiro de Castro cantando “deixa os mundurucus lá...”. O tema, também, está na pauta do Supremo Tribunal Federal, que por esses dias estará definindo os rumos do famoso “parecer antidermarcação”, processo provocado pela Advocacia Geral da União, e que leva em conta o marco temporal, sendo o resultado da votação, dos “civilizados” ministros, classificado como “repercussão geral”, isto é, servirá de parâmetro para todas causas judiciais, que envolvam terras indígenas em todo território nacional.

Desse modo leitores, como se percebe, o processo de demarcação é lento, sua prática administrativa suscita interpretações jurídicas infundáveis e de complexo entendimento, enfim, um imbróglio de leis contra os interessados – os povos indígenas – os quais, e diante dessas conjunturas, reagem. Movimentos insurgentes se constituem visando providências e tomadas de decisões, fundamentadas nas suas autonomias políticas e de organização social, mas sem perder de vistas o horizonte legal, são acionadas na tentativa de forçar a FUNAI a adotar as providências e tomadas de decisões, conforme diretrizes legislativas existentes.

Diante dessa questão, penso ser interessante ilustrar uma situação de autodemarcação na prática. A experiência dos Munduruku é bem válida para tal fim. Este caso inicia quando a Fundação Nacional do Índio – FUNAI - depois de ter realizada a primeira parte da demarcação da Terra Indígena *Sawre Muybu*, emitindo o Relatório Circunstanciado de Identificação, em 2001. No entanto, ainda em 2013, nenhum movimento burocrático, nenhuma tramitação foi executada por parte do governo. O documento foi engavetado! Diante desta constatação, os munduruku, em 2014, iniciaram o processo da autodemarcação. Organizaram-se com parceiros indigenistas, com geólogos e outros técnicos e fizeram a empreitada. Os registros etnográficos vão até julho de 2015.

Assim, neste movimento em busca de tratar seu território conforme seu modo de ser, percebo uma insurgência contra o Estado brasileiro. Neste sentido, não se pode negar que tal

¹⁶ Conforme a Fundação Nacional do Índio (Funai), “o processo de demarcação, regulamentado pelo Decreto nº 1775/96, é o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas”. Demarcar é uma competência exclusiva do Poder Executivo, conforme a Constituição Federal, pois se trata de processo meramente administrativo: o direito dos povos indígenas à terra é originário, ou seja, nestas terras eles estavam antes da formação do Estado Nacional. Fonte: CIMI. Disponível em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/demarcacao/>. Acesso em: 13/03/2022.

atitude reflete uma política contra-hegemônica e decolonial, mesmo que incipientemente, por parte dessa população. Pois essa tomada de decisão e iniciativa caracteriza uma prática política de autogoverno e de livre determinação; a primeira implica no direito de se organizar conforme sua cosmovisão, e a outra leva em consideração o direito de escolher sua própria forma de organizar seu território, e, mais ainda, com a união dessas duas proposições, equaciona-se uma diretriz que projete reação contra o poder constituído.

Para essa finalidade se concretizar, de fato, muitas insurgências são necessárias. Contudo as ideologias partem de pequenos princípios e com o tempo toma conta das consciências das pessoas em sociedade. Assim penso que essas pequenas insurreições podem promover novas práticas sociais contestatórias, dependendo das narrativas que delas serão propagadas, inculcando as mentes, principalmente dos jovens, fortalecendo-os com preceitos étnicos justos em conformidade com seus modos de vida.

Estamos longe, aqui no Nordeste do Brasil, de concebermos práticas que nos naturalizem localmente como agentes, fugindo dos modelos europeus e norte-americanos, que adotam as próprias narrativas e as legitimam com verdadeiras e universais. Eles são agentes, nós pacientes, assim nos consideram. Fazer pensar como latino-americano, ainda nos parece vergonhoso, um estilo acanhado, ou como dizia um antigo taumaturgo “temos o complexo de vira-latas”, uma vez que a maioria percebe tudo negativo entre nós, como um sentimento inferior de ser e de estar. Isso é uma ideologia, propagada desde os anos 1930 pelos intelectuais “uspianos”: somos seres passionais, enquanto os de cima (europeus e norteamericanos) são racionais. Para nós o corpo, o toque, a força; para eles a mente, o raciocínio, as abstrações. Este é o mote! Não podemos aceitar uma situação dessas sempre. Nós como pensadores temos a obrigação de ir contra essas narrativas e inovar nos nossos discursos, apresentando criticamente o lado mais cruel dessas narrativas, o lado opressor planejadamente para a colonização, e aprender de outra forma, mas que nos liberte dos labirintos de suas leis.

Voltando às questões indígenas, o que se deve combater mesmo é o racismo étnico persistente desde tempos antigos, mais de 500 anos assim, os brancos do hemisfério Norte não desistem e não se cansam de estender seus tentáculos subalternizantes. Recentemente, o governante que representa o Brasil, declarou que seu sonho é “desbravar a Amazônia com seu pai político, os Estados Unidos da América – EUA”. Submissão total e que faz valer o complexo de vira-latas tão grassado entre nós, infelizmente. Nessa perspectiva encontra-se, nela inserida, o germe do genocídio indígena, promovido pelo Estado. Unificando demograficamente a terra,

tornando-a comum e “civilizada”, os modos de ser dos indígenas desaparecerão, e neste aspecto estabelece-se a questão maior do preconceito, não permitir que o ser nativo se manifeste. “O ser do índio é bárbaro e tem que ser combatido, domesticado – integrar e assimilar os índios”, manifesta as autoridades, inculcando o senso comum. Para isso acontecer basta tomar suas terras legalmente, investindo com mais legislações e interpretações complexas, à margem de um contexto interpretativo claro e transparente. É por isso, que nós etnólogos/antropólogos (depende do grau de colonização, para os quais os órgãos reguladores organizam essas classificações) temos a responsabilidade de provocar narrativas que desmistifiquem o que está velado nas relações de poder, na produção do conhecimento e na totalidade da economia mercantil. Não é tarefa fácil, mas há possibilidade de transformar minimamente nosso local onde estamos. Iniciar, provocar insurreições não violentas, mas pedagógicas. Quem sabe criar mesmo bolhas de práticas interculturais que fomentem reflexões que apontem para uma nova forma de viver, aproveitando o potencial multicultural que temos, nas quais a economia não seja a de acumular, mas de dividir; e que o conhecimento seja articulado com saberes; e que os interesses sejam plurais, diversos contra aqueles que tentam ser homogêneo e único ou essencialista. A empreitada não é utópica, mas implica num esforço de mudança política, epistemológica e econômica extraordinário.

Para nossa esperança, que almeja uma paz entre os povos, estão os indígenas que dando de graça os exemplos das práticas de como se manter numa vida boa, sugerindo ações práticas efetivas para que possamos sair desta situação emblemática de não permitir aos povos seguirem seus destinos da forma que se organizam. Essas atitudes correspondem às autonomias, às livres determinações e os autogovernos, ou seja, categorias que, a meu ver, quando vivenciadas nas práticas de autodemarcações aludem ao que conhecemos como um modelo decolonial de práticas políticas que forcem, de alguma maneira, o Estado rever seu ponto de vista quando o assunto é terra indígena. Os olhares sobre esses espaços físicos são diversos, para o Estado é apenas uma porção de terra; para os indígenas é questão ontológica e de sobrevivência.

Como grande parte da população “civilizada” não entende das necessidades intrínsecas de um povo em possuir seus limites geográficos delimitados, a fim de assegurar suas práticas de subsistência, seus ritos religiosos, e a conservação ecológica desses nichos, nos quais desenvolvem-se, ou seja, sua territorialidade, ficam elaborando narrativas com infundáveis discursos jurídicos e uma hermenêutica ainda mais delirante para assegurar o monopólio do poder financeiro, ou seja, é muito conveniente usar sua força política e financeira sobre os que estão fora desse mundo de ganância e exploração de toda forma de recursos, inclusive humanos.

Até sugerem, absurdamente, sem qualquer grau de verdade, que são índios “inventados”, “misturados”, entre outros epítetos constrangedores. Neste sentido Marshal Salins (2004) nos leva a pensar sobre a “invenção das tradições europeias”. No entanto, sobre a qual, ninguém elabora qualquer tipo de juízo de valor negativo:

Sendo a Grã-Bretanha a pátria da “invenção da tradição”, é desnecessário explicar aqui a expressão. Todos sabem, igualmente, como os antropólogos apressaram-se em adaptar tal ideia à nostalgia cultural hoje corrente entre os povos outrora coloniais. Pelo Terceiro e Quarto Mundos afora, as pessoas andam a proclamar o valor de seus costumes tradicional (tal como eles conhecem). Infelizmente, um acerta atmosfera livresca de inautenticidade paira sobre esse moderno movimento pró-cultural. O rótulo acadêmico “invenção” já sugere artifício, e a literatura antropológica transmite, com demasiada frequência, a impressão de um passado meio falsificado, improvisado para fins políticos, que provavelmente deve mais a forças imperialistas que a fontes indígenas. A título de antídoto possível, chamo a atenção para um caso notável de invenção de tradição, cuja respeitabilidade nenhum acadêmico do Ocidente será tentado negar.

Pois deus-se que, nos séculos XV e XVI, um punhado de intelectuais e artistas nativos europeus reuniu-se e pôs-se a inventar suas tradições, e a si mesmos, tentando revitalizar o saber de uma antiga cultura que consideravam ter sido obra de seus ancestrais, mas que não compreendiam plenamente, pois essa cultura estava perdida há muitos séculos, e suas línguas (latim e grego) andavam corrompidas ou esquecidas. Muitos séculos antes, igualmente, esses europeus tinham-se convertido ao Cristianismo; mas isso não os impedia agora de clamar pela restauração de tal herança pagã: voltariam a praticar as virtudes clássicas, chegariam mesmo a invocar os deuses pagãos. Seja lá como for (e como foi), nessas circunstâncias – as de uma enorme distância a separar esses intelectuais aculturados de um passado efetivamente irre recuperável –, nessas circunstâncias a nostalgia já era o que costuma ser. Os textos e monumentos que esses intelectuais construíram eram, o mais das vezes, meros simulacros servis de modelos clássicos. Criaram assim uma tradição consciente de cânones fixos e essencializados; escreveram história no estilo de Lívio, poesias em um latim amaneirado, tragédia ao modo de Sêneca e comédia conforme Terêncio; decoraram igrejas cristãs com fachadas de templos clássicos e seguiram, de modo geral, os preceitos da arquitetura romana estabelecidos por Virtrúvio – sem se darem conta de que esses preceitos eram gregos. Tudo isso veio a ser chamado, na história europeia, de Renascimento, pois deu à luz a “civilização moderna”.

O que mais se pode dizer disso, senão que algumas pessoas sempre tiram a sorte grande histórica? Quando são os europeus que inventam suas tradições – com os turcos as portas – trata-se de um renascimento cultural genuíno, o início de um futuro de progresso. Quando outros povos o fazem, é um signo de decadência cultural, uma recuperação factícia, que não pode produzir senão simulacros de um passado morto.

Por outro lado, a lição histórica poderia ser a de que nem tudo está perdido - *Journal of Modern History*, primavera de 1993. (*Ibidem*, pp. 4 -7)

Deste modo, minha perspectiva é que o resultado deste estudo possa contribuir com o debate contra colonizador, ao mesmo tempo, apontar aos leitores das intenções sub-reptícias dos atuais gestores brasileiros que estão no comando das relações entre índios e brancos.

4 O RIO SÃO FRANCISCO E AS NAÇÕES TAPUIAS

O rio São Francisco tem sua nascente no Estado de Minas Gerais – Serra da Canastra - e sua foz no Oceano Atlântico, na fronteira dos Estados entre Alagoas e Sergipe. No seu trajeto ainda passa pelos Estados da Bahia, Goiás e Alagoas, além do Distrito Federal compreendendo, em termos de área de drenagem, 639.219 km², representando desta forma 7,5% do território brasileiro (ANA, 2002).

Devido a sua extensão de 2.863¹⁷ km, que percorre 505 municípios de seis Estados (Minas Gerais, Goiás, Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, além do Distrito Federal) e para facilitar os estudos, planejamentos e controle de grande volume de água, os especialistas dividiram essa extensão em 4 zonas fisiográficas: Alto, Médio, Submédio e Baixo São Francisco.

Figura 2 - Regiões Fisiográficas do Rio São Francisco



Fonte: EMPRAPA

A região onde foi realizado este estudo situa-se na Região do Submédio São Francisco, uma vez que é a região onde vivem os Tuxi, mas também porque essa parte específica aglomera um número significativo de indígenas – Atikum (Salgueiro), Truká, Tuxá Inajá, Pankararu,

¹⁷ (Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco – CBHSF. Disponível em: <https://cbhsaofrancisco.org.br/a-bacia/>. Acesso em: 13/07/2021.

Pankará Serrote dos Campos (Itacuruba) – no lado da fronteira de PE, e os Tumbalalá de Pambú e os Tuxá de Rodelas, na Bahia, constituindo uma rede de comunicação e interação interétnica intensas e constantes. Existem outras nações na região – Pipipã, Kambiwa – essas não constituem uma rede de comunicação mais frequente com os Tuxi, mas, de qualquer forma, os reconhecem como nação. Ambas participam do Conselho Distrital de Saúde Indígena – CONDISI, e compartilham as angústias e os benefícios, pelo bem ou pelo mal, dos serviços de saúde estatal.

Outra importância dessa zona fisiográfica, foram as instalações e permanências das missões cristãs que – primeiro os jesuítas, depois os capuchinos, sobretudo esses últimos – os quais formaram os grandes aldeamentos, reunindo diferentes etnias, algumas *tapuias*¹⁸.

Nessas missões religiosas, a partir do momento inicial de contato e implantação, eram reduzidos, isto é, trazidos e catequizados, índios de diversas etnias, que se amalgamavam num todo pluriétnico, ao qual os Tupi costeiros do século 16 já se referiam como Tapuios, ou seja, povos de língua enrolada, não falantes do Tupi-guarani. Uma imagem genérica herdada pelo branco, como sinônimo de índio bravo, selvagem, arredo à civilização (FIALHO, p.1, 2011).

Com relação aos aspectos sociais dessa região, as informações, segundo o IBGE, sua população, é estimada em aproximadamente 14 milhões de habitantes, maioria urbana. Predomina uma população pobre, mas cercada de grandes projetos, na verdade, megaprojetos, que desde os anos 1970 vem sendo desenvolvidos na região, mesmo sem o consentimento de grande parte das populações tradicionais, compreendendo quilombolas e indígenas, em sua maioria, sobre os quais, o Estado é o maior interessado, no sentido de manipulá-los a favor desses empreendimentos. Nessa conjuntura se estabelece na região uma situação confusa, haja vista que as pessoas que sofrem os efeitos dessas obras, são violentadas, principalmente, na sua dimensão simbólica, e a partir daí uma série de consequências, as quais são comprovadas quando escutamos os relatos irritados das pessoas acometidas. De outra forma, mas não menos violenta, os grandes deslocamentos de etnias e grupos tradicionais, que, obrigatoriamente, deixam suas terras, suas lembranças, seu passado e passam a viver em ambientes totalmente

¹⁸ Para aprofundar no tema da história da colonização na região, conferir os textos de ARRUTI, 1996; POMPA, 2001; e ANDRADE, 2002. Esses três trabalhos, mesmo com objetivos diferentes, dispõem sobre os eventos históricos que aconteceram na região, anunciando os encontros entre missionários, viajantes e indígenas que viviam no litoral, assim como os encontros entre os mesmos personagens e os *tapuias*, ou os índios dos sertões. Esses trabalhos, de certo modo, nos apresentam uma análise etno-histórica desses eventos na região, engendrando narrativas assemelhadas, uma vez que as fontes primárias consultadas, por esses pesquisadores, remetem aos mesmos autores da época, ou seja, séculos XVI – XVIII: ANCHIETA (1584); CARDIN (1625); D'ABBEVILLE (1706); NANTES (1706); PINTO (1938); HOENTHAL JR (1960) entre outros, complementados com documentos públicos coloniais. Tratar desse assunto neste trabalho seria mais uma repetição do mesmo tema; seria útil para aumentar o volume de páginas, mas esse não é o meu propósito.

descontextualizados das suas tradições. Ao mesmo tempo, observam essas mesmas terras – onde as memórias das histórias familiares, de suor, trabalho, muitas vezes banhado a sangue, locais onde estão sepultados seus parentes, amigos, seus lugares de culto - serem usurpadas por esses grupos “civilizados” e seus simpatizantes, na busca de enriquecimento, às custas dos esforços e sacrifícios dos trabalhos das minorias e da exploração descontrolada do meio ambiente. Não há qualquer cuidado com a alteridade por partes desses empreiteiros, quanto a essas situações. As razões apresentadas possuem teor ideológico, vislumbrando prosperidades, dissimulados em teorias de desenvolvimento e produção de riquezas, mas longe de perceber que:

A relação das comunidades indígenas com suas terras é complexa e íntima e inclui o uso de recursos econômicos e a prática de atos religiosos e de relações sociais. A terra dessas comunidades não pode ser entendida como mercadoria ou bem comerciáveis, mas como um espaço contínuo, um conjunto indissolúvel de recursos econômicos e áreas de importância cultural e social. Essa é, portanto, a interpretação correta da proteção constitucional às terras das comunidades indígenas. (SANTOS, 2016, pp. 159-167)

No início da década dos anos 1980, a Companhia Hidrelétrica do São Francisco – CHESF - empreendeu a construção da usina de energia elétrica de Itaparica Luiz Gonzaga. Esse projeto durou dez anos para conclusão, quando em 1990 entrou em operação com seis turbinas. Para atender os critérios técnicos com a finalidade de gerar 1500 MW de potência, foi inundada uma área de mais de 150 km², cobrindo uma superfície de 83.400 hectares dos Estados da Bahia e Pernambuco. A área inundada formou o lago de Itaparica causando alterações marcantes na vida das pessoas que, nesses espaços, elaboraram suas cosmologias e referências para a vida e tiveram de sair de repente, por uma vontade alheia e sem significado algum para os indígenas, ribeirinhos e quilombolas que foram removidos “na marra”. Estima-se que 10.500¹⁹ famílias, sendo 4,6 mil (aproximadamente 21 mil pessoas) da zona urbana e 5,9 mil (~ 19 mil pessoas) de áreas rurais. Entre essas famílias estavam 200 da etnia Tuxá. Para as pessoas das áreas urbanas foram construídas os municípios de Petrolândia e Itacuruba, em Pernambuco, e Rodelas, Barra do Tarrachil e Glória na Bahia²⁰.

¹⁹ Penso que este número deve ser relativizado, pois ele é formulado a partir de critérios estranhos aos contextos sociais onde são obtidos. Um exemplo clássico que o Estado utiliza é o tipo de família nuclear, a qual é constituída de pai, mãe e filho. Caso a situação esteja diferente desta régua, não faz cadastro ou é rotulado em outra categoria, ficando de fora das estatísticas. Por exemplo, uma família de uma avó e seu neto, dependendo do interesse, ela pode não representar uma família, mas um arranjo familiar informal.

²⁰ Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba – CODEVASF. Disponível em: <https://www.codevasf.gov.br/linhas-de-negocio/irrigacao/sistema-itaparica>. Acesso em: 5/07/2021.

Nesse movimento, a nação Tuxá teve suas terras inundadas, consequentemente, sua desterritorialização, ou seja, foram assentados em áreas que não correspondiam às suas necessidades ancestrais de sobrevivência. Praticando violências desta natureza, o Estado promove além da devastação do meio ambiente, um mal-estar psíquico generalizado nessas populações, uma vez que suas condutas serão modificadas e desta forma estimulados a reinventar novas formas de viver, sobreviver, cultivar, cultuar, sepultar que ao meu ver é um sobre-esforço. Reinventar mitos e ritos, aprender a dinâmica do novo território, caso sobrevivam, uma vez que as pessoas mais velhas morrem de desgosto e de banzo. Assim, nesses termos, pode-se considerar indícios de tentativa de genocídio, uma vez que o fenômeno envolve:

Diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como lapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización. La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica (ESPINOSA, 2007, p. 274)

Atualmente a peleja dos colonizadores encontra-se nos projetos nucleares, ou seja, construir uma usina nuclear com seis reatores às margens do rio São Francisco, precisamente, no perímetro do município da Nova Itacuruba; a “velha”, está sob o lago de Itaparica, desde 1988. Chamo atenção para ilustrar que o município de “Nova Itacuruba”, faz limites com o município de Belém do São Francisco, dentro do qual encontram-se as terras dos Tuxi.

Este empreendimento segue com as mesmas narrativas demagógicas, ou seja, a falsa propaganda de um progresso tecnológico que vai gerar empregos e melhorias na vida das pessoas da região. Do mesmo modo, o sertão é comentado e difundido nos meios de comunicação, assim como ilustrado em imagens, como um lugar com demografia baixa e isolada, sem qualidade de vida, sem natureza, sem desenvolvimento, portanto sem empregos formais “de carteira assinada”, sem progresso, lugar onde a pobreza crassa. Além desses falsos adjetivos para a região, o município de “Nova Itacuruba” se destaca no cenário nacional por ser o município onde mais se comete suicídio no Brasil²¹.

²¹ O documentário pernambucano *De Profundis*, sobre altos índices de depressão e suicídio no município de Itacuruba, no Sertão de Pernambuco, foi um dos seis curtas brasileiros premiados pela Mostra do Filme Livre no Rio de Janeiro. A obra também está sendo exibida no Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB) nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Distrito Federal e Belo Horizonte, até junho de 2015, além de ter sido selecionada para a

Atuam contra esse projeto algumas organizações como partidos políticos, indigenistas, ribeirinhos, quilombolas, pescadores, indígenas, religiosos, ONGs, universidades e sociedade civil, enfim, todos contra esse projeto. “Nós dizemos NÃO para usina nuclear!” Participei junto com lideranças Tuxi, entre outras etnias da região, em 20/06/2019, de uma passeata-protesto que seguia do município de Floresta para Nova Itacuruba – eu, Cacique Gilvan e as lideranças seu Expedito, Leo Tuxi e Deijailson. No entendimento dessas lideranças este problema vem adicionar, mais embaraços, aos já existentes. Os processos de início de reconhecimento que a FUNAI tem que promover, das etnias Tuxi e Pankará Serrote dos Campos, foram paralisados em 2019, e para essas nações o projeto nuclear mais o marco temporal vem deixando-as num verdadeiro drama social, uma vez que a inconclusão do processo os deixa numa condição *betwixt and between*²².

A partir dos documentos que obtive junto à da Procuradoria da República – Polo Salgueiro/Ouricuri (Ação Civil Pública com Pedido de Concessão de Tutela de Evidência), referente à sua análise ao Inquérito Cível nº 1.26.004.000103/2014-81, que trata de uma ação de representação demandada pelos Tuxi de Belém do São Francisco, para que a FUNAI inicie (isso no final do ano de 2013), de imediato, o processo para “analisar a situação do reconhecimento do Povo Indígena Tuxi/PE.”

Na representação, as lideranças indígenas do Povo Tuxi da aldeia do Beato Serafim, no território tradicional da Ilha da Vagem²³, Caxoi e Cana Brava, localizado no município de Belém do São Francisco/PE, índios da nação *Tapuias, Procás e Brancararus*, reclamam o reconhecimento como indígenas, a fim de possibilitar o acesso a políticas públicas específicas, bem como a regularização fundiária das terras tradicionalmente ocupadas desde 1670, postulando o reconhecimento do direito constitucional ao usufruto das terras tradicionais pela Funai (MPF – POLO SALGUEIRO/OURICURI – Análise do Inquérito Civil 1.26.004.000103/2014-81, p.1).

mostra oficial - *É Tudo Verdade* - um dos maiores festivais internacionais de documentário. Itacuruba é reconhecida nacionalmente como detentora das maiores taxas de depressão e suicídio do país. Segundo Isabela Cribari, produtora, roteirista e diretora da obra, a raiz dos problemas dos moradores do município está no atropelo dos direitos das famílias de agricultores da região por parte da usina hidrelétrica instalada na região na década de 1980. A instalação teria causado uma inundação na cidade, deixando as terras impróprias para o cultivo agrícola e fazendo desaparecer casas, ruas e praças. As famílias atingidas não receberam nenhum tipo de indenização até os dias de hoje (Blog Leia já, 01/04/2015. Disponível em: <https://www.leiaja.com/blogs/2015/04/01/suicidios-de-itacuruba-sao-tema-de-documentario>. Acesso: 16/07/2021).

²² O termo “betwixt and between” funde dois sinônimos - *betwixt* sendo uma forma arcaica de *between* - em uma expressão idiomática que aponta a indeterminação e falta de localização precisa da coisa designada. A ausência de uma expressão equivalente em português, com a possível exceção do coloquial “nem lá, nem cá”, e a incorporação prática dessa expressão em inglês ao vocabulário da antropologia brasileira, devido ao intenso uso deste texto de Turner, levaram-nos a optar pela manutenção da expressão original. Exemplos de possíveis traduções desta expressão são: “aquém e além dos pontos fixos”, “entre dois mundos” e “entre e entrementes”. (TUNER, 2008, p.12)

²³ Ilha da Vagem é como os Tuxi a conhecem e assim expressam.

Na análise do Inquérito Civil, o Procurador da República Antônio Henrique de Amorim Cadete apurou e concluiu que não houve qualquer ação da Funai, “bem como sequer há previsão para constituição de grupo técnico multidisciplinar no âmbito do Plano Plurianual 2016-2019 para iniciar os estudos preliminares na área reivindicada pelo Povo Tuxi/PE.” (MPF – POLO SALGUEIRO/OURICURI – Análise do Inquérito Civil 1.26.004.000103/2014-81, p.2).

Com fundamento nesta constatação acima, conclui a autoridade:

Assim, não resta dúvida quanto à responsabilidade das demandas de proceder com a demarcação de tal território. Dito isto, e levando em consideração que o lapso temporal decorrido sem sequer haver previsão do início da demarcação mostra-se claramente temerário, tem-se que a União, bem como a Funai, estão em mora com a etnia Tuxi de Belém do São Francisco/PE[...] Ademais, registre-se que o descaso do Poder Público com a etnia acarretou intranquilidade social, alterações relevantes na ordem extrapatrimonial coletiva da etnia, bem como prejuízos à sua identidade cultural, com constantes desrespeitos às suas expectativas de segurança, de reconhecimento territorial e de afirmação de identidade (MPF – POLO SALGUEIRO/OURICURI – Análise do Inquérito Civil 1.26.004.000103/2014-81, p.15)

Não foi possível acesso integral ao Inquérito Civil mencionado, mas observo, quando na análise do texto produzido pelo procurador federal, que já houve uma ação da FUNAI que elaborou um “Laudo Antropológico” (fls. 65/89 do Inquérito Civil) em favor da etnia:

Assim, tendo-se em vista a própria manifestação da FUNAI, que reconhece a existência da reivindicação do território indígena Tuxi de Belém do São Francisco/PE (fls.62/62-v), mas afirma que não tem nenhuma previsão da ocorrência da demarcação, bem como todo o arcabouço jurídico que demonstra a irrefutabilidade do direito defendido, não há qualquer meio hábil que possa ser levantado pelos demandados para se escusares de suas obrigações. (MPF – POLO SALGUEIRO/OURICURI – Análise do Inquérito Civil 1.26.004.000103/2014-81, p.16)

Diante dessa situação, expõe os “Pedidos Finais”, encaminhados ao juiz federal da 20ª Vara/Salgueiro, solicitando o pedido de Concessão de Tutela de Evidência:

Ante o exposto e tendo por supedâneo os argumentos fáticos e jurídicos acima mencionados, bem como o sólido e uníssono entendimento doutrinário e jurisprudencial, Ministério Público Federal requer a Vossa Excelência:

1) deferimento da tutela de evidência, após facultar a oitiva da FUNAI e da União acerca do pedido de antecipação de tutela formulado, no prazo de 72 horas, para que nomeie o antropólogo indicado no art 2º, *caput*, do Decreto nº 1.775/1996 no prazo máximo de 90 (noventa) dias, e inicie e conclua os estudos indicados no § 1º do art. 2º do Decreto nº 1.775/1996, no prazo máximo de 180 (cento e oitenta) dias, bem como conclua todo o processo demarcatório no prazo de 24

(vinte e quatro) meses, respeitando os prazos descritos nos itens 4²⁴ e 5²⁵ inframencionados;

2) a citação da demandada, através de seus representantes legais, para, querendo, apresentarem peça contestatória no prazo legal;

3) a condenação da FUNAI e da UNIÃO ao pagamento solidário da indenização a título de danos morais e coletivos, em valor total não inferior a R\$ 1.000.000,00 (um milhão de reais), cujo montante deverá ser revertido em investimentos diretos em política públicas destinadas aos indígenas pertencentes à etnia Tuxi da aldeia do Beato Serafim, no território da Ilha da Vagem, Caxoi e Canabrava, localizado no município de Belém do São Francisco - PE;

4) ordem para que a FUNAI observe e cumpra os prazos previstos no artigo 2º, e §§. Do Decreto 1775/96, nos termos dos itens “a”, “b” e “c”, abaixo transcritos:

a) nomeie antropólogo indicado no art. 2º, *caput*, do Decreto nº 1775/1996 no prazo máximo de 90 (noventa) dias, e inicie e conclua os estudos indicados no § 1º do art. 2º do Decreto 1775/1996, a serem realizados por grupo técnico especializado, no prazo máximo de 180 (cento e oitenta) dias;

b) após a conclusão dos estudos acima citados, aprove, ou não, fundamentalmente, no prazo máximo de 15 (quinze) dias da data de seu recebimento, o relatório circunstanciado dos trabalhos de identificação e delimitação realizado pelo grupo técnico, de forma que, em havendo a sua aprovação, haja no prazo máximo de 15 (quinze) dias, contados da data que o receber, a publicação do resumo do relatório do grupo técnico especializado, citado no item “a” no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localizar a área sob demarcação, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, devendo a publicação ser afixada na sede da Prefeitura Municipal da situação do imóvel (conforme exigência do art. 2º, § 7º, do Decreto 1775/96;

c) que encaminhe, no prazo de 60 (sessenta) dias, o respectivo procedimento ao Ministério de Estado da Justiça, juntamente com pareceres relativos às razões e provas apresentadas, contados a partir do transcurso de prazo fixado no § 8º, do art. 2º, do Decreto 1775/96;

5) ordem, em caráter preventivo, para que a UNIÃO, através de seu Ministro da Justiça, decida, no prazo legal máximo de 30 (trinta) dias, contados a partir do recebimento dos autos administrativos, acerca do procedimento demarcatório, conforme prevê o artigo 2º, § 10, do decreto 1775/96;

6) Que seja fixado o prazo máximo de 24 (vinte e quatro) meses para que a FUNAI e a UNIÃO concluam todas as fases do processo demarcatório que estejam sob suas responsabilidades, conforme previsões do Decreto 1775/96 e em observância aos prazos arrolados no ponto 4, itens “a”, “b” e “c” do item 5;

²⁴ Decreto 1775/96: § 4º O grupo técnico solicitará, quando for o caso, a colaboração de membros da comunidade científica ou de outros órgãos públicos para embasar os estudos de que trata este artigo.

²⁵ *Ibden*: § 5º No prazo de trinta dias contados da data da publicação do ato que constituir o grupo técnico, os órgãos públicos devem, no âmbito de suas competências, e às entidades civis é facultado, prestar-lhe informações sobre a área objeto da identificação.

7) a fixação de astreintes para assegurar a eficácia e cumprimento da decisão judicial no valor de R\$ 10.000,00 (dez mil) reais por dia de descumprimento, caso ultrapassado o prazo de 24 meses do item 6;

8) ao final, a confirmação da tutela de evidência e o julgamento de procedência dos pedidos, ordenando às rés que iniciem e concluem o processo administrativo de demarcação e delimitação das terras, conforme relatório respectivo e dentro dos prazos estipulados nos itens acima indicados, condenando aquelas aos ônus sucumbenciais (MPF – POLO SALGUEIRO/OURICURI – Análise do Inquérito Civil 1.26.004.000103/2014-81, pp.17-18)

Em 09 de maio de 2017 o juiz federal Luiz Bispo da Silva Neto, despachou no processo nº 0800198-83.2016.4.05.8304:

Pelo exposto, julgo parcialmente procedentes os pleitos autorais, nos termos do art. 487, I, CPC para, reconhecendo a omissão por parte da Funai quanto à instauração do processo administrativo de demarcação das terras indígenas do povo Tuxi/PE, localizadas no município de Belém do São Francisco/PE, determinar que essa Fundação, no prazo de 24 (vinte e quatro) meses, a partir do trânsito em julgado, dê início e conclua o procedimento demarcatório em tela. Acolho a preliminar de falta de interesse de agir suscitada pela União (Processo 0800198-83.2016.4.05.8304, de 09/05/2017, Disponível em: <https://pje.trf5.jus.br/pje/ConsultaPublica/DetalheProcessoConsult>. Acesso em: 28/12/2019).

As lideranças Tuxi acompanham atentamente o processo e receberam a informação desta sentença com muita satisfação, contudo passados seis meses, nenhuma providência foi adotada pela FUNAI. Começa, então, outra peleja. Desta vez na Procuradoria Geral da República – BSB - 6ª câmara de Coordenação e Revisão – Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais - onde a liderança José Francisco da Silva (genro do pajé), junto às lideranças da etnia Tumbalalá Maria do Socorro Gomes da Silva, Gilvan Gomes de Santana e José Augusto de Santana, apoiadores da causa dos Tuxi, reclamaram da morosidade na efetivação dos trabalhos de demarcação. Na Ata Memória da Reunião, datada de 24/11/2017, o Procurador da República Gustavo Kenner Alcântara – Secretário Executivo da 6ª CCR, determinou os seguintes encaminhamentos:

a) Expedir Ofício ao presidente da FUNAI com cópias da sentença do processo 0800198 – 83.2016.4.05.8304 questionando as medidas que estão sendo tomadas pela FUNAI para cumprimento da ordem judicial, ressaltando que, conforme informações da comunidade, a maioria da terra já está no seu domínio, de modo que apenas poucos posseiros não-índios seriam desintrusados.

b) Inclua-se o processo 0800198-83.2016.4.05.8304 no push da 6ª CCR;

c) Entrar em contato com a Procuradoria em Paulo Afonso, para saber como a 6ª CCR poderá auxiliar na questão.

Arquive-se a presente Ata (Memória da Reunião na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, BSB, 2017)

Sem nenhuma pressa, a FUNAI, quase dois anos depois, emite a Portaria 1077/19, de 15/08/2019, e publica no Diário Oficial em 22/08/2019, designando o Grupo Técnico para realização do processo demarcatório. Neste documento indicava:

os colaboradores Vânia Rocha Fialho, coordenadora do GT, Professora Adjunta da Universidade de Pernambuco e Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Ugo Maia Andrade, antropólogo-assistente, doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor do Departamento de Ciências Sociais, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Com o grupo formado, o processo ia ganhando substância. Mas ainda não foi desta vez. Para aumentar a crise e angustia dos Tuxi, o presidente da FUNAI - Marcelo Augusto Xavier da Silva - alinhado aos propósitos “bolsonaristas”, de não demarcar “nenhum centímetro de terra indígena”, emitiu outra portaria alterando a anterior:

PORTARIA Nº 1.384, DE 30 DE OUTUBRO DE 2019 O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, no uso das atribuições que lhe foram conferidas pelo Estatuto, aprovado pelo Decreto nº. 9.010, de 23/03/2017, combinado com o Decreto nº. 7.689, de 02/03/2012, e com a Portaria CC-PR nº 2.061, de 19 de julho 2019; e CONSIDERANDO a decisão judicial da 20ª Vara Federal de Pernambuco, de 09 de maio 2017, no âmbito da Ação Civil Pública nº. 0800198- 83.2016.4.05.8304, resolve: Art. 1º Alterar o Artigo 1º da Portaria nº 1077/PRES, publicada no Diário Oficial da União de 22 de agosto de 2019, Seção 2, página 44, excluindo os colaboradores Vânia Rocha Fialho, coordenadora do GT, Professora Adjunta da Universidade de Pernambuco e Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Ugo Maia Andrade, antropólogo-assistente, doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor do Departamento de Ciências Sociais, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), do Grupo Técnico que realizará estudos de natureza antropológica, etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica e ambiental necessários à identificação e delimitação das áreas reivindicadas pelo Povo Indígena Tuxi, denominadas Ilhas da Varge, Caxoi e Cana Brava, localizadas no Município de Belém do São Francisco, no Estado de Pernambuco, e incluindo os servidores Cláudio Eduardo Badaró, Antropólogo Coordenador, lotado na Presidência da FUNAI; João Pinto Rosa, Engenheiro Agrônomo, lotado da Presidência da FUNAI; e Juliana de Aguiar Lengruber, Engenheira Agrônoma, lotada na Ouvidoria da FUNAI, no referido Grupo Técnico. Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua assinatura. MARCELO AUGUSTO XAVIER DA SILVA (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=01/11/2019&jornal=529&pagina=84&totalArquivos=119>. Acesso em: 17/07/2021.

Como se observa a substituição de pessoal técnico qualificado, com larga experiência foram substituídos por profissionais que auto se legitimam como antropólogos, mas que na verdade, segundo Ricardo Verдум – que já ocupou o cargo de vice coordenador da Comissão

de Assuntos indígena da ABA, em entrevista para Agência Pública, em 19/11/2019, dispara o verbo:

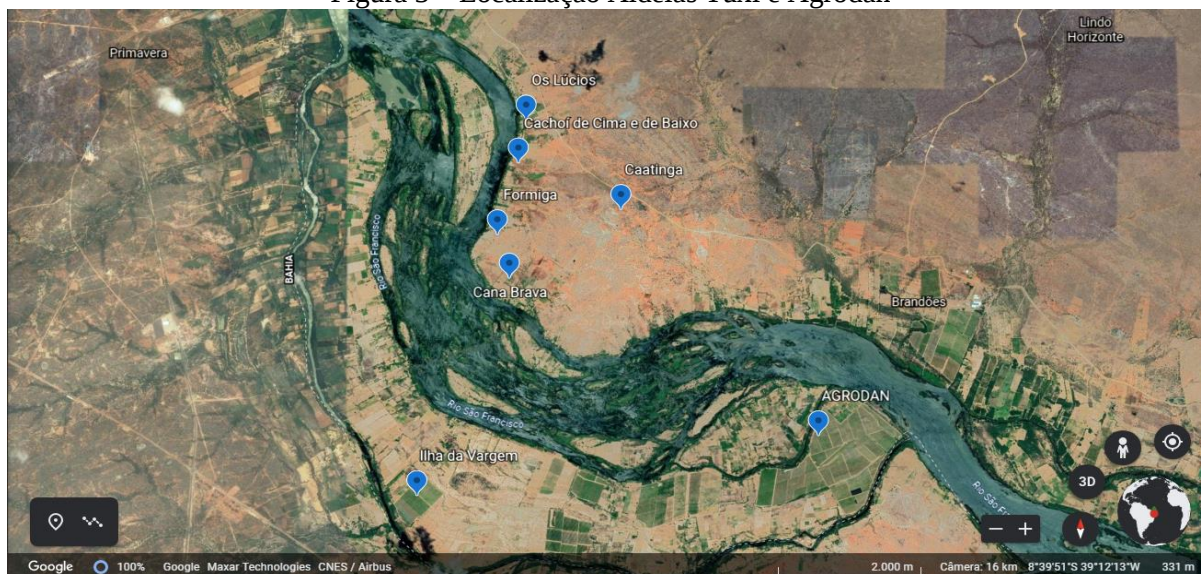
Essas pessoas têm um curso de formação, que é montado, inclusive, para subsidiar a elaboração do que a gente chama de contra-laudos. Ou seja, na prática, para defender os interesses de pessoas que se sentem incomodadas com a demarcação de terras indígenas. Do ponto de vista da associação, mais técnico, eles não são antropólogos (Agência Pública. Disponível em: <https://apublica.org/2019/11/funai-substitui-antropologos-qualificados-por-profissionais-de-confianca-para-demarcar-terras-indigenas/>. Acesso em: 17/07/2021)

Quanto à formação acadêmica dos novos “técnicos” e sua formação, Verдум desabafa:

Foram substituídos pelos engenheiros agrônomos João Pinto Rosa e Juliana de Aguiar Lengruber além de Cláudio Eduardo Badaró, formado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas com especialização em antropologia na Universidade Sagrado Coração em 2008[...] O curso foi montado para atender o interesse de setores contrários ao reconhecimento de direitos indígenas. São pessoas que, inclusive, já passaram pelo Mato Grosso trabalhando com ruralistas e, no Congresso Nacional, com deputados da bancada do boi e da bala. São pessoas que estiveram envolvidas na CPI da Funai e do Incra – uma CPI do agronegócio para detonar os processos demarcatórios de terra. Um deles foi assessor dos parlamentares que estava à frente da comissão. Então é um curso montado para qualificar pessoas que produzam documentos que colocam em questão o reconhecimento não só de terras indígenas, mas também de territórios quilombolas (*ibidem*)

Esta é a situação atual: Os trabalhos não foram iniciados; o GT formado com pessoas sem qualificação técnica adequada; o resultado é a recusa desse grupo, que segundo o cacique “nem vão entrar aqui nas nossas terras”.

Figura 3 – Localização Aldeias Tuxi e Agrodan



Fonte: Google Earth

Como se percebe, a situação é confusa e perturbadora, circunstância que deixa a etnia numa condição de liminaridade perene, uma vez que tudo pode mudar de uma hora para outra, contextualizando uma situação que considero dramática socialmente. Nestes termos, quando aponto para esta conjuntura instituída por “dramas sociais”, de “liminaridade”, adentrei na “arena” de estudos de Victor Turner (2008). Seu texto “Dramas sociais e metáforas rituais” (2008), o autor aborda questões relativas às análises dos rituais, suas performances e ordem social que delas derivam, evidenciando às questões que envolvem rituais e instância de poder (conflitos) estruturadas numa dada sociedade. No entanto, por analogia aproximativa e:

Além disso, com muita frequência tendemos a descobrir que não é todo o sistema de um teórico que promove essa iluminação, e sim suas ideias dispersas, seus *insights* retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos. Tais ideias possuem uma virtude própria e podem gerar novas hipóteses. Elas chegam até a demonstrar como fatos dispersos podem estar sistematicamente interligados! (*Ibidem*, p.19)

Portanto, e considerando a idiossincrasia inclusivista do autor, e trazendo sua teoria para “iluminar” os entendimentos dos eventos que estamos analisando, existe evidente uma situação de conflito, na qual dois grupos opostos estão numa arena de disputas de interesses. De um lado o Estado majoritário impondo sua estrutura jurídico-tecnocrata-bélica; do outro um grupo indígena reivindicando, contraditoriamente, aquilo que já está sob seu domínio e posse e que é seu por direito constitucional: as terras que ocupam e sua identidade étnica. No entanto todo tipo de manobra é executada, num sentido estrutural, sequencial e contínuo, como foi apresentado nas fases tecno/administrativo e judiciais no sentido de não fazer valer o que é de direito legítimo: delongas em despachar os processos, não cumprimento das decisões judiciais, alterações de documentos já emitidos e publicados, ocasionando consequências, como o cancelamento dos trabalhos demarcatórios, ativando a intranquilidade de toda população dos Tuxi, tendo em vista que sua condição étnica, perante o Estado brasileiro, está sob condição de liminar. Como o próprio nome define, liminar, depende de ações e movimentos de terceiros para que o interessado possa realmente usufruir dos seus direitos e políticas públicas destinadas aos índios. É um recurso de emergência ou de “tutela de urgência”. “Neste ínterim da ‘liminaridade’, existe a possibilidade de se ficar de fora, não somente da sua própria posição social, mas de todas as posições sociais, e de se formular uma série potencialmente ilimitada de arranjos sociais alternativos” (TURNER, 2008, p.12) podendo até desorganizar o grupo. Neste ponto, se percebe muito bem as aflições da etnia, como a de ver suas terras ocupadas por terceiros, ou de ser relacionadas no projeto nuclear da região - Itacuruba é contígua à Belém do São Francisco, portanto o risco é iminente. Neste contexto de drama social, de confusão, Turner

reflete que “Dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (*ibden*, p.33). A problemática pode ser compreendida, sinteticamente aproximativa, através das três fases sugeridas pelo autor (*Ibiden*, pp. 33-37):

- 1) a primeira fase do processo é a “ruptura”. Nessa etapa as normas gerais são quebradas ou colocadas em evidência para uma análise mais criteriosa. E o início do conflito, da disputa, e o momento da reclamação pública, assim como sua posição contestatória de uma situação. Entre os tuxis essa contextualização se apresenta quando o grupo exige a demarcação de suas terras e seu reconhecimento étnico oficial;
- 2) Nesta segunda fase, se estabelece a situação de “crise”, a qual só tende a crescer com as ações que são executadas pelos grupos envolvidos. Para os Tuxi as adversidades, portanto, crises, vem adicionar ao o problema inicial. Agora já houve alteração do GT, a situação embolada do projeto nuclear e o marco temporal, batendo na porta. Haja crises;
- 3) A terceira fase Turner denomina de “corretiva”, ou seja, é o momento que o grupo reclamante toma consciência de fato da situação em que se encontra e busca encontrar uma mediação plausível à sua condição. No caso dos Tuxi foi à procura de apoio dos aliados e da justiça;
- 4) Na quarta fase estima-se a reintegração da norma e conclusão da crise. De outro modo, caso não haja reconciliação e acertos definitivos sobre a causa em questão, a crise se estenderá, podendo ser estabelecidas embates em cortes superiores ou até conflitos violentos e ruptura permanente e, conforme a divisão de Tunner, os Tuxi encontram-se na fase três, mas longe de uma resolução a curto prazo.

5 OS TUXI

A população da nação Tuxi, na sua formação atual, habita exclusivamente, desde o final do séc. XIX -, às margens do rio São Francisco²⁶. Sua população se constitui de 412 pessoas, conforme cadastro no DSEI-PE, segmentadas em três aldeias – Caxoi de Cima e de Baixo, Formiga e Cana Brava, localizadas, na zona rural, distantes 35 km do Município de Belém do São Francisco, situado a 450 km da capital Recife. A sua aldeia principal é Caxoi Cima, onde se localizam o posto de atendimento médico, uma escola, a casa da família do cacique, do pajé e das lideranças mais velhas. É onde estão localizados o “Terreiro e o Cruzeiro”, que demarca esse lugar como sagrado e onde se estabelecem as relações com o sobrenatural. Nessa escola (atualmente fechada) de Caxoi de Cima se ensinava até a 4ª série, numa única turma e sala, todas as séries juntas – do pré 1 até a quarta série, no mesmo espaço. Não possui educação diferenciada indígena. A escola não tem banheiro, falta conservação e manutenção dos telhados. A situação é bem difícil. Ainda dentro desta aldeia, encontra-se a família dos Lúcios (família Caxoi), nome que se dá a essa parte da aldeia, isso porque toda área é ocupada pela mesma família. A aldeia Caxoi de Baixo, fica mais próximo da margem do rio, suas casas são todas construídas em alvenaria e possui forma de vila, com ruas calçadas e água tratada. Informo que nem todo sistema de abastecimento d’água tem tratamento, mesmo com o DSEI atuando na área indígena desde 2017. Possui uma casa de farinha comunitária e um “porto” que é conhecido como “Caiara”, local onde a Polícia Federal ancora seus barcos, quando realiza operações de fiscalização pelo rio. Em Cana Brava existe um cemitério e as famílias, que ali se encontram, são parentes do pajé, as quais, conforme me relataram, tem origem comum quanto às relações de parentescos entre os Tuxá de Rodelas. A liderança da aldeia, seu Bindó (Ivan Alves da Silva), é casado com uma Atikum - dona Doralice Agda da Silva, 66 anos. As pessoas da aldeia Formiga seguem a mesma linha de parentesco do pajé e de seu Bindó (Tuxá de Rodelas). Existe uma escola também fechada. Estas aldeias estão mais próximas do centro comercial da cidade Ibó – BA (7 km) e distante 15 km do centro do município de Cabrobó – PE. Contígua a Ibó – BA está o município de Abaré, onde se encontra a nação Tumbalalá de Pambú, a 15 km da aldeia principal dos Tuxi. O município de Cabrobó é o principal centro comercial e de serviços da região e também onde está localizada a outra etnia “irmã” dos Tuxi , os Truká da Ilha de Assunção. Essas duas etnias, mais a Atikum, como pontuarei mais a frente, tiveram um papel importante no processo da formação da autorepresentação étnica Tuxi, além de orientar “o

²⁶ O Rio São Francisco, conhecido como *Opará* pelos índios costeiros, que falavam a língua tupi, foi descoberto em 4 de agosto de 1501 pela caravela em que viajava o geógrafo Américo Vespuccio. Passaram-se muitos anos, entretanto, antes que essa poderosa via fluvial fosse explorada pelos portugueses (HOHENTAL, 1960, p. 37).

como se fazer” nos corredores do poder político e administrativo (“os caminhos das pedras”, ênfase dada por Cícero Marinheiro, cacique dos Tumbalalá em 28/01/2020, referindo-se aos trâmites processuais da administração Pública) que eles hoje estão envolvidos. “Esses caminhos das pedras” contribuíram e foi como um segundo gatilho que incentivou a etnia ir em busca, fundamentalmente, da demarcação do seu território. Quando digo segundo, porque o primeiro foi a determinação do Mestre Jupí – entidade sobrenatural (Encantado) que emana luz, orienta e protege a etnia, assim me descreveu o pajé Seu Minervino, 76 anos, logo no início da execução do projeto de exploração de campo que fiz nas suas aldeias.

Figura 4 – Pajé Minervino Tuxi e o Cruzeiro Sagrado



Fonte: O autor (2019)

Esse encontro de racionalidades – o meu condicionado pelas práticas científicas ocidentais, que neste caso específico de pesquisa, tem o dialeto acadêmico como referência,

interagindo, decerto, com o deles que têm como paradigmas outros referenciais, como por exemplo, a comunicação entre entidades espirituais e/ou Encantados, produção coletiva de produtos para subsistência, da mesma forma a divisão comunitária das terras, ou seja, outras abstrações que conseguem ir além das compreensões ocidentais sobre o “bem viver”.

É preciso destacar que a nação Tuxi falam exclusivamente o português, não tendo qualquer vestígio de qualquer outra língua. No entanto Hohenthal (1960) informou que desde o Sec. XVI, quando descoberto o rio São Francisco, foram encontrados, também, índios que fugiram do litoral para o sertão do São Francisco:

A presença de tribos poderosas e hostis na embocadura do rio. Uma delas era conhecida desde 1557 como os Caetés. Depois de longa campanha pelos portugueses e nativos seus aliados, os Caetés foram vencidos, fugindo para o sertão, onde remanescentes sobrevivem, com certeza, aqui e acolá. Isso explicaria talvez a presença no sertão (grandemente populado por aborígenes que falam línguas isoladas, ou pelo menos não tupí) de índios que falam a língua geral, como o atestam documentos posteriores. Essa parte do Nordeste brasileiro era, aparentemente, uma região de diversidade linguística antes da descoberta (HOHENTHAL, 1960, p. 38).

Maria Cristina Pompa (2001, pp. 307-308) informa que na “época de Martinho de Nantes”, entre 1670 a 1700, existiam missões dos capuchinhos no São Francisco, inclusive na Ilha da Vargem, onde viviam os índios Procás e Acará. De outra forma, “com base na Notícia geral desta Capitania da Bahia, de José Antônio Caldas (1951[1759]) e na Informação geral da Capitania de Pernambuco (1906[1759])”, registram a existência do Aldeamento do Beato Serafim (Vargem) habitadas por “índios Procás e Brancararus” ainda na metade do século XVIII. No entanto, não encontrei, nem me foi apresentado, pelos Tuxi, qualquer tipo de vestígios da presença desses índios na região. O que se nota é um grande volume de dados elaborados por capuchinhos, franciscanos e jesuítas que muitas vezes complica mais que esclarece, e por isso requer uma pesquisa etnohistórica dessa época com mais densidade, o que não foi possível neste trabalho.

Foi neste século XVIII que houve uma massiva investida dos neo-brasileiros contra os índios que habitavam a região, os quais eram ditos como “selvagens de língua truncada” e tidos como obstáculo ao desenvolvimento da região; assim como hoje, a retórica continua a mesma. O que estava em jogo eram as terras dos índios para transformar em pastos para o gado, ou seja, substituir gente por bicho e para conseguir seus objetivos todos os tipos de estratégias. Desde a difamação dos grupos indígenas como demoníacos em função dos seus cultos religiosos elaborados com elementos da cultura africana e prática do Toré, ou partindo para violência

sistêmica, com a determinação de enfatizar uma política de extermínio de vários grupos indígenas, estratégia que ficou conhecida como “guerras justas”, comandada pelo poder dos latifundiários da Casa da Torre.

Junto com essa violência existia outro tipo de subjugação, eram as missões dos padres católicos, às vezes jesuítas, outros capuchinhos (ou os padres barbudinhos, como falam os Tuxi) ou ainda os franciscanos, cada um com seu peculiar extinto da vontade de transformação, ou, na linguagem de Pompa (2002), “tradução”, imbuídas das catequeses, das mudanças de hábitos e das formas de se relacionarem com o mundo.

Com essas estratégias e com a finalidade de “amansar os índios” ou de “salvar suas almas”, foram criadas missões e logo depois diretórios, nos quais se aglomeravam vários grupos humanos com línguas e culturas diferentes promovendo uma grande babel de falantes indígenas. Com o tempo os padres responsáveis pela administração desses espaços foram promovendo casamentos interétnicos e interracialis, consequentemente vários grupos foram separados e a maioria foi perdendo a comunicação entre seus parentes e com isso foram se perdendo as línguas, gerando a todo custo a ditadura monolinguística do português, situação que abrange quase todas as nações indígenas de Pernambuco. Atualmente na região, as nações mais próximas dos Tuxi são os Truká - PE, Tumbalalá – BA e os Tuxá – BA, esta última tem intenção de resgatar o *Dzumbukuá* como a língua nativa através do ensino diferenciado indígena, mas é só o início de uma discussão muito ampla, pois requer um empenho de linguistas, pedagogos, antropólogos e toda comunidade interessada (DURAZZO, 2019), ou seja, requer um esforço extraordinário. Esse tema poderia ter sido mais bem explorado, caso eu tivesse ido à aldeia do povo Tuxa em Rodelas/BA, como estava programado antes de ser anunciada a pandemia de “covid 19”, no final de fevereiro de 2020. Essa visita seria para conhecer os parentes do pajé, mas infelizmente houve o bloqueio sanitário em todas as aldeias da região, para, dessa maneira, procurar evitar a transmissão da doença. Essa condição, como já foi mencionado, prejudicou, decerto, esta pesquisa.

5.1. DESVELANDO A IDENTIDADE ÉTNICA

Ao longo dos parágrafos anteriores ficou evidenciado, a partir dos dados obtidos pelas entrevistas, que a nação Tuxi, assim como os Tuxá, Atikum e Truká são “ramas” das etnias que habitavam as missões da região, ou seja, são oriundas dos “Troncos” dos Procás e Brancararus, ou dos Cariris ou Acarás (Axarás) (POMPA, 2001), as quais coabitados entre si e com indivíduos afro-brasileiros e nacionais, constituem a formação dos Tuxi atual. De acordo

com os interlocutores Tuxi, principalmente de Seu Expedito, seus depoimentos apontam para uma forte influência dos Atikum na formação dos Tuxi. A qual, por força das contingências para sobreviver, seus primeiros indivíduos migrantes, fugindo da seca ou por perseguições ou outras razões adversas - encontraram uma acomodação favorável às suas exigências vitais e sociais num determinado tempo e espaço, ou seja, uma condição propícia para uma reconfiguração étnica baseada na tradição, mas atentos às estruturas que a modernidade determina. Com referência ao tempo, desse primeiro deslocamento, não há como precisar exatamente, mas percebe-se sua presença nas memórias dos anciãos Tuxi. Lembranças, primeiro dos familiares, daqueles que migraram da Serra de Umã procurando refúgio²⁷, seja das intempéries da natureza ou das investidas dos fazendeiros e autoridades da região, que, em conjunto, perturbavam a vidas desses indígenas. Esses foram os pioneiros que em busca de uma vida mais amena, fugindo da seca e/ou da fome, encontraram espaço e a solidariedade dos índios remanescentes de antigos aldeamentos da região e dos “negros Caxoi”. Com estes e com outros – indígenas e nacionais - se casaram, tiveram filhos e filhas. São os remanescentes desses últimos arranjos familiares que estão agora em busca de “melhorias”. A luta é incessante, para assegurar o lugar, o ambiente onde foi levantado o terreiro da aldeia e junto com ela todo um trabalho de ressignificação das tradições culturais e religiosas que os antigos índios praticavam. Esse lugar é o território Tuxi, sobre o qual estão pleiteando junto aos órgãos oficiais, diga-se FUNAI, sua demarcação desde 2013, estando este espaço profundamente relacionada com a vida que a nação Tuxi vem desenvolvendo desde o princípio da sua formação atual.

Os Tuxi estão na sua “viagem da volta” (OLIVEIRA, 1994), ao encontro da sua contemporânea identidade, ou seja, revivendo, reaprendendo e ressignificando suas origens. Nesse sentido se organizaram socialmente e demarcaram suas diferenças no processo de indianidade, ou seja, a condição etnocêntrica de “caboclo” para “índio”, categoria fundamental para legitimar seus direitos conforme dispõe a Constituição de 1988. Desta forma os Tuxi, desde então, decidiram assumir a condição de índio em detrimento à de caboclo, recusando a forma como são reconhecidos pela população envolvente.

No entanto, ser índio no Brasil se faz necessário apresentar os parâmetros exigidos pelo órgão regulador dessa certificação (FUNAI). Não basta ser índio – considerando que eles sempre assumiram essa condição e são vistos por outros grupos indígenas como tal – contudo,

²⁷ Vale anotar que a história dos Atikum entre os Tuxi é bem informada pelos interlocutores Expedito Tuxi e sua irmã Dona Antônio. Motivo, inclusive que me fez viajar até a aldeia Lagoinha Salgueiro para conhecer um pouco da conjuntura da migração. Ainda hoje é muito forte a parceria Atikum-Tuxi, como muito bem informa Lidiana e Seu Inácio Atikum (neta e avô).

e conforme a legislação, a etnia fica obrigada a comprovar para o Estado e para a população nacional sua identidade étnica a partir de suas representações estéticas, religiosas e culturais, diferentes dos códigos e costumes dos outros, ou, dos grupos indígenas em geral assim como da população predominantemente nacional.

Um dos aspectos fundamentais desse processo de identidade é ser reconhecido oficialmente como “índio”.

Na legislação brasileira a Lei N° 6.001, de 19/12/1973, ou o Estatuto do Índio, regulamenta a definição que qualifica o *status* de “índio”:

Art. 3º; Inciso I – Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

Antes de analisar a definição *supra*, deixo evidente que esse estatuto é uma tentativa por parte do Estado brasileiro de integrar as nações indígenas “à comunhão nacional”, ou seja, de certa forma excluí-la da condição de grupo étnico, transformando-as pouco a pouco em indivíduos marginais. Afirmo isto porque, perdendo sua identidade indígena, poderá ser integrado à população nacional que, de outra forma, possui constituída, desde longas datas, um estereótipo negativo sobre esses indivíduos. Portanto, caso a integração se estabelecesse, eles seriam relegados às categorias de pessoas sem classe, tornando-se suscetíveis para exercerem mão de obra precária e até escrava.

Voltando a definição de índio, tendo como parâmetro o estatuto, verifica-se alguns critérios de validação, digamos assim, cartesianos, qualquer que seja a perspectiva de análise e por quem quer que seja, a conclusão conflui para alguns pontos comuns:

- 1) Quando ele faz referência a “indivíduos de origem e ascendência pré-colombiana”, a meu ver, evidencia o critério “raça”, uma vez que o termo “ascendência” denota uma origem parental de sangue. Aqui já encontramos um problema, ou seja, não existe “pureza racial”;
- 2) Quanto a situação de “se identificar e ser identificado” por outros, acredito que seja o critério mais acertado, principalmente, quando esse critério é validado por outros grupos humanos seja indígena ou não;
- 3) O último critério é o da “característica cultural própria” ou da diferença cultural e nesse ponto nos deparamos com outro problema: os índios no Nordeste foram os primeiros a sofrer, de fato, as consequências do contato, uma vez que foram os primeiros recepcionistas dos europeus, e, desde tempos remotos, convivem com a população

nacional praticando quase os mesmos costumes, fato inclusive que favorece ao preconceito de “que não existem índios de verdade” por essas regiões.

É interessante notar que os critérios utilizados pela Lei 6001/73, nos faz lembrar dos grupos indígenas “ideais”, ou seja, aqueles que habitam no imaginário do senso comum, ou como diria Cunha (1994) “índios platônico”. Penso que é a partir dessa referência que se conhecem os índios no Brasil. Fora desses nichos não existem índios, mas “gente querendo se aproveitar”, prescrevem os anti-indígenas. Essa ideologia etnocêntrica que abrange grande parte da população brasileira é engendrada pelas mídias, sejam em vídeos, reportagens, fotografias e pelos livros didáticos, inclusive esses últimos, ainda apresentam índios nus e morando no mato, prevalecendo a imagem romântica dos índios (os silvícolas). São esses os modelos de indígenas que o estatuto esquadria, ou seja, os índios genéricos de tipos “originais”.

De qualquer forma as diretrizes estabelecidas no estatuto é a única forma de “proteção” das nações indígenas no Brasil, haja vista que, através dela, os grupos étnicos podem fazer valer suas garantias constitucionais como a demarcação de terras, educação e saúde diferenciadas, além de propiciar melhorias econômicas através de empregos e da comercialização dos seus produtos – agrícolas, artesanatos, entre outros. A proteção dos territórios indígenas é o fator primordial pela busca de reconhecimento, drama em que se encontra os Tuxi, principalmente pelas ameaças de alterações na legislação, se confirmada, permitirá exploração dessas terras sem consentimento prévio ou participação efetiva dos índios, sob alegação de “interesses nacionais”. Portanto, mesmo com os problemas evidenciados, o estatuto é o único caminho para a tutela relativa, mesmo sendo uma sujeição constrangedora, mas necessária para a sobrevivência do grupo como étnico. Esse é o ponto de preocupação dos Tuxi e o fundamento da sua luta.

Como já foi mencionado, os índios no Nordeste foram os primeiros a serem colonizados a ferro e fogo, pelos portugueses, uma vez que foram seus primeiros recepcionistas. Depois com a instituição do Brasil (1891), ganharam formas as ideologias assimilacionistas e integralistas, que viam um fim das nações indígenas, pois seriam absorvidas pela força inexorável do mercado global. Essa previsão não aconteceu, mas houve um movimento diferente e característico, podemos dizer “endêmico”, de continuidade das tradições seculares, dos antigos índios, convivendo dialeticamente, com as novas influências alienígenas. Nestes termos os antigos índios eram vistos pejorativamente como caboclos ou índios misturados, tanto pelo Estado como pela população envolvente. Assim aconteceu com os Tuxi, que agora estão na expectativa de serem reconhecidos como índios oficialmente, condição que nunca

deixaram de ser e representar frente às outras nações, e com isso demarcar seu território, lugar necessário para continuar sobrevivendo.

Foi com esse ímpeto que o cacique Gilvan junto com pajé Minervino iniciaram a busca por reconhecimento em 2013. Foram à coordenação da FUNAI em Paulo Afonso, não houve qualquer movimento de interesse do órgão em iniciar a tratar a questão. Influenciados pelas lideranças Tumbalalá, dirigiram-se a Brasília na sede da Funai onde falaram com o seu presidente. Nesta mesma viagem, em outra oportunidade, procuraram a 6ª Câmara, onde foram ouvidos. Desse contato com os procuradores saiu a portaria do GT de demarcação, mas que logo foi cancelada pelo governo federal.

As viagens de autoridades indígenas ao centro do poder, antes o Rio de Janeiro, agora Brasília, faz parte de uma tradição antiga desses grupos. É como uma receita que deu certo e inspira outros grupos a peregrinarem por esses centros de poder. Porém, não pode ser qualquer pessoa. A preferência é por um representante (liderança) que tenha habilidade no trato com a burocracia do poder estatal, que saiba falar em público e que represente legitimamente o grupo fora da aldeia. É nessa conjuntura que surgem lideranças como o cacique Gilvan, pois como ele mesmo afirmou:

“foi o povo que me escolheu, como porta voz do grupo, acho que pela coragem de iniciar nossa organização interna e enfrentar olho no olho as autoridades e falar das nossas necessidades, principalmente, nosso reconhecimento étnico e a demarcação do nosso território”.

Essas viagens são apenas mais uma das várias modalidades de atividades que um grupo remanescente de indígenas empreende. Existem outros tipos de deslocamentos, por exemplo, para praticar e aprender rituais com outras etnias. Participação de eventos, como o “Encontro de Pajés” que acontece em PE, enfim existe um fluxo muito grande de trocas de experiências entre esses grupos e que se faz necessário quando uma etnia se encontra numa “viagem da volta” em busca de ressignificar suas tradições ancestrais, mas com os olhos no futuro, saindo da sua latência.

Nesses termos relaciono esta experiência dos Tuxi ao conceito de etnogênese, uma vez que o mesmo traduz a necessidade dos grupos étnicos, de uma forma geral, em se “refazerem autenticamente”, pois não há como voltar à sua gênese de fato. Foi pensando nesse sentido que Hill (2013) se referindo às reconstruções de identidades, apoia-se na concepção de James Clifford (CLIFFORD *apud* HILL, 2004, p. 20), o qual aponta as evidências para que o fenômeno se apresente. Assim, segundo esses autores, o conceito de etnogênese pode se estabelecer quando os grupos se inserem nessas condições (abaixo relacionadas); isso não quer

afirmar que não existam outras formas de emancipação identitária em outras regiões, mas essas diretrizes apontam para o estabelecimento do fenômeno etnogênico:

- 1) A memória cultural, criativa e seletiva, o controle das fronteiras e a transgressão são aspectos fundamentais da agência coletiva;
- 2) A cultura é articulada, atuada e traduzida com diferentes graus de poder em diferentes situações relacionais;
- 3) Pressões econômicas e mudanças nas políticas governamentais são tão parte do processo quanto as mudanças nos contextos ideológicos;
- 4) Componentes de fontes orais, textos escritos e artefatos materiais “tradicionais” são redescobertos e re-entrelaçados;
- 5) O apego a lugares, a práticas de subsistência que estão se transformando, a círculos de migração e as visitas familiares são afirmadas.

Considerando as evidências relacionadas, verifiquei entre os Tuxi algumas delas. Nos relatos coletados percebi que a memória da coletividade era uníssona quando se referia ao seu passado comum e a relação com as outras etnias e a família Caxoi. Cada um, conforme sua forma de apreender o mundo relatou suas impressões sobre o surgimento da etnia, e como os fatos com o tempo ganham uma pátina de imaginação e criatividade, essa origem é contada a partir de situações que remetem ao interesse do grupo.

Nesse sentido, fontes de informações orais e/ou artefatos materiais tradicionais, por exemplo, o “guia²⁸” que foi da matriarca Angelina Rufino da Conceição, que morreu com 103 anos, avó do cacique, os remete a um passado memorial ancestral, do tempo da primeira migração Atikum para a região dos Caxoi.

Figura 5 – O Guia que pertenceu à matriarca da etnia



Fonte: O autor (2019)

²⁸ Guia, segundo Lidiana Tuxi, é um artefato utilizado apenas nos rituais espirituais, em rodas de toré, assim como utilizado para defumação do terreiro, local apropriado para as práticas religiosas; difere do uso cotidiano de um cachimbo.

Da mesma forma os lugares tidos como sagrados também proporcionam lembranças de uma suposta origem comum, e para consolidar essa ideologia intrínseca ao grupo e para satisfazer seus interesses políticos e sociais, muita criatividade e imaginação compartilham essas narrativas, mas sem as sobrepôr a semelhantes acontecimentos que, supostamente, envolveriam outras etnias que passaram pelas mesmas situações, caracterizando, desta forma, ações de separação ou fronteira, transgredindo sobre a acomodação que até então se apresentava no grupo. Essa acomodação, o silenciamento constitui situação vantajosa para o Estado e para os grupos endinheirados da região, a exemplo da AGRODAM, empresa que explora o território e os índios nos empregos para desenvolverem serviços precários de mão de obra nas colheitas e toda linha de produção de mangas para exportação. De outra forma contestam perante o Estado (FUNAI), quando gritam por reconhecimento, ficando o órgão estatal obrigado a agilizar as atividades burocráticas no sentido de atender a demanda da etnia que se afirmam como índios recusando a condição de caboclo e/ou de “índios misturados”. Para que essa mobilização obtenha legitimidade, a luta pela demarcação é assunto premente e urgente para todos da etnia, uma vez que a terra é o lugar onde se estabelece todas as relações cosmológicas e se efetiva sua territorialidade necessária para que os Tuxi prossigam vivendo suas tradições e suas próprias vidas.

Para Miguel Bartolomé (2017) analisando as conjunturas onde o conceito é utilizado, admite que:

Na realidade, a etnogênese foi e continua sendo um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados-nação da atualidade [...] é o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana, suas raízes se fundam nos milênios e se projetam até o presente. Há centenas de milhares de anos, quando alguns dos membros de uma tradição caçadora, falantes de uma língua comum, migravam buscando novos horizontes, eles iam se separando tanto em um nível cultural, quanto linguístico, do grupo inicial de pertencimento, dando lugar ao desenvolvimento de um novo tipo de coletividade social, linguística e cultural. Em muitas ocasiões, os novos âmbitos ecológicos aos quais chegavam condicionavam suas respostas culturais ao meio ambiente, dando lugar a maiores especializações e, conseqüentemente, a diferenciações. (*Ibidem*, p. 265)

Como foi dito antes, esse conceito possui seus limites e Oliveira (2004) sugere uma crítica, apontando que o termo é limitado para explicação do processo social de formação de grupos étnicos e observa:

Em termos teóricos a aplicação dessa noção – bem como de outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em

que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente (OLIVEIRA, 1998, p. 30).

Segundo este autor o conceito de etnogênese possui limites e seu significado pode se tornar polifônico, por isso deve haver o cuidado de se contextualizar otimamente o evento em cada situação onde o conceito pode ser aplicado. Chamo atenção, na oportunidade, para considerarmos que os conceitos utilizados na antropologia, de um modo geral, a fim de relacionar aspectos das culturas não ocidentais, não conseguem abarcar todo o entendimento dessa problemática, haja vista que os conceitos ocidentais facilitam nosso entendimento sobre certos fenômenos, contudo não proporcionam significados precisos “do ponto de vista dos nativos”, talvez uma “experiência próxima” do que pensam (Geertz, 1983, pp. 60-74). Quanto a utilização do referido conceito Oliveira (1998) cita Gerald Sider (1976), como um dos pesquisadores que utilizou o conceito “no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio” (p. 62), e também menciona Melvin Goldstein (1975) como outro autor a utilizar o referido conceito em sua pesquisa sobre os refugiados tibetanos em suas lutas pelo direito de existir e permanecer nos seus espaços de origens, mas não obtiveram êxito, e foram reassentados juntos a outras comunidades rurais, diferentes da sua cultura. Nesta conjuntura, afirma esse autor, uma competição por recursos de toda ordem entre essas populações, ocasionou colisões, resultando e novos arranjos sociais, novas configurações étnicas compreendendo um jogo de relações, as vezes de distanciamento demarcando fronteiras, em outras, e mais geral, agrupando diferentes culturas que por necessidade e ao longo do tempo se aglomeram em torno de ritos comuns a ambos, ou em projetos coletivos de sobrevivência, de subsistência e proteção.

Como se pode notar, o referido conceito pode ser utilizado em várias nuances quando aplicados às problemáticas relacionadas aos grupos que denominados de étnicos. Mais adiante problematizarei o conceito de grupo étnico.

Continuando a argumentação, Miguel Bartolomé descreve algumas dessas situações, onde o termo etnogênese foi empregado, assim como os autores que utilizaram em suas pesquisas (HILL, 1996b; BOCCARA, 1999; ROOSENS, 1989; e PEREZ, 2001).

Em um debate mais recente, Hill (2013) atualiza o tema quando retoma o conceito de etnogênese numa discussão atual sobre o complexo étnico que envolve a linguagem *Arawak*, na região amazônica, considerando suas ramificações para outras línguas e povos, das áreas adjacentes, incorporando tradições antigas às novas, configurando, inclusive geograficamente novas paisagens e etnias. Para compreender essa problemática, o autor vem questionando, a

partir de um “ensaio introdutório para um volume recente de *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, Carlos Fausto e Michael Heckenberger (2007) o que se tem denominado de “Nova História da Amazônia” e a “Nova Etnografia da Amazônia”; enfatizando que a primeira aborda a questão colonial e seus efeitos, enquanto a segunda enfoca as ontologias míticas perfazendo trajetórias históricas alternativas para se compreender o presente. Nesse sentido o conceito de etnogênese ganha densidade para se pensar esse emaranhado de inter-relações entre culturas, as quais têm como substratos os complexos sociais resultantes das hibridizações étnicas e religiosas. Desta forma, segundo este autor (HILL, 2013):

etnogênese é um conceito que engloba ao mesmo tempo lutas políticas e culturais dos povos a fim de criar identidades persistentes em contextos gerais de mudança e descontinuidade radicais [...] a etnogênese fornece uma abordagem analítica útil para compreender a construção de identidades coletivas como contestação histórica por parte de um povo, assim como seu posicionamento dentro de uma história geral de desigualdade política e econômica (*ibidem*, pp.37-38).

Para o autor, esta abordagem se ancora nos temas levantados por Fredrik Barth (1969), quando esse propõe a diferenciação social como um dos processos de marcação de fronteiras étnicas e que, também, relaciona-se ao conceito de “sistemas de identidades persistentes” elaborado por Edward Spicer, e que ainda existem, apesar da dominação colonial.

Pensando, a partir desses autores, posso acentuar que, na conjuntura proposta, o conceito de etnogênese nos abre perspectivas de explorar teoricamente as criatividades dos povos indígenas e de outras especificidades humanas (quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, etc), nas formas mais diversas de convívio social, no sentido de continuarem sendo o que sempre foram, mas para isso tiveram de absorver o “novo” e incorporá-los aos traços da tradição dentro de um contexto, alternando os princípios de sincronia/diacronia, conforme suas necessidades específicas e momento político eventual, com os quais mantêm relações existenciais em constante estado de mudança e de transformação local, conforma a lógica de expansão da economia global.

Outro autor mencionado por Bartolomé, Boccara (1999) nos levar a pensar sobre os movimentos sócio-políticos empreendidos pelos povos indígenas, como a mestiçagem por exemplo, mas que não aparecem nas narrativas históricas dos invasores, que só apresentam suas interpretações. O autor discorre sobre como algumas populações indígenas americanas desenvolveram modos de existência que escapavam à dominação geral, mesmo estando, ou

melhor, sendo levada impositivamente por ela. Para configurar essas noções são apresentados alguns pontos para refletirmos no sentido de voltar à história, mas sob o ponto de vista do nativo, levando em conta sua visão de mundo antes, durante e depois do contato. Para se operacionalizar essa releitura do passado e do presente das sociedades nativas, o autor aponta para seguirmos alguns pontos necessários para reflexão, os quais devem estar em consonância com os seus agentes:

1. Analizar los procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio, dejando atrás lá vieja dicotomía entre permanencia de una tradición inmemorial por um lado y dilución de la entidad india via um mecanismo de aculturación impuesta por el otro;
2. Prestar atención a la emergencia de nuevos grupos e identidades o de “new peoples” a través de los múltiples procesos de mestizaje y etnogénesis;
3. Finalmente, esta tendencia hacia la re-inscripción de las realidades indígenas em su contexto histórico por um lado y el nuevo interés por las estrategias y los discursos elaborados por los nativos por el otro, han conducido a romper com um conjunto de dicotomias discutibles (mito/história, natureza/cultura, pureza originaria/contaminación cultural, sociedades frías/sociedade cálidas,) para buscar em las narrativas y em los rituales indígenas así como también em las reconfiguraciones étnicas y em las reformulaciones identitarias, los elementos que permitan dar cuenta tanto de las conceptualizaciones nativas relativas al tremendo choque que representaron la conquista y colonización de América como de las capacidades de adaptación y reformulación de las “tradiciones” que desembocaron em lá formación de Mundos Nuevos em el Nuevo Mundos (BOCCARA, 2005, pp. 1-2).

É de conhecimento público, entre os antropólogos, que a história do contato colonial com os povos originários é de maneira hegemônica escrita sob sua ótica de invasão e dominação, ficando de fora as narrativas nativas quanto a essas relações. No entanto, quando pensamos e estudamos as dinâmicas desses povos para sobressair aos males impostos pelos europeus, percebemos quão perspicazes foram os índios. Muitos se perderam e etnias foram dizimadas nos processos etnocidas, mas a maioria permaneceu viva e coabitando junto aos seus algozes. Essa maneira de viver e de se organizar à frente avassaladora dos invasores foi a de se reinventar, reconstruir-se para permanecer, em outras situações se aliaram, tirando proveito da situação para continuar uma guerra, há muito existente, ou para demonstrar supremacia de poder pelo uso de armas de fogo, de alguma forma recebida dos alienígenas (STADEN, 2019). Deste modo, refazer a história, na verdade uma etno-história, desta vez sob os olhares e perspectivas indígenas, será possível apreender e compreender as estratégias dessas populações para continuarem existindo e, decerto, transformando-se, fugindo da lógica perniciosa da pureza étnica ou de outros processos de estigmatização.

Para colaborar nessa empreitada é importante ressaltar da necessidade que promova um entendimento pluridisciplinar entre história indígena e antropologia para pensarmos uma compreensão e a dimensão das dinâmicas sociais promovidas pelas populações nativas no sentido de resistir e adaptar-se às novas realidades, ou, conforme Boccara (2005), aos “mundos novos”. Penso que este modo de considerar essas sociedades e suas dinâmicas sociais junto aos colonizadores, pode nos proporcionar um viés diferente de se pesquisar e estudar essas populações. Partindo da perspectiva de que as impressões anotadas e propagadas pelo olhar europeu, principalmente, sobre as populações ameríndias, resultantes de fontes distintas como documentos, desenhos, músicas e contos entre outros, não condiz com o pensamento indígena, uma vez que esses estudos só tem um lado, o lado da reconstrução dos seus passados históricos sob o olhar colonizador sobre “os vencidos”; cabe-nos então formalizar uma nova perspectiva no sentido decolonial de conceder voz e vez a essas populações, fugindo do caráter instrumentalizador dos conceitos “dos brancos”, enfatizando, desta vez a história indígena no sentido mais antropológico, ou seja, atentando para a alteridade e seu modo de ver o mundo diante e na presença dos colonizadores. Acredito que, investindo na produção desses estudos, poderemos, a partir de então, propor um novo capítulo, além daqueles expostos pelos antropólogos aos longos dos anos sobre a questão da resistência e/ou aculturação. Para pesquisadores como Galvão (1953), Schaden (1969) e Ribeiro (2017), não existiria uma saída para as populações indígenas a não ser se aculturar e consequentemente se integrar, de outra forma poderiam resistir e viver na marginalidade. Todos erraram em suas convicções; o próprio Ribeiro (1976) assume esse equívoco ou erro de perspectiva.

Indo na contramão dessa ideologia integralista, pensadores contra coloniais propõem pensarmos dinâmicas diferentes, partindo da história dos índios contada por eles próprios “sob as perspectivas dos nativos” sem olhar com seus olhos (condição biológica impossível), mas olhando junto com eles, e, se possível, dialogar e interagir sobre o que se está vivenciando. Nessa complacência intelectual vislumbrar outras teorias além das dicotomias antes abordadas. Assim, o conceito de entogênese vem colaborar para romper essa disposição colonial de mão única, uma vez que ele favorece à abertura de perspectivas epistemológicas que nos autoriza a pensar novas narrativas históricas sobre a vida dos índios, colocando-os como protagonistas e historiadores de suas próprias existências. Esta abordagem explicita o compromisso de reavivar o pensamento de que as nações indígenas preferiram entrelaçar-se nos sentidos – cultural e social - para recompor suas sociedades. Eles também são sociedades abertas às novidades, ou seja, não são apenas vítimas da colonialidade, eles foram agentes e compartilharam vivências,

experiências e aprenderam outras com as quais se adaptaram e reconstruíram formas plurais de se relacionar com o mundo, obtendo juntos aos “novos parceiros”, experiências e conhecimentos. Por isso vale aqui pensar a relação dialética entre submissão/resistência, adaptação/continuidade sem deixar de ser o que é. Um exemplo muito interessante é o texto de Cristina Pompa “Religião como tradução: missionários, tupi e ‘tapuia’ no Brasil colonial” (2001), quando é abordado sobre essa questão, essa dialética entre colonizador/colonizado com muita propriedade quando ela nos apresenta a condição da “religião como tradução”, referenciando a religião cristã e suas práticas catequéticas como esse “lugar” onde, missionários, índios e outros protagonistas da cena colonial, conviviam dia a dia, influenciado um ao outro. Aqui se vive o hibridismo cultural do europeu e do índio, cada um agindo de uma forma, ambos numa mesma condição, tácita ou não, colaboravam entre si para continuarem sendo o que eram. Um dos exemplos mais clássicos compreende-se a alteração do idioma das missas, do *latin* para línguas nativas (*tupi*) ou mesmo *nheengatu*, da mesma forma as populações indígenas aprendiam a língua estrangeira e outras formas culturais alienígenas. O hibridismo religioso das populações indígenas no Nordeste traz bem evidenciado essa marca. A reza, de origem Católica Apostólica Romana, está presente nos rituais de pajelança inclusive.

Para aprofundar a questão de uma releitura histórica, com ênfase nas agências indígenas, devemos nos ater, não somente à vitimização, como foi dito, mas as práticas dinamizadas dos povos indígenas em frentes coloniais. Muitos interesses estavam prementes: poder, submissão, extração de recursos, escravidão, entre outros. Porém, nessas concorrências de interesses os povos indígenas não estavam dispostos a só perder; eles participavam das aventuras coloniais. Muito povos se aliaram aos invasores e tiravam proveito dessa aliança. Outros resistiam contra a exploração – guerras e fugas para as matas e campos desconhecidos eram práticas normais. As agências eram recíprocas nesses processos de adaptação de relações sociais, assim como aos novos nichos ambientais; em outras vezes se alinhando a outros povos também nas mesmas situações, a fim de configurarem práticas de sobrevivências e de resistências.

Neste contexto a ideia de “pureza ou essência” indígena já ficou para trás, assim como a ideia de que se tem, ainda hoje, assimilação e integração dessas populações à sociedade “civilizada”. Não existem etnias integradas, mas com contatos intermitentes. Os que se denominam “índios integrados” são aqueles que negaram sua identidade étnica, ou aqueles que se “integram” a governos déspotas concomitantes a empresários da mesma categoria, compreendendo assim o conjunto de indivíduos que sofrem psiquicamente de “consciência infeliz”.

Voltando às dinâmicas de estudo sugeridas por Boccara, no sentido de formalizar uma nova etno-história dos povos indígenas, a pesquisa sobre os processos de aculturação e etnogêneses, sob o ponto de vista dos índios, se faz necessário para se reconfigurar em novas perspectivas, desta vez visando às dinâmicas políticas desenvolvidas por esses povos, como práticas criativas para se desenvolverem sem deixar de ser o que se é, ou melhor, estudar as realidades indígenas por dentro, no seu contexto das práticas do dia a dia, partindo dos confrontos de visão de mundo que o contato promove. Perguntas, de como os índios receberam e entenderam os “novos conceitos” alienígenas? Como se deram os processos de adaptação para essa nova realidade? O que fizeram para continuarem sendo o que sempre foram, sem perder o fio da tradição? Ainda continuaram étnicos, como? Serão os povos indígenas sempre vítimas do processo colonial ou eles são abertos às novidades e aproveitam a situação? Bem, estas são questões emergentes que este trabalho instiga a pensar, sendo o conceito de etnogênese um fator preponderante no sentido de assistir às composições possíveis no sentido de responder estas inquietações.

De qualquer modo, admito ser contraditório pensar hoje em dia, principalmente após estudos decoloniais, sobre informações, equivocadamente disseminada, de que os povos indígenas não tiveram agências ou demandas solucionadas à frente da colonização. Acredito que devemos considerar que esses povos aceitaram de maneiras diversas, conceitos e costumes exógenos de uma cultura estranha, presentes nas suas vidas, e, nessas circunstâncias, tirara proveito, incorporando esses elementos em suas relações sociais, bélicas, comerciais. Na realidade da etnia Tuxi observei que os conceitos e práticas relacionadas à saúde ocidental tem sido muito bem aceita e incorporada ao grupo. Por exemplo, uma senhora liderança D. Lurdes Tuxi usa os remédios tradicionais da mata junto com “mensinha do médico”, caracterizando uma situação de articulação de saberes sem que haja qualquer interferência na maneira de como ela pratica seus cuidados com a saúde prescritos nos rituais de curas e de pajelança. Na verdade, o que se conta com esse modelo de pensamento é sair da mesmice de confrontar índios e colonizadores o tempo todo, sem que as pessoas se dessem conta que pudesse pensar diferente, partindo de outras perspectivas, que não a dos outros, mas dos próprios indígenas. Apesar da violência do colonizador, tem-se em vista que suas ideologias, embaralhadas com a dos índios e com a dos outros – são complementares, e que as sociedades indígenas como são conhecidas hoje continuam existindo devido às consequências resultantes dessa relação que é dialética entre os dois grupos, principalmente para o primeiro, sempre aberto às novidades. Aqui, neste ponto, é importante deixar claro que as sociedades indígenas, mesmo antes dos europeus

invadirem seus territórios, sempre foram abertas às inovações. Entre essas populações havia intercâmbios de materiais, de pessoas. Havia guerras e as economias eram práticas cotidianas, consequentemente, transformações internas eram necessárias muitas vezes, como por exemplo, aliar-se a grupos rivais para contrapor-se a um inimigo comum. Outros grupos em pequeno número de indivíduos, portanto, com menos disposições para combates, foram dizimados como etnia, e os seus sobreviventes podem ter sido amparados por outra ou mesmo constituindo um novo grupo autônomo, uma etnia nova. Assim o conceito de etnogênese é de suma importância para se entender, a partir de novas perspectivas, como os indígenas puderam se transformar adaptando-se às novas condições de sobrevivência sem perder suas tradições ancestrais, numa situação de intensos fluxos culturais capazes de proporcionar novas identidades e/ou tradições.

Par ilustrar esse pensamento, sobre o que se pode esperar de um encontro de culturas tão díspares Ulf Hannerz (1997) apresenta o encontro entre dois personagens do romance “Tenda dos Milagres” (1969), de Jorge Amado, Pedro Arcanjo e Kirsí, para pensar sobre interculturalidade e suas relações dialéticas que influenciam uma cultura à outra. Segundo Hannerz, esse encontro de pessoas tão díspares pode configurar o encontro do saber local com outro saber (de fora), no caso o europeu (mas poderia ser qualquer outro), sem que haja qualquer tipo de exclusão - social, cultural ou racial - mas incorporações ou acréscimos de modos de vida que podemos tranquilamente conceber como “fluxos culturais” que proporcionam influências recíprocas. Neste ponto, concebe-se, de certo modo, uma negação das concepções essencialistas e racistas ultrapassadas no âmbito da antropologia, para adentrarmos nos espaços novos além das confortáveis fronteiras que limitavam acessos geográficos e ideias. Conforme o pensamento do autor, nos tempos da “globalização” e da “transnacionalidade”, ambientes que contextualizam as discussões sobre cultura e que provocam grandes discussões acadêmicas, hoje, principalmente, quando diante das consequências e das situações em que se configuram quando confluímos povos e pensamentos, ambos com características heterogêneas e multiculturais num mesmo ambiente, constituindo um cadinho recombinaando tradições, mobilizando espaços, emergindo práticas rituais e apropriando novas formas culturais num fluxo constante de renovação para continuar a existir. O cenário desta nova concepção de estudo são as fronteiras, lugar do sincretismo, da experimentação do novo e das escolhas voluntárias de modelos que podem propiciar “vantagens” materiais e sociais, onde os limites são frouxos ou inexistentes e o hibridismo social é a cor do presente antropológico, constatados quando nos debruçamos a estudar povos culturalmente diferenciados, mas envolvidos em transformações culturais em que suas sociedades se submetem por vontade social própria. Para dar conta de

uma epistemologia antropológica nesse sentido, é interessante notar que o conceito de etnogênese se comporta como um termo guarda-chuva que abriga outros conceitos que o sustentam como fenômeno socialmente transformador e em expansão constante, pois concentra uma capacidade capilar de adentrar nas cosmovisões indígenas, fazendo uma etnohistória a partir de dentro (das etnias), sendo o conceito de fluxo um deles.

Não é de hoje que a antropologia, mas também outras ciências (economia, informática, física) se utiliza do conceito de “fluxo” para fazer suas explicações mais claras e definidas como instituições que estão sempre em movimento constante, transformando-se, engendrando a percepção de que existe “uma reorganização da cultura no espaço” (HANNERZ, 1997, p.12), ou do conhecimento onde quer que ele seja produzido, acrescentando à cultura já existente (tradição) aspectos contemporâneos, mas sem perder suas características “tradicionais”. A internet e a economia são desses fenômenos transformadores de realidades psicossociais entre as populações do mundo. Todos nós, de uma maneira ou de outra, pelo bem ou pelo mal, somos submetidos aos fluxos de informações que estas plataformas de conhecimentos e suas ações proporcionam, impulsionando populações inteiras às transformações que podem ser de ordem moral e de função utilitária. Como se nota, o conceito de fluxo, utilizado como metáfora, na intenção de fazer compreender um processo em constante movimento – fluxo cultural - vem acompanhado de pressuposições que heurísticamente vale problematizar, tendo como pressuposto o raciocínio de Hannez, que aponta duas questões constituintes à concepção de fluxos. Uma já foi mencionada anteriormente, na oportunidade em que apontei sobre as transformações das culturas nas suas origens (tradição), apoiado na afirmação de Hannez, quando afirma: “é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há “uma reorganização da cultura no espaço” (*Ibidem*, p.12). A outra questão é de ordem processual, ou seja, segundo este autor o termo “fluxo” remete a “desdobramentos”, portanto a processos, opondo-se ao estaticismo cultural. O autor se justifica:

não se trata apenas de que a ideia de fluxo se opõe ao pensamento estático; ela insinua, além do mais, a possibilidade de pensar tanto em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, redemoinhos[...] até mesmo vazamentos e viscosidade no fluxo de significados. (*Ibidem*, p.14)

Contudo, afirma Hannerz, que o problema não é de fácil interpretação e junto aos seus significados podem vir juntos incertezas e sombras que só a análise profunda poderá dissipar ou melhorar o entendimento, haja vista que “conceitos nativos” são ressignificados por aproximação aos conceitos ocidentais.

Outro conceito que nos ajuda a pensar o processo de etnogênese é o de fronteira. Aqui penso ser relevante sintetizar a discussão sobre este conceito, haja vista ser esse termo conhecido desde sua abordagem problematizada por Fredrik Barth, na famosa “introdução” quando se referia aos grupos étnicos, assunto, diga-se de passagem, bem pertinente para o objeto desta pesquisa, que trata da etnogênese dos Tuxi.

Quando pensamos Fluxo cultural como processo, também podemos conceber o termo “fronteira” como sendo o *locus* de demarcação entre culturas e fator preponderante nas relações de alteridade e, certamente, onde os fluxos culturais se materializam nos contextos desses grupos étnicos, etnograficamente definidos. Tomando a palavra “fronteira” como metáfora, assim como fluxo (que pode ser da água num duto, que pode ser de ideias, que pode ser de pessoas, enfim), entendemos um “local” onde se há uma linha imaginada, portanto mental, pela qual se definem quem são “os de dentro” e “os de fora” de uma conjuntura social específica. No texto *Culture, identity and concept of boundary* (1994), Antony Cohem, fazendo suas observações sobre este termo, descreve, *en passant*, de que esta concepção de fronteira tem a ver como algo mental relativo as experiências dos indivíduos:

The proposition on which wish to focus is that boundary is essentially a matter of consciousness and of experience, rather than of fact and law. A san item of consciousness, it is inherent in people’s identity and is a predicate of their culture (*Ibidem*, p. 49).

De outro modo, fronteira é uma dessas palavras que a antropologia utiliza, assim como a etnicidade, que têm significados polifônicos. Um desses significados, segundo Cohen, “since ordinary language will not honour such precisión— than in terms of how they are used and wat they are used for” (*Ibidem*, p.53). Logo, conforme a necessidade a fronteira pode ser um marco territorial fiscalizado intensivamente, pois é “lá” que as coisas, os eventos podem aparecer, muitas vezes imprecisos, e talvez por isso, afirma Bartolomé que “é possível sugerir que, de maneira explícita ou implícita, as fronteiras têm sido o âmbito privilegiado para a investigação antropológica”(BARTOLOME, 2017, p. 375), considerando, hoje em dia, a capacidade, em massa, de populações ocidentais e de outros continentes migrarem de um lado para outro do planeta rompendo os limites geográficos e configurando novas relações sociais e culturais.

No que tange aos aspectos relativos ao campo da etnicidade, a partir de Barth (1969), os estudos sobre fronteiras étnicas ganharam uma substantiva força para atender de modo mais preciso, ou melhor, mais aproximado, das problemáticas insolúveis quando tentamos elaborar uma definição sobre o que seja o conceito “étnico”. Trataremos com mais propriedade deste

tema mais adiante. Volto então a refletir sobre as questões de fronteira, agora como um ponto fundamental para compreendermos melhor o que caracteriza um grupo étnico. Nesse sentido para que um grupo de pessoas possa ser considerado étnico se faz necessário ter consciência de seus sinais demarcatórios de diferença cultural com relação aos “outros”. Aqui constato a importância fundamental da relação entre o sentimento de fronteira cultural com a alteridade, uma vez que esses atores, nesses espaços fronteiriços (portanto, imaginários), se percebem diferentes e são também classificados pelos outros desta forma. Neste sentido “estabelecer sua distintividade significa, para um grupo étnico, definir um princípio de fechamento e erigir e manter uma fronteira entre ele e os outros a partir de um número limitado de traços culturais” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995, p.152). No Nordeste indígena o toré é um desses sinais diacríticos assemelhados dos grupos étnicos da região, assim como o uso da jurema de caboclo nos rituais religiosos. As fronteiras também são responsáveis pela continuidade desses grupos no tempo, independentemente das inovações ecológicas que decerto as transformam, adaptando-se ao momento e as necessidades políticas do grupo. Estes aspectos são bem perceptíveis entre o coletivo Tuxi, que mantém nas suas práticas rituais relações com os encantados, a prática do Toré e o uso da jurema, ostensivamente.

Figura 6 – Roda de Toré no Terreiro do Cruzeiro Sagrado



Fonte: o autor (2019)

Percebam que o conceito de fronteira realmente suscita muitas reflexões sugerindo, como bem apontou Bartolomé, instigantes pesquisas antropológicas, como, por exemplo, os estudos que investigam as manutenções dessas fronteiras étnicas, numa região como a que vivem os Tuxi, no sertão do São Francisco, sertão do Nordeste, onde as populações não índias e índios estão o tempo todo mantendo relações sociais, conjugais, de compadrios e agregados,

formalizando, nessas fronteiras, influências mútuas de todo tipo. Sejam econômicas, sejam religiosas, sejam sobre técnicas agrícolas e/ou de pecuárias, etc. Que tipo de organização (tácita?) acontece para assegurar essas demarcações étnicas? Bem, são questões profundas, que só uma pesquisa de longa duração sobre a etnogênese desse grupo, poderá ser capaz de aproximar uma resposta. Pois são questões que acontecem no interior dos indivíduos, mas que tem um princípio norteador geral, uma espécie de paradigma cultural, constituindo gatilhos que prescreve condutas e obrigações, as quais os indivíduos do grupo, se quiserem permanecer como parte integrante da coletividade, deverão obedecer, mas cada um ao seu modo, fazendo sua própria interpretação num *locus* imaginário (fronteira) da sua própria consciência, uma vez que cada pessoa do grupo mantem relações diferentes com outras pessoas “de fora”, como bem interpreta M. Silva (2018):

Porque uma coisa é a cultura posta[**prescrita**²⁹], a outra é como se interpreta essa cultura no dia a dia diante dos imponderáveis da vida cotidiana. Podemos supor, desta forma, um quadro de bricolagens, aonde os atores da vida vão conjecturando suas realidades com base nos seus paradigmas e das sociedades com quem mantém relações, mas no campo de possibilidades de suas interpretações e práticas disponíveis no contexto do repertório da sua cultura (M. SILVA, 2018, p. 32).

Nessas dinâmicas interpretativas e de bricolagens intelectuais, os grupos étnicos podem, dependendo sempre do contexto das suas necessidades e da concepção política do momento, estando os interesses do grupo sempre à frente de qualquer outra questão, poderão alterar essas prescrições de fronteiras e esses sinais poderão se fundir com outros, incorporando sinais diferentes dos seus engendrando novas formas, constituindo um lugar comum, quando relacionados aos casos de configurações de identidades. Essa disposição para o novo, faz dos grupos étnicos uma entidade social adaptável culturalmente, sempre aberta às novas perspectivas; da mesma forma, permeáveis às influências consideradas, por eles, como benéficas para o grupo. Portanto, suas fronteiras não são essencializadas³⁰, mas escorregadias, assim como o conceito de étnico, que dependendo da situação pode ter um significado, num outro momento esse significado pode mudar e o sentido acompanha a ocasião para quem se quer identificar como tal. De qualquer forma, fronteiras, símbolos e cultura estão diretamente

²⁹ Acrescentado.

³⁰ Existem discussões sobre a essencialização étnica quando os parâmetros demarcatórios e fronteiras étnicas de determinado grupos são determinados pela raça; em outros casos existem problemas de essencialização para extratos sociais, como também dos dois tipos o fenótipo e a classe social. Nesses casos existem barreiras nas fronteiras (POUTIGNAT & STRIFF-FENART, 1995, pp. 154-155).

relacionados com o sentido de etnicidade, conceito que não é de fácil apreciação, pois como foi dito, depende da ocasião. Cohem (1994) no apresenta essa polifonia do significado de étnico:

When a British politician or policeman says ‘ethnic’, they mean ‘black’ or, at least, ‘different’, ‘other’. When the spokespersons of ethnic organisations say ‘ethnic’. they mean minority, usually disadvantaged or discriminated minority. When the racial theorist says ‘ethnic’, he refers to a relationship of blood and descent (*Ibidem*, p. 50).

Para me ajudar a alcançar o sentido do conceito de “grupo étnico”, adoto como referência o texto de Barth ou sua famosa “introdução” da obra organizada por ele em 1969, “Grupos étnicos e suas fronteiras – A Organização social da diferença cultural”. Logo nas primeiras linhas do texto, de entrada o autor contesta o significado da “definição ideal” do termo grupo étnico como designado geralmente e disseminado pelos estudos antropológicos, como sendo uma população que:

1. Perpetua-se biologicamente de modo amplo;
2. Compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais;
3. Constitui um campo de comunicação e de interação;
4. Possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. (NARROL *apud* BARTH, 1969)

Para o autor essas características são de certo modo semelhantes às narrativas que direcionam seus entendimentos para a equação “raça=cultura=linguagem=sociedade=cultura=entidade que rejeita ou discrimina outras” (POUTIGNAT & STRIFF-FENART, 1995, p. 190), delimitando e favorecendo um entendimento “ideal” para o significado de grupo étnico, ficando de fora outras implicações, como as relacionadas aos “fluxos” de culturas e que, decerto, dessencializa as mesmas. Outra observação pertinente é a fragilidade do argumento de que as diferenças culturais e raciais, por exemplo, são consequências de sociedades que se resguardam do contato com outros povos, espontaneamente, existindo isolados e interagindo com o meio ambiente e fortalecendo o muro de separação – o limite definitivo -, “como se fosse uma ilha” sem qualquer conexão com outras populações, criando assim um essencialismo cultural. As transformações internas seriam, então, resultados de adaptações ecológicas locais e eventualmente invenções. Para Barth essas características essencialistas e suas consequências restringe outras problemáticas relacionadas aos estudos do que seja definitivamente grupo étnico. Continua Barth:

Isso acontece porque ela foge de todas as questões problemáticas, pretendendo propiciar um modelo ideal típico de uma forma empírica recorrente, ela implica

um ponto de vista preconcebido a respeito dos fatores significativos quanto a gênese, estrutura e funções de tais grupos (Barth, 1969, p.190).

À propósito, concluo que a observação de Barth é pertinente, pois abre espaço para um entendimento além dessa caixa engessada. Nesse sentido ele sugere pensar grupos étnicos como entidades que sustentam determinado modo de vida e organização social, tendo como fundamento dessa organização alguns traços (signos) que a sustentam. Aqui surge o problema da escolha e formação desses sinais diferenciadores que determinam suas diferenças com relação a outras culturas, assunto bem apropriado para se entender o conceito do que seja grupo étnico. Essa consideração vai de acordo com o que Barth chamou de grupos étnicos como “suportes de cultura”. Como já foi descrito, considerar grupo étnico como uma população que compartilha uma mesma cultura é um argumento frágil, haja vista que essa concepção nos leva a crer que essa seria uma fundamentação plausível para o entendimento de grupo étnico, mas não é. Pois trata-se de um resultado, uma consequência de uma organização anterior, que só uma étno-história seria capaz de conduzir uma pesquisa, sobre determinada cultura realizando seu inventário, apresentado as formas e as importâncias das escolhas dos sinais diacríticos definidos como forma cultural de uma determinada etnia. Pensando assim, numa primeira acepção, considerar-se-á que um grupo étnico é uma população que se diferencia de outra cultura porque seus membros utilizam sinais diacríticos, escolhidos conforme os interesses de cada população. Esses traços diferenciadores sofrem, sem sombras de dúvidas, influência do meio ecológico, contudo, não apenas adaptações ao meio, mas “de maneira mais imediata, elas refletem igualmente essas circunstâncias externas às quais os atores devem se acomodar” (*Ibidem*, p.192). Se tomarmos ao pé da letra o conceito de ecologia, perceberemos seu alcance³¹. De qualquer forma o parâmetro para o sentimento da etnicidade num contexto de uma população específica, são os sinais diacríticos, mesmo sendo considerado determinante para identificação, pode variar dentro mesmo da própria etnia, dependendo da exposição social dos seus agentes em outros espaços. O que o autor quer dizer é que os indivíduos que têm seus sinais diacríticos bem definidos, mas que habitam lugares ecológicos diferentes, assim como a exposição em situações externas, sofrem alterações nos seus comportamentos. De qualquer forma existe uma convergência de entendimento, mesmo que provisório³², quando se aplica a

³¹O dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (ed. 32, 1995) define ecologia como “o ramo das ciências humanas que estuda a estrutura e o desenvolvimento das comunidades humanas em suas relações com o meio ambiente e sua consequente adaptação a ele, assim como novos aspectos que os processos tecnológicos e **(econômicos)*** ou os sistemas de organização social possam acarretar para as condições da vida dos humanos.” *acréscimo meu.

³²Etnicidade quanto mais se pesquisa sobre, mas aparecem *gaps* interpretativos, em função da polissemia do conceito (COHEN, 1994)

preposição de que quando se “possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo” (*Ibidem*, 1964), nos deparamos com o fenômeno da etnicidade. De outra forma, mas no mesmo sentido, Cohen considera “Ethnicity has become a mode of action and of representation: it refers to a decision people make to depict themselves or others symbolically as the bearers of a certain cultural identity (*Ibidem*, p.51).

Quando indico sobre um relativo entendimento provisório sobre o significado do que seja, ou que a antropologia pretende afirmar, a respeito do conceito de grupo étnico, levo em consideração, a partir de Barth e sua “introdução”, para o estudo presente, as limitações que a sua interpretação sobre o fenômeno evidencia. Porém, o que não se pode negar é o mérito de Barth que conseguiu, pelo bem ou pelo mal, anunciar as problemáticas dos “conceitos” a respeito de grupos étnicos, abrindo assim uma perspectiva para críticas. Nesse sentido em Reesink (2010), pode-se conferir uma crítica “introdutória da introdução³³” bem oportuna e que ratifica, decerto, o valor das teorias deste autor, pois ela “marca um limite nos estudos deste fenômeno na antropologia” (*Ibidem*, p.216), principalmente, a meu ver, quando dessencializa o conceito e traz à tona a questão do social, fronteira onde a etnicidade pode ser conformada dependendo do fluxo de culturas que se interseccionam nesse “lugar”.

No entanto, a problemática sobre como definir o que é o étnico está longe de uma conclusão. Esse conceito, como já foi dito, submete-se às análises heurísticas conforme o pensamento de quem escreve sobre. No texto “Os labirintos da identidade”, Bartolomé descreve, digamos, partes das particularidades, que ele denomina “precisões” que envolve o conceito.

O autor pressupõe que existem, em voga, cinco proposições que tentam racionalizar o conceito identidade étnica (BARTOLOMÉ, 2007, p. 94):

- 1) Primordialista;
- 2) Construtivistas;
- 3) Instrumentalistas;
- 4) Generativistas; e
- 5) Interacionistas.

³³ Fazendo uma certa referência ao tópico 2 – “introdução a uma introdução” (REESINK, 2010, p. 218)

Segundo a ordem de classificação do autor, “os primordialista”, fazendo referência aos estudos C. Geertz (1987) e de E. Shils (1957), sendo o segundo quem primeiro utilizou o termo, acreditam que o étnico está diretamente ligado ao sentimento que relaciona sangue, raça, língua, religião e tradição constituindo um sentimento coletivo “natural e insubstituível” entre o grupo, mas que influencia na constituição da pessoa. De forma crítica, enfatizo que a deficiência dessa preposição está relacionada com as agências das pessoas num contexto de fluxo cultural que pode ser vivenciado na fronteira (eu/nós). Os construtivistas apostam na construção de uma identidade étnica levando em conta os aspectos históricos, linguísticos ou culturais, como também a imaginação. Nesse caso faz referência a A. Epstein (1978) como um dos primeiros a utilizar essa preposição e que considera a etnicidade como uma necessidade criada, por certo tipo de população, a partir do mundo moderno constituído pela velocidade das suas mudanças – tecnológica, demográfica, econômica – ambiental. O que interessa para os construtivistas é o caráter processual da formação da identidade étnica e do grupo para quem quer se confrontar e para isso “cria” sinais diacríticos, muitas vezes distantes da sua realidade, para sugerir diferenças culturais intrínsecas. Essa preposição é identificada, conforme descrição de Bartolomé, muitas vezes nos processos de etnogêneses, ou seja, um grupo decide elaborar certos números de sinais que sejam identificados entre si como semelhantes, mas por outros como diferentes, para se legitimarem, diante do Estado e de outros grupos, como étnicos. Complementando a proposta construtivista, os “instrumentalistas” corroboram que a identidade étnica é basicamente um recurso para mobilização política, dentro da qual é manipulada para obter determinados fins. Neste sentido o autor faz referência a A. Cohen (1974), para o qual um grupo étnico se caracteriza como uma coletividade que tem interesses comuns e por isso elaboram suas posturas sociais e culturais de modo a defender ou competir tais interesses, e assim manipulam as organizações sociais de modos diferenciados dos outros grupos. Outras categorias antropológicas, como a de parentesco são incorporados (familiares agregados por conveniência, casamentos interétnicos), mitos são reelaborados, ritos são criados para materializar os mitos (BARTOLOMÉ, 2015, p. 98). Por fim, dessa lista, o aspecto gerativo ou interacionista, formulada por Barth, a qual o autor:

Dissocia o grupo étnico da tradicional relação com uma cultura específica; propõe-no como uma forma de organização orientada a regular a interação social através da presença de fronteiras a essa interação, ao mesmo tempo em que gera categorias de autoadscrição e de adscrição por outros (BARTOLOMÉ, 2015, p. 100).

Após a análise desse breve resumo, apresentando os enfoques que são produzidos a partir dos olhares de vários autores nas tentativas de se chegar a uma definição para o que seja grupo

étnico, percebo um grande esforço, quase um sacrifício, desses autores que no final é só mais um aspecto e o assunto segue sem uma definição ou conceito de referência. Assemelho o tema da etnicidade com um “rizoma”, sendo essa uma espécie bem desenvolvida. A capa do livro “Teorias da etnicidade” (Poutignat; Streiff-Fenart, 1995) contém um poliedro que tenta de certa forma representar esse labirinto, onde cada ponto interseccionado representa o início de perspectivas, gerando novos espaços para reflexão. Definir esse conceito “etnicidade”, parece-me, para esse momento, um desafio que está longe do meu alcance, haja vista que nem pesquisadores com experiências consagradas de longas durações de pesquisas não conseguem, por isso continuarei a linha da pesquisa no contexto da etnogênese. Acredito que seguindo essa trajetória poderei transmitir uma melhor informação conforme as perspectivas do campo que estudei quanto aos aspectos intrínsecos da etnicidade do povo Tuxi, tendo como pano de fundo o conceito de etnogênese. Esse conceito pode produzir efeitos bem significativos para estudar um grupo étnico. Sua base de significação é ampla e abrange outros conceitos co-relacionados, os quais venho utilizando ao longo desse capítulo: fluxo, fronteira, hibridismo e o conceito de identidade étnica que tratarei a seguir.

Como os significados mais próximos do conceito de grupos étnicos são embaraçosos, logo, para melhor compreendê-los se faz necessário se ater às conclusões dos dados do contexto e da conjuntura onde o fenômeno se apresenta, por isso a etnicidade se comprova numa pesquisa de campo junto a uma população que se identifica como étnica. Neste sentido os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira no Brasil (1928-2006) tornaram-se uma referência no assunto, porém, pouco reconhecido na literatura internacional. Percebo que no Brasil, nos estudos etnológicos, cujo foco é a etnicidade, evidencia o ilustre pesquisador como pioneiro na área. Preocupado com a polissemia do conceito e a falta de um consenso sobre o tema, o professor considerou esse espaço de reflexão como um “lugar” onde se analisa “a cultura do contato” e todas as formas de organizações sociais que a sustentam. Este autor considera que a cultura do contato é a matiz de toda discussão etnológica quando o tema é etnicidade. Este tema, para Cardoso, é abrangente e vai além das concepções que caracterizam apenas grupos indígenas, mas abrange outros grupos em semelhantes situações de contatos coloniais, como os quilombolas por exemplo.

Uma primeira racionalização do seu conceito é a capacidade de identificar um grupo étnico a partir de uma identidade, com a qual representará sua população nos espaços sociais que tentará ocupar ou que ocupam. Nos momentos que aparecem nesses espaços, esses grupos se confrontam com outras formações sociais com diferentes modos de ser. Nessas relações

estima-se ocorrências e interferências recíprocas de traços culturais que o autor define de “situações de contato interétnico” e, no âmbito dessa perspectiva, segundo ele, encontra-se o átimo da questão e a chave para entender uma das possibilidades de ser do conceito de etnia. Para o autor é definitivo esclarecer o étnico e grupos étnicos para se chegar ao entendimento de identidade étnica, estabelecendo-se, assim, um entendimento sobre identidades contrastantes (BARTH, 1969)).

Seguindo esta perspectiva, afere-se que toda sociedade, em relação a uma outra, será sempre de oposição, a exemplo da forma como se apresenta as relações entre indígenas e a população nacional, o que nos remete a pensar em “situação de contato”, na condição proposta por Roberto Cardoso de Oliveira (1996)³⁴. A fim de pensar sobre essa problemática, o autor propõe analisarmos a relação entre culturas díspares, no caso a cultura ocidental e a indígena em oposição, em disputa de poder, na qual a melhor equipada tecnologicamente, financeiramente e belicamente tenta impor sua hegemonia sobre a mais suscetível à subalternização, como é o caso emblemático da “supremacia” da população branca sobre a indígenas. No texto “O índio no mundo dos brancos” (1996), Roberto Cardoso de Oliveira inicia sua explicação para enunciar o fenômeno das oposições culturais, fundamentalmente, sobre as relações entre a população nacional e grupos étnicos, tendo como ponto de partida três tradições metodológicas de análises de geopolíticas distintas:

A britânica, conhecida por *social change studies*; a norte americana, divulgada pelos *acculturation studies*. Ambas, e principalmente a segunda, marcaram sua presença no Brasil, influenciando as pesquisas aqui conduzidas sobre o mesmo tema. A terceira, menos conhecida entre nós – e de formulação (moderna) mais recente – tem mostrado sua eficácia nos estudos africanistas realizados por etno-sociólogos franceses; poderemos chamá-los de “estudos de situação” (*Ibidem*, p. 34)

Tendo como ponto de reflexão leituras dos textos de Malinowski (1938; 1945), quem, pelo bem ou pelo mal, contribuiu na discussão, o autor sugere que “se quisermos realmente entender o contato propriamente dito, teremos de fazê-lo *em situação* (*Ibidem*, p.36). Como se nota o autor prefere estudar o contato interétnico influenciado pela teoria dos “estudos de situação”, estimulados por Balandier, quem propõe estudar esse fenômeno tendo como

³⁴ Neste ponto e parafraseando o próprio autor, “com o risco de nos acusarem de estarmos ressuscitando velharias” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p.38). Professores já me recomendaram evitar utilizar textos “antigos”, no entanto alguns têm ainda valor teórico imprescindíveis como este de Cardoso de Oliveira que tem data de produção de 1964. Utilizei a 4ª Edição da Editora da UNICAMP – 1996.

pressuposto a condição da “situação colonial”, cujas características se apresentam em certas condições:

O domínio imposto por uma minoria estrangeira, racial (ou etnicamente) e culturalmente diferente em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático, a uma maioria, autóctone, materialmente inferior; este domínio provoca o estabelecimento de relações entre civilizações heterogêneas: uma civilização com máquinas, com uma economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã se impondo a civilizações sem máquinas, como economia “atrasada”, de ritmo lento e radicalmente não-cristã; o caráter antagônico das relações existentes entre essas duas sociedades que se explica pelo papel de instrumento a que é condenada a sociedade colonizada; a necessidade para manter esse domínio, de recorrer não só à força, mas também a um conjunto de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados etc. (BALANDIER, 1955 *Apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 37).

Com base no anunciado *supra*, constata-se que os grupos étnicos e a população envolvente se opõem “histórica e estruturalmente, ou seja, as duas sociedades tentam negar uma à outra e, nestes termos, Cardoso de Oliveira se vale do conceito de “fricção interétnica” para enfatizar a característica básica da situação de contato de sociedades em oposição” (*Ibidem*, pp. 48-49), considerando as agências das duas opositoras culturas, cada qual com suas dinâmicas diferentes. Assim, segundo Cardoso de Oliveira (1996) para uma análise da situação é interessante “penetrar na dimensão política da situação de contato a fim de descrever e analisar a estrutura de poder subjacente” (p. 48), tarefa etnológica que não é fácil, pois implica expender a “situação” numa ambiência totalizante, onde grupos opositores, por diversas razões (algumas citadas acima), se relacionam numa configuração de domínio e subalternização, engendrando conflitos sociais, conseqüentemente, alterações na ordem social estabelecidas pode-se comprovar, haja vista as condições de disputas provenientes dessas relações interétnicas. É importante enfatizar que o autor sugere para os estudos de fricção interétnica, as análises de poder, tanto na sociedade hegemônica como na indígena, confluindo para uma análise total do problema. Nestas discussões também surge a questão do colonialismo interno, assunto advindo dos estudos de desenvolvimento regional, que por sua vez é influenciado pelas teorias internacionais da dependência, considerando o fenômeno como a origem das desigualdades nos países periféricos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972).

De todo modo, e considerando o seu esforço teórico de clarear e contribuir com a noção de etnicidade, não a define, mas a situa, enfatizando, assim, que a melhor condição para entender o conceito é realizando uma etnografia de um grupo para estudar seu processo de associação social e cultural (diversas) conforme seus interesses, determinados para fins de legitimação étnica, os quais o grupo projetou para se constituir e representar-se como grupo

étnico. Por isso, e levando em consideração que o fenômeno da etnogênese tem condições de expandir a discussão enriquecendo, decerto, a teoria etnológica pela razão do seu alcance teórico e capacidade de análise epistemológica, como foi mencionado anteriormente. Também é possível pensar junto ao autor quando ele afirma que é nas relações de contato, nas “margens” culturais onde as diferenças devem ser confrontadas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003). É nesse lugar transformador que a etnicidade pode aparecer com características primordialistas, construtivistas, instrumentalistas ou interacionista generativa ou mesclando cada uma com cada qual, e por essa razão fica complicado se chegar a uma unidade sobre o conceito, além de que se faz necessário especificar cada caso conforme o contexto e conjuntura que está sendo apresentada, podendo ser uma representação política ou de outra ordem, hierárquica por exemplo.

Roberto Cardoso de Oliveira formula seu pensamento seguindo e amparado pela teoria de Barth, quando elabora a teoria do contato ou fricção interétnica, dando ênfase a relação intercultural, numa condição de fronteira sincrética onde os fluxos culturais intrínsecos e extrínsecos a cultura são conformados e reelaborados, influenciados por uma ordem mundial sobre a qual não temos controle e que nos influencia sem que tomemos consciência, processo pelo qual a ideologia tem um papel fundamental nessas relações interétnicas.

Para Cardoso de Oliveira (2003) o sistema interétnico é constituído fundamentalmente por conflitos de natureza assimétrica, e, a partir desse confronto, engendra-se certos tipos de comportamentos, usos de indumentárias e práticas diárias do dia a dia, que vão instituindo um imaginário cosmológico resultante dessas experiências de contato indicando que esses movimentos estão conformados ao plano ideológico. Isso acontece entre grupos de contatos – índios/brancos – índios/índios – em relações contínuas e/ou intermitentes, quando os próprios interessados selecionam ou “autodefinem” os sinais diacríticos que vão dar forma às suas diferenças (nós/outros), que contrastarão com “outros” grupos sociais. É nesse momento do conflito de representações – nossos símbolos/outros símbolos – quando cada um tenta impor suas diferenças culturais, é o momento que se percebe o fenômeno da etnicidade. Importante enfatizar que o peso dessa assimetria está no grupo social, não isoladamente num indivíduo, ele só não basta. A ideologia étnica deve ser generalizada para todos, pois nessas condições poderá fazer valer sua legitimidade étnica perante todos.

Mas nem sempre essa generalização é possível e alguns indivíduos, participantes de uma mesma etnia, podem sofrer influências “dos outros” nas suas concepções de mundo.

Recentemente, a mídia noticiou, a relação de alguns mundurucu (cooptados) articulados e convivendo com garimpeiros, decerto sofrendo influências de proporções ideológicas, como por exemplo, aquisição de bens materiais fora do contexto, formas de alimentação inapropriada, influência religiosa ocidental, acumulação de bens e valores tudo isso é incorporado ao dia a dia desses grupos alterando de forma significativa seus modos de vida³⁵. Portanto, nas regiões de contato interétnicos onde os grupos opressores são hegemônicos, esses produzem outros tipos de ideologia, na maioria das vezes prejudicial ao próprio grupo. Desta forma, ideologias podem influenciar pessoas nas oportunidades do contato com a diferença cultural; como sugere Weber:

toda diferencia de ‘constumbres’ puede alimentar em sus portadores um sentimiento específico de ‘honor’ y ‘dignidad’. Los motivos originarios que dan lugar a las diferencias em el estilo de vida se olvidan y los contrastes subsisten como ‘convenciones’. Así como, de este modo, toda comunidad puede actuar como generadora de ‘costumbres’, así actúa cada uma de alguma maneira, al vincular com cualidades heredadas probabilidades de vida, supervivência y propagación, em la sección de tipos antropológicos, por lo tanto, em verdadeira crianza, y em ocasiones de modo muy eficaz” (WEBER, 2002, p.317).

Enfim, o campo ideológico é parte constituinte do processo de construção étnica dentro dos espaços de relações sociais ou de fricção interétnica, onde vários grupos com concepções de mundo diferente se confrontam e buscam saídas possíveis para continuarem existindo como são. Não importa, neste complexo de relações sociais, a maneira de com o grupo foi constituído, pois tudo é muito bem orquestrado para os fins racionalmente atribuídos, e para isso a possibilidade de se “criar” tradições, ritos, sinais, reinventando sobrevivências e resistindo.

O que concluímos disto tudo e sem entrar no campo da lógica ou da matemática, dos teoremas e rubricas ou no “estado da arte” no período que Barth, ano 1969, como fez Reesink (2010), quando o tema do momento era o referido conceito, concentro-me em pensar da importância de uma de suas pressuposições que sustentam o conceito empiricamente, e que leva a uma convergência, de certo modo, entre legislações e autores sobre o tema da questão levantada por Barth e que é apresentada logo no início da sua introdução, segundo a qual afirma que étnico se constitui quando “possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.” (*Ibidem*, p. 190).

³⁵ “Há uma articulação inédita de garimpeiros que atuam junto aos indígenas aliciados nas terras dos Mundurucu”, explica a antropóloga Luisa Molina, quem coordenou o estudo “o cerco do ouro: garimpo ilegal, destruição e luta em terras Mundurucu”, do Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à mineração. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br> – 13/07/2021. Acesso em: 10/03/2022.

Influenciada por esta noção, a legislação brasileira (FUNAI) adota, em termos gerais, a mesma linha de raciocínio, elaborado pelo autor, a qual define indígena pela:

- a) auto-declaração e consciência de sua identidade indígena; e
- b) pelo reconhecimento dessa identidade por parte do grupo de origem.

Contudo, quando estudamos populações indígenas no Brasil, por exemplo, identificamos de imediato vários tipos de configurações étnicas e linguísticas diferentes pelas diversas regiões resultantes de situações históricas e sociais que a modificaram nas suas origens e hoje absorvem outros elementos estranhos a sua cultura, mentalmente, psicológico, ou seja, ideológico. Se considerarmos a etnicidade como a formação de um sistema de pensamento organizado conforme o interesse de um grupo social, para a conformação de uma identidade étnica que seja utilizada como instrumento de representação num contexto de luta política, na conjuntura de uma situação histórica de contato, estamos no campo da ideologia ou das representações, ainda mais quando um conceito como o de etnicidade é por demais operacional. Cardoso de Oliveira (2003), influenciado pela “introdução” de Barth (1969), remete para um ponto importante nesta complexa “teia de significados”, apontando que um grupo étnico é um “tipo de organização” (*type organization*), “uma vez que os agentes se valem das identidades étnicas para classificarem a si próprios e aos outros para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização” (BARTH, 1969 *Apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003). Quando se classifica a si e aos outros, estamos, de certo modo, realizando juízos de valor, portanto estamos no campo dos preconceitos, pré-noções ou ideologias, no caso, ideologias étnicas ou etnocentrismo³⁶. Roberto Cardoso de Oliveira ratifica essa suposição quando sugere:

Neste sentido o etnocentrismo, como sistema de representações, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais ‘primitivo’, se assim podemos nos expressar [...] uma tal consciência etnocêntrica em larga escala, estaria pautada por valores e se assumiria como ideologia” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 120).

Deste modo surge uma relação entre nós/outros, como já tratamos anteriormente, configurando uma “noção de identidade contrastiva”, pela qual se dará a negação valorativa da outra identidade, ou assumirá a identidade que proporcionará mais vantagens. Uma passagem que

³⁶ Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade etc. Perguntar sobre o que é etnocentrismo é, pois, indagar sobre um fenômeno onde se misturam tanto elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos. No etnocentrismo, estes dois planos do espírito humano – sentimento e pensamento – vão juntos compondo um fenômeno não apenas fortemente arraigado na história das sociedades como também facilmente encontrável no dia a dia das nossas vidas (ROCHA, 1988, p. 5)

ilustra etnograficamente uma situação de mudança de identidade é descrito por Roberto Cardoso, como exemplo de uma ideologia negativa assumida por um grupo indígena, que no caso não seria uma do “tipo de Organização”. É um caso de transformação de índio em caboclo na região Norte, mas uma situação muito comum na região Nordeste:

O contato entre índios e brancos no Alto Solimões teve como sua consequência mais imediata o surgimento de uma nova categoria social: o caboclo. O caboclo na área tomada para investigação, é o Tükuna transfigurado pelo contato com o branco. Ele se diferencia dos grupos tribais Javari, porquanto se constitui para o branco numa população indígena pacífica, ‘desmoralizada’, atada às formas de trabalho impostas pela civilização e extremamente dependente do comércio regional. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao ‘índio selvagem’, nu, ou semivestido, hostil ou arredio, exemplificando a paisagem no Alto Solimões pelas tribos Quixito e do Curaçá. Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como resultado da interiorização do mundo branco pelo Tükuna, dividida em que está sua consciência em duas: uma voltada para os seus ancestrais, outra para os poderosos homens que o circundam. O caboclo é, assim, o Tükuna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, i.e., como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único desejo é trabalhar para o branco. Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que o caboclo é a própria ‘consciência infeliz’ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 46).

Exemplos é que não faltam para ilustrar o poder ideológico das identidades. O exemplo descrito pelo professor, enfatiza um quadro negativo, contudo existem outras formas. A identidade étnica se faz na situação e pode ser percebida como flutuante. “Dependendo do contexto posso ser quilombola, se o momento for propício; de outra forma, posso ser Atikum”, assim me foi confidenciado, por um interlocutor que entrevistei em Conceição das Crioulas – PE; ainda entre os Tuxi, deparei-me com o caso do primo do cacique que se diz ocidental e nega seu parentesco indígena.

Neste caso de flutuação de identidade étnica, especificamente para esses dois casos exemplificados, Cardoso de Oliveira (2003) faz referências aos estudos do psicólogo Eriksson³⁷ que se utiliza de uma designação elaborada por Vann Woodward para classificar casos como esses de identidade flutuante, ou de outro modo *surrendered identity* “identidade renunciada” que pode ter aspectos negativos ou positivos dependendo da situação, caracterizando a condição que podemos afirmar de que a etnicidade pode ser configurada, ou seja, a situação do contato dinamiza esses gatilhos psicossociais (ideológicos) de representação. Complementando, o mesmo autor, a partir de casos etnográficos registrados por ele e por outros, constata-se que as

³⁷Construir uma identidade, para Erikson (1972), implica definir quem a pessoa é, quais são seus valores e quais direções deseja seguir pela vida. Ele entende que identidade é uma concepção bem organizada do ego, composta de valores, crenças e metas com os quais o indivíduo estar solidamente comprometido (Erikson, E. H. *Identidade, juventude e crise* Rio de Janeiro, RJ: Zahar. 1972).

manipulações de regras sociais não é um evento isolado, mas uma condição geral do que se pode imaginar no quadro das relações entre índios e brancos, e foi possível constatar nas relações sociais entre índios e quilombolas, de certo modo, também existem essas flutuações, como vimos, dependendo da situação.

Como se nota, os estudos sobre etnicidade e identidades étnicas não se exaure nessas situações, existe uma grande diversidade de arranjos que escapam ao entendimento ocidental, pois são conceitos dinâmicos (fluxos) que são utilizados alternadamente conforme o contexto histórico colonial. É como diz Barth (2005), em algumas situações “essa é minha identidade étnica. Este é o grupo ao qual desejo pertencer” (pp.18-19). De qualquer forma não posso deixar de sublinhar que identidade é configurada dentro de um território e operacionalizada para fins específicos de representação social, e deste modo emoldura, decerto, um tipo específico de cultura. Diante dessa constatação, julgo necessário discutir etnicidade e cultura como fenômenos relacionais, tomando como base o argumento de BARTH (2005), segundo o qual afirma que “a etnicidade representa a organização social de diferenças culturais” (p.16), sendo essa a condição necessária para a formação desses grupos étnicos, tendo em vista que sua cultura é um ponto privilegiado para análise e fundamental para entender o processo de representação étnica, suas elaborações de fronteiras dentro de um contexto de “sociedades plurais” nas quais muitas coisas acontecem fora dos nossos controles: influências de costumes, influências religiosas, de gêneros, divisão de trabalho, etc. Na formação de uma teia cultural inicial de um grupo nada se perde ou se heterogeniza por completo, mas vai se modelando ou, em casos extremos, negando e silenciando, em favor de uma essência original mitológica, mas que não resta dúvida o estabelecimento de uma diversidade de processos, cansáveis de enumerar. A cultura, onde ela se manifesta, encontra-se sempre em constante fluxo, exceto numa única situação, na qual as fronteiras são bem delimitadas³⁸. Mas essa é uma condição extrema, que talvez já tenha sido superado, pois “viver em comunicação em um lugar onde as pessoas vêm e vão, interagem e se misturam com um grau considerável de pluralismo cultural é a condição normal da humanidade” (Barth, 2005, p. 18), e é com esta perspectiva que situamos os grupos étnicos e suas culturas. Digo culturas, pois cada grupo étnico possui sua cultura

³⁸ “Porém conheço um lugar que parece ser assim hoje em dia. Nas Ilhas Andaman, na Baía de Bengala, existem os pigmeus de Andaman que vivem em comunidades que sobreviveram dispersas. A maioria dos andamaneses têm algum contato com o mundo, mas existe um grupo isolado em uma pequena ilha, chamada Ilha Sentinela. Os membros desse grupo recusam qualquer contato com pessoas de fora. Alguns anos atrás, houve um artigo na *National Geographic* com uma foto magnífica deles na praia ameaçando e afugentando um pequeno barco que estava tentando atracar e fazer contato com elel. No entanto, existem poucos lugares como este. Nenhum povo consegue ou conseguiu manter este tipo de isolamento truculento em circunstâncias geográficas normais.” (Barth, 2005, p.18)

elaborada a partir de uma tradição, ideologicamente formalizada, constantemente reinventada, na tentativa de fazer surgir outros significados, os quais deverão ser utilizadas com uma das suas fronteiras étnicas.

Cultura é um conceito hoje em dia “inflacionado” e com significados de toda ordem: cultura ocidental, cultura burguesa, cultura indígena, cultura “*Black Power*”, enfim, é um conceito que ilustra até a cultura do crime. Como sugere Kroeber & Kluckhohn:(1952, p. 3):

The ‘culture concept of the anthropologists and sociologists is coming to be regarded as the foundation stone of the social sciences’. This recent statement by Stuart Chase will not be agreed to, at least not without reservation, by all social scientists, but few intellectuals will challenge the statement that the idea of culture, in the technical anthropological sense, is one of the key notions of contemporary American thought. In explanatory importance and in generality of application it is comparable to such categories as gravity in physics, disease in medicine, evolution in biology. Psychiatrists and psychologists, and, more recently, even some economists and lawyers, have come to tack on the qualifying phrase “in our culture” to their generalizations, even though one suspects it is often done mechanically in the same way that mediaeval men added a precautionary “God Willing” to their utterances. (1952, p. 3)

Como se pode notar cultura é um termo, assim como o de etnicidade, que não se consegue defini-lo universalmente, ele escorrega demais, não se fixa. Ela também tem sua história, o seu desenvolvimento teórico. Nesse sentido acredito ser pertinente tratar um pouco desta questão, antes de relacioná-lo ao termo etnicidade, como propus, pois sabemos, que o conceito de cultura está presente desde a fundação da nossa ciência como um totem; assim as vezes penso!

Recorrendo à História da Antropologia (ERIKSEN & NIELSEN, 2007) verifica-se que Edward Burnett Taylor (1832-1917) foi o primeiro a sistematizar o termo no sentido etnográfico no final do século XIX, coincidentemente também com a formação da Antropologia. Mas Taylor não foi o único. Antes dele, muitos se debruçaram para compreender o referido termo: Confúcio (Sec IV), Heródoto (484-424 a.C), Tácito (55-120 a.C), Marco Polo (?), padre José de Anchieta (1534-1597), portanto a problemática vai da análise de um pensador chinês, passando por historiadores clássicos da Grécia Antiga, viajantes transcontinentais e até de missionários, todos preocupados com os hábitos, costumes, aspectos organizacionais e modos de vida das pessoas e das formas de parentescos. Montaigne (1533-1592), contemporâneo de Anchieta, relativizava a sociedade europeia de sua época em relação às dos “negros da terra” do novo continente. Enfim, há uma infinidade de autores ocidentais e oriental, como o filósofo Ibn Khaldun – século IV - que pensava sobre o efeito do clima sobre o comportamento das pessoas que viviam em regiões quentes. No entanto, só no final do século XIX, é que o debate se aprofundou em torno dos significados das palavras *Kultur e Civilization*, a primeira

possuindo uma conotação francesa, a outra alemã (LARAIA, 1986). A primeira faz referência aos aspectos humanistas de uma sociedade, enquanto a segunda enfatiza as técnicas e os bens produzidos. Essa confusão denotativa já teria sido problematizada por Taylor que resolveu concentrar as duas acepções no termo *Culture*, cuja definição seria:

Culture or civilization, atken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other pabilities and habitats acquirede by man as a member of society. (TAYLOR, 1871, p. 1)

Mas o imbróglio não parou por aí e muitas reflexões se sucederam, desde que Taylor formulou essa síntese. Para se ter uma ideia do tamanho do problema, Kroeber & Kluckhon (1952) conseguiram enumerar uma relação de 164 definições, cada qual com suas especificidades. O estudo classificou o conceito em várias modalidades por grupo e pelo seu sentido heurístico ou relevância. Segundo os autores:

Some of the definitions of culture which we shall present have been “functional” in intent. Others may be characterized as epistemological — that is, they have been intended to point to the phenomena and process by which we gain our knowledge of culture. Some definitions look towards the actions of the individual as the starting point of all generalizations, whereas others, while perhaps admitting individual acts as ultimate referents, depart from abstractions posited for groups.

Our own procedure may be stated simply. One of the reasons “culture” has been so hard to delimit is that its abstractness makes any single concrete referent out of the question, and, up to this time, the notions that have accreted around the concept have not been well enough organized to cross-relate them. (*Ibidem*, p. 42)

Tabela 1 - Grupos de definições

Grupos	Definição	Relevância	Quantidade
A	Descritivo	Definições amplas com ênfase na enumeração do conteúdo normalmente influenciada por Taylor	20
B	Histórico	Ênfase no patrimônio social ou tradição	22
C	Normativo	Ênfase nas regras e normas	19
CII		Ênfase em ideais ou valores mais comportamento	6
D	Psicológico Psicológico (continuação)	Ênfase no ajustamento da cultura como um problema	17
D-II		Ênfase na aprendizagem	16
D-III		Ênfase no Habitat	3
D-IV		Ênfase nas definições puramente psicológicas	2

E	Estrutural	Ênfase no padrão ou na organização da cultura	9
F	Genética	Ênfase na cultura como um produto ou artefato	20
FII		Ênfase nas ideias	10
FIII		Ênfase nos símbolos	5
FIV		Ênfase na definição residual da categoria	7
G	Definições incompletas		8

Fonte: Culture a critical review of concepts and definitions (Kroeber & Kluckhohn, 1952, pp.39-72)³⁹

Para esta pesquisa e no sentido de ilustrar a conjuntura específica dos Tuxi, arbitrei em conformar meu entendimento sobre uma definição de cultura que satisfaça, mesmo *grosso modo*, as questões levantadas por Cunha (2017, pp.350-352), que, na minha perspectiva, contextualiza a condição cultural que esta etnia fica “obrigada” a representar diante da sociedade em geral. São questões pertinentes e contribuem para os avanços nas discussões em torno do fenômeno da etnogênese:

- 1) Como é que indígenas usam a *performance* cultural e a própria categoria de “cultura”?
- 2) O que acontece quando a “cultura” influencia e é influenciada por aquilo de que fala, isto é, a cultura?

Como se pode perceber são questões intrínsecas ao tema do contato, haja vista que o referido conceito – “cultura” – possui a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (*Ibidem*, p. 351). Assim, para configurar esta assertiva ela propõe pensarmos numa definição que lhe “parece resumir o que o consenso contemporâneo assimilou da antropologia” e que me parece oportuno seu uso neste trabalho. Trata-se de uma conceituação, citado pela autora e recepcionada da literatura, na oportunidade em que Lionel Trilling escreveu *Sincerity and Authenticity* (1972) ao definir a “ideia de cultura”:

[...] um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos *humanos*⁴⁰(p. 352).

Ao longo desse capítulo discorri sobre o conceito de etnogênese. Da mesma forma foram analisados outros conceitos que são fundamentais para compreender as nuances que o termo etnogênese suporta para descrever sociedades que estão em processos de reconhecimento étnico, reinventando, reelaborando, ressignificando suas tradições culturais para continuarem

³⁹ Os textos circunscritos no quadro, foram traduzidos livremente pelo autor.

⁴⁰ Grifo meu. Atualizei a linguagem para uma denotação inclusiva – “humanos”. No original, o autor refere-se “...as mentes dos homens.”

sobrevivendo conforme suas auto-definições étnicas. Também foi possível perceber que o conceito e/ou significado de “étnico” não é de fácil conclusão, pode até ser relacionado junto a outros que formam o “panteão” teórico da nossa disciplina, como cultura e natureza.

5.2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA TUXI

De antemão informo da impossibilidade de descrever a estrutura social dos Tuxi conforme era antigamente, tempo do encerramento da missão do Aldemento Beato Serafim – meados do século XVIII até o final dos anos de 1895 – quando se deu o início da configuração atual da etnia, pois há dificuldades de os anciões lembrar desses tempos da vida dos bisavós e tataravós. Também não foi possível identificar resíduos de qualquer tipo de material ou artefatos, como, também, nenhum dos interlocutores participantes desta pesquisa mencionaram sobre qualquer tipo de lembranças dos antigos habitantes da Ilha da Vargem. Entretanto, sobre a formação atual, é possível descrever.

Quando penso em “organização social” estou me referindo aos modos regulares dos indivíduos estarem no mundo e vivendo em sociedade. Para tanto se faz necessário participar de um padrão comportamental comum: relacionar-se como as pessoas, casar, prover uma família, cultivar suas crenças religiosas e trabalhar. Estas relações podem ser descritas como a rotina da sociedade Tuxi.

Os Tuxi com população estimada em pouco mais de 400 pessoas, dividem-se em três aldeias: Caxoi de cima e de baixo, Cana Brava e Formiga. A mais populosa é Caxoi, as outras quase toda é constituída de parentes. À primeira vista quando adentramos nas terras da nação Tuxi, não se percebe que ali encontra-se uma etnia, pois os índios se comportam como sertanejos e agricultores da região. O sinal da diferença estabelece-se quando adentramos nas casas. O cocá, o arco e flecha, o maracá e os símbolos religiosos, expostos, acusam a identidade do seu residente. Fora essa distinção quase tudo é como a vida da população envolvente: as casas, as vestes do dia a dia, as festas, os casamentos elementares, as famílias, as idas à igreja Católica no sábado e a presença fiel nas novenas de janeiro para Nossa Senhora da Saúde, padroeira da etnia, a alimentação.

Quanto à base familiar e tomando como modelo a família do cacique, certifica-se um modelo tradicional de família. O pai – Seu Nozinho, a mãe – Dona Antônia, e seus filhos Gilvan, Silvano, Sandra e Maria. Pude, durante minha estada na aldeia, presenciar uma organização de uma festa para um casamento. Não participei da festa, mas notei que a noite de

núpcias não era diferente das outras das pessoas brancas. Tudo arranjado como o padrão nacional: véu de noiva, casamento na igreja e churrasco a noite toda, acompanhado de músicas e muitas bebidas – alcoólicas e refrescos. Depois de casados, geralmente, vão morar juntos dos pais da ex-noiva, quando o casal, ajudado pelas famílias, poupam e vão construindo a casa no terreno da família. As casas são modernas e de alvenaria, mas com uma particularidade, são grandes casas, sugerindo que o casal terá muito filhos. As famílias se constituem de mais de cinco pessoas, constatei que a média é de três filhos por casal, no mínimo. Dados comprovados quando nas oportunidades das entrevistas nas casas das pessoas. Destaco que esta constituição predomina e caracteriza a unidade social e célula econômica básica.

A sociedade Tuxi há muito tempo convivem com os nacionais, uma vez que, distantes sete quilômetros da aldeia Caxoi, encontra-se o centro urbano e comercial de Ibozinho, no lado da fronteira de Pernambuco, e atravessando a ponte sobre o rio São Francisco, chega ao município de Ibó, pertencente ao Estado da Bahia. Os acessos a estes lugares são por vias terrestres. Pela trajetória do rio pode-se chegar a Belém de São Francisco e Cabrobó, sendo estes municípios maiores e onde estão o centro comercial e bancário, além da presença de órgãos públicos.

Lembrando épocas passadas, seu Nozinho Tuxi, narra suas lembranças quando ia caminhando pelas trilhas da mata, para fazer feira em Ibó Bahia:

Nesse tempo não tinha estrada não né, era um tempo difícil, muito trabalho pouco dinheiro e eu ia à pé fazer feira. E depois trazer na cabeça o balaio. Chegava cansado, mas com a comida na cabeça né. Eu já era homem feito. Mas me lembro quanto era rapazinho de 14, 15 anos, que a gente vivia aqui uma situação que era sofrida né. Porque naquele tempo o negócio não era brincadeira não né, quem não tinha um pai de família pra criar os filhos sofria muito né.. Como meu caso mesmo eu fui criado por minha irmã sofrendo porque não teve curso, minha mãe era uma parteira sabe, minha mãe era uma parteira e a profissão dela era pegar menino né, e aí com aquilo com aquela profissão que ela tinha ajudava a criar nos né, eu tenho um tio irmão de minha mãe que trabalhava na roça foi quem ensinou nós a trabalhar né, e aí a gente ficava mas ele, e vivia do seguinte era da roça mesmo eles vivia era plantando mandioca, plantava uma batata, plantava uma melancia essas coisas assim né pra a gente sobreviver né, e eu quando fui me fazendo ficando mas maiorzinho trabalhava as vezes de alugado, pra comprar um tostão pra comprar uma roupinha, uma coisa e com isso a gente ia levando a vida, os mais velhos pegava um peixe pra comer alguma coisa e agente foi vivendo desse jeito até aqui chegou passou a ser de maior e cada um foi cuidando de suas obrigação, plantando suas coisas e foi vivendo desse jeito, dessa forma assim..(Nozinho Tuxi, 2019)

Seu Nozinho também comentou sobre os “barcos de pano” que trafegavam pelo rio:

As casas da gente, não era como agora né, era tudo de barro, de taipa e era na beira do rio mesmo, não era como agora não meio longe da beira do rio. Aí a gente ficava lá na beira esperando as noivas passar para casamento em Belém. A beira do rio ficava cheio de gente pra ver. Os barcos eram de pano branco, aí vinha era muito acompanhado o da noiva, o rio ficava cheio de barquinho (Nozinho Tuxi, 2019)

Nesta ocasião das entrevistas com Seu Nozinho, procurei saber sobre a prática do toré:

Elias – Comente sobre o toré nessa época.

Nozinho: O tore é o seguinte desde quando eu era rapazinho novo já existia o tore aqui né..

Elias: Lá no terreiro do Cruzeiro?

Nozinho: No terreiro, por sinal minha sogra que é a mãe dela (dona Antonia – mãe do cacique) que morreu com 103 anos Angelina o mesmo nome que ela diz que é minha sogra, morreu com 103 anos e eu cansei de indo dançar tore naquele lugar né, é que ali naquela época que a gente dançava tore, todo mundo dançava tore era porque tinha que dançar mesmo que tinha aquela vontade de dançar mas não era por interesse nenhum né porque não tinha esse interesse em nada, a gente não tinha aquela esperança de dizer assim eu vou dançar toré porque eu vou ter melhora, saúde, do meu estudo, não pensava nada disso; porque não existia né, aí todo mundo acompanhava. Então, depois aí foi que surgiu da pessoa ter esse direito né, aí aquelas pessoas que já tem muito tempos atrás ne, aí a gente aqui não tinha essa facilidade; então depois chegou esse tempo que estamos correndo atrás e graças a Deus eu tô achando uma vontade grande viu porque com a ajuda que estamos tendo aqui primeiramente a ajuda de Deus e segundo através de nosso trabalho, do nosso tore né... (Seu Nozinho, 2019).

Figura 7 – Feliciano João da Silva (1939-2021) – Seu Nozinho Tuxi.



Fonte: O autor (2020)

Seu Nozinho faleceu em 13/11/2021 com problemas de saúde. Seu sonho era ver a placa da FUNAI na entrada da aldeia. Morreu e não conseguiu realizar seu sonho. Seu Nozinho foi

uma pessoa muito generosa com todos na sua aldeia. Todos comentavam sobre isso, e quando eu dizia que estava hospedado em sua casa, afirmavam: “você está seguro! Nozinho é um homem sério”.

Quanto à divisão do trabalho, o que pude observar é que homens e mulheres e jovens trabalham na agricultura familiar, nas plantações dos roçados. Esses lugares de plantação para, principalmente, subsistência, são pequenos minifúndios, ideal para a produção familiar, pois, por ser de pequeno porte, o terreno é rapidamente tratado com a força de trabalho da própria família. O excesso dessa produção é comercializada nas aldeias e/ou na feira livre de Cabrobó. De outro modo, os atravessadores compram todo roçado para comercializarem como bem lhes convier. Nesses roçados, como foi mencionado por Seu Nozinho, cultivava-se inhame, batata, melancia, cebola, melão, limão, mangas, mandioca, além de uma variedade de hortaliças. Plantas para “remédio do mato” também são cultivadas em área contíguas às plantações.

É importante mencionar que os Tuxi jovens recusam a atuar na agricultura e escolhem outras atividades. Trabalham no comércio ou em empresas privadas da região. Muitos dos Tuxi estão trabalhando na saúde indígena na condição de prestador de serviços, são contratados por uma empresa que terceiriza mão de obra para atuar na própria área indígena. Outros, na esperança de ter uma renda garantida todo mês, uma vez que a agricultura não garante essa condição, empregam-se na AGRODAN, mesmo sabendo das condições precárias de trabalho. A partir de alguns relatos de jovens que trabalharam na empresa, denúncia as péssimas rotinas de trabalho. Alguns, inclusive, relataram que trabalhou trinta dias sem folga e recebendo a mesma remuneração. Quando perguntei sobre essas folgas, responderam que “são eles quem diz o dia da folga”. Com relação a essas questões, não foi possível entrevistar os funcionários da empresa responsáveis por essas contratações. Cheguei a conhecer um gerente de produção, marquei com ele uma entrevista, mas ele faltou e desapareceu durante o tempo que fiquei na aldeia.

Outras duas fortes atividades dos Tuxi estão relacionadas diretamente ao rio São Francisco: a pesca e a canoagem.

Quando relatei, no capítulo um, sobre meu primeiro encontro com as lideranças Tuxi, quando perguntei ao cacique sobre o que significava Tuxi, o cacique me respondeu na primeira entrevista que lhe fiz. Ele respondeu que significa “guerreiros do rio”. Quando entrevistei os caciques Bertinho Truká e Neguinho Truká, responderam que os Tuxi era “a nação canoeira”. Como se pode notar o rio contribui para formação da identidade, assim como a caatinga. Essas

duas naturezas influenciam a personalidade dos Tuxi, por exemplo: percebi aos poucos porque as pessoas são tão “pacientes”, “tranquilos” mesmo diante de pressões externas como a que eles estão passando, quando o governo federal não atende suas demandas para demarcação de suas terras e reconhecimento étnico. Os Tuxi pensam como se estivessem pescando nas locas profundas dos Caris, dos Pacús, travam a respiração e vai fundo pescar de arpão, ficam aguardando na entrada da loca do peixe, o momento do tiro certo. Com arpão não se pode perder o tiro, da mesma forma os Tuxi levam esse preceito para a vida fora do rio, ou seja, com pouca munição o tiro tem que ser certo.

De toda forma, é importante enfatizar que a divisão do trabalho entre os sexos, cabe a maior labuta às mulheres, pois trabalham na lavoura e na casa, além das atividades de cuidados com os filhos e marido. Haja trabalho, situação que não difere das mulheres negras e pobres das grandes capitais.

Uma atividade que vem ganhando espaço entre os Tuxi, e aqui me refiro aos jovens e a população adulta, é a produção de artefatos artísticos. Lidiana Tuxi é quem vem à frente na “luta” para estimular essa prática, haja vista que, ao que pude perceber, estava abandonada. No entanto, desde o início do movimento político da etnia, surgiu a necessidade de atender essa demanda, por acreditarem que a produção dessa atividade reforça o objetivo do grupo indígena que é demarcar suas fronteiras territoriais e étnicas. Por possuir habilidades manuais bem desenvolvida ela vem elaborando trabalhos em madeiras. Influenciada pelos trabalhos produzidos pelos povos com quem mantém relações, Lidiana vem elaborando uma arte “original” que enfatiza sua identidade cultural quando produz objetos que diferem esteticamente dos outros modelos indígenas. Na sua produção utiliza diferentes materiais, todos adquiridos na natureza. São três tipos de madeira: “coração de negro”, “canela veio” e umburana. As duas primeiras matérias primas ela consegue com seus parentes Atikum, enquanto a segunda ela encontra no seu território.

Figura 8 – Arte material Tuxi – objetos demarcadores de identidade



Fonte: O autor (2019)

Quando perguntei sobre o sentido da produção artística que ela produzia, respondeu:

A arte que a gente faz, tem como principal objetivo é reforçar a cultura né, você sabe que cada povo tem suas particularidades, cada povo tem seu jeito de produzir esta arte. E aí, a gente aqui Tuxi vem trabalhando com a madeira, é a nossa característica mais forte, é o trabalho com amadeira. A arte para o povo, então tem esse diferencial, cada povo tem sua particularidade, reforçando a tradição, reforçando quem você é, reforçando de onde você veio. E aí a gente procura trabalhar com as coisas da natureza que a gente no nosso território e no de nossos parentes né. A gente procura trabalhar com isso. Mas a gente tem o respeito por essa natureza, no caso da madeira, a umburana por exemplo, a gente não tem permissão para cortar. Não se você sabe, mais a gente tem que encontrar ela caída, ela cai e seca, e é esse pedaço que a gente pega. A gente não vai pegar um machado e cortar, então tem que ter todo esse respeito. Porque já começa daí o respeito, do respeito na hora de colher a madeira, o respeito na hora de produzir a arte, não destruindo a árvore material e o respeito na hora de usar. Então a nossa arte tem essa característica forte de diferenciar dos outros povos, de reforçar nossas características que cada povo tem. Somos todos indígenas, mas cada qual tem sua identidade própria, particular. E, quando a gente vê uma arte indígena, a gente identifica logo, é dos Fulni-ô, dos Atikum, dos Truká, dos Tuxi. Então, tem o reconhecimento do povo, de onde você veio e não agredimos a natureza. (Lidiana Tuxi, 2022).

Percebo na fala de Lidiana uma preocupação fundamental, além dos seus aspectos técnicos na construção desses artefatos, ou seja, seus cuidados com as especificidades simbólicas, caracterizada pela sua ação ritual na elaboração e produção dos seus objetos que se constituem de sinais diacríticos. Como se nota desde antes trabalhar a matéria prima, nota-se uma consciência voltada para um tratamento reverencial para com a natureza, ao mesmo tempo com o cuidado com a identidade na sua forma de representação social, entre si e diante dos outros povos e da população majoritária, caracterizando deste modo, a meu ver, uma responsabilidade social e uma demarcação étnica.

Outros materiais são utilizados: cabaça, de onde se elabora as “maracas rituais”; o caroá, de onde se elabora as “fardas” ou “cataiobas”, ambos artefatos utilizados em rituais e nas representações sociais, religiosas e públicas.

Um ponto que merece registro é a precariedade da situação escolar do povo Tuxi. Até 2019 uma escola funcionava precariamente. Em conversa que mantive com lideranças Tuxi, fui informado que atualmente, 2022, não existe mais nenhuma escola pública na área indígena. As duas que foram construídas pelo poder público, uma na aldeia Caxoi e outra na aldeia Formiga, o município de Belém de São Francisco as fechou alegando impossibilidade de se manter a escola. A alternativa para “superar” esse descaso, foi a iniciativa dos pais dos alunos matriculem seus filhos em Ibó-PE. Mesmo assim, outro problema recorrente aparece: a falta

de transporte escolar. Essa demanda não é atendida satisfatoriamente. Sobre essa situação Lidiana Tuxi, informa:

Elias a educação é meio triste. A prefeitura daqui fechou as duas escolas. Aqui já não tem mais educação, os alunos já foram pra fora, e aí eu me reuni com mais um grupo de jovens, começamos a fazer o “Planejamento Pedagógico”, começamos a fazer um abaixo assinado e aí a gente encontrou muitas dificuldades, também por parte da comunidade, e principalmente pelo município, que nega inclusive entregar as chaves dos prédios das escolas e não cedem, acarretando no fechamento das duas escolas. A comunidade não se mostrou interessada e aí os meninos foram para Ibó-PE e outros para AGRODAM⁴¹. A gente ainda luta para conseguir a cessão das escolas, mas não estamos conseguindo e aí não sei como vai ficar essa luta, mas toda a documentação está aqui comigo. Estivemos juntos ao povo Pankará da Serra do Arapué, quem vem nos ajudando, mas agora está tudo parado (Lidiana Tuxi, 2022).

Sobre a organização política dos Tuxi fui informado que até antes do ano de 2013, não existia nenhuma forma de organização estabelecida, como hoje se apresenta.

A fim de comprovar essa informação sobre a situação organizacional da etnia, perguntei ao cacique:

Eu: Cacique Gilvan, como o senhor formou seu cacicado, a escolha do pajé e o conselho de lideranças?

Cacique: Sim. Essa questão é, nós, a gente, foi indicado pelo povo mesmo. Eu fui indicação do povo pra esse cargo de cacique e ele de pajé, mas também com a autorização dos encantados e depois a gente sentou e viram as pessoas que eram tradicional, tinha o conhecimento e aí a gente foi fazendo essa organização social de liderança e aí a gente foi juntando, conversando, discutindo e aí chegamos a formar nosso conselho de liderança e estamos com nosso conselho de liderança que tem gente jovem também como liderança, mas também a maioria são pessoas antigas que já vem de luta, já vem batalhando a muito tempo. (Primeira entrevista com o cacique Gilvan. Em 15/06/2019, na sua residência).

No decorrer da pesquisa, após levantar os dados sobre seu parentesco, concluí que foi da família do cacique que se originou os Tuxi atuais. Afirmo isso com base nas histórias orais de seu Expedito e Dona Antônia, filho e filha de dona Angelina Rufino da Conceição. Esse motivo pode ter contribuído para a população depositar sua confiança no jovem cacique, no sentido de “trazer melhoras pra gente” (Dona Maria da Luz - entrevista em 27/12/2019, Aldeia Caxoi de Baixo) se referido ao cacique e sua “capacidade de resolver as coisas”. Essa notoriedade se elevou quando o cacique conseguiu trazer, para dentro da aldeia, assistência médica da SESAI/DESEI-PE. O pajé, “seu Minervino”, também teve um protagonismo

⁴¹ A empresa agroindustrial AGRODAM mantém uma escola para seus funcionários e abre espaço para outros de fora da empresa. No entanto, poucos indígenas têm acesso, haja vista que, para ser integrado, se faz necessário um exame de conhecimento. Como os estudantes indígenas passam por vários constrangimentos que, de certo modo, os impedem de desenvolver seus desempenhos e habilidades escolares, ficando a baixo da média. Deste modo também ficam impedido de estudar.

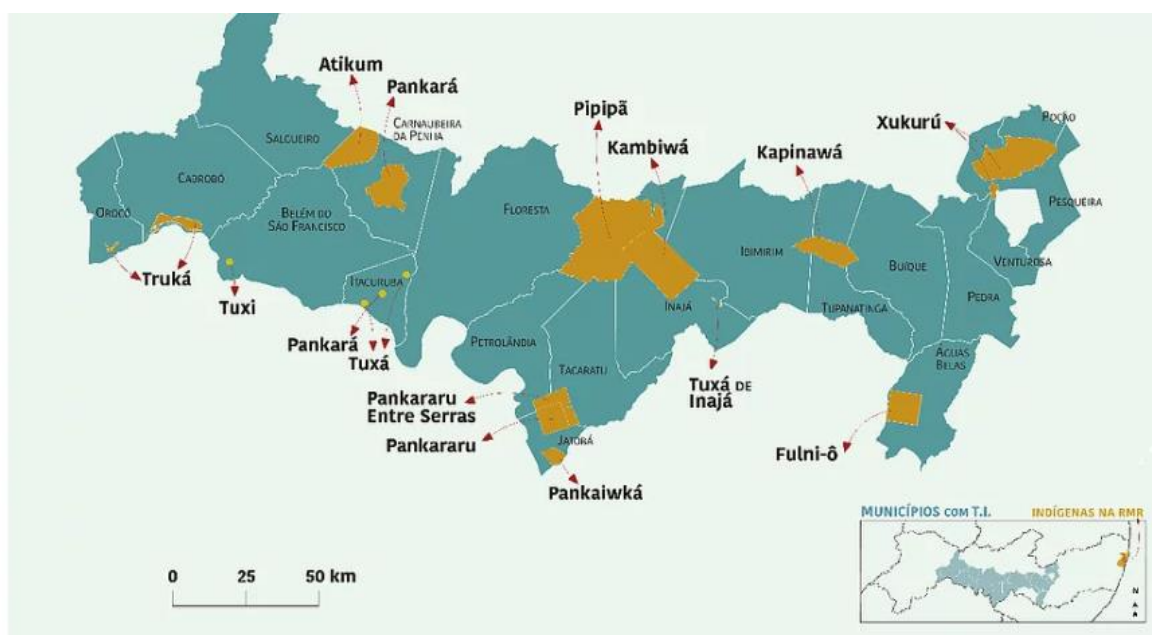
fundamental para que essa reivindicação de assistência médica e suas demandas fossem atendidas. Veremos mais adiante. Atualmente a organização política é constituída pelo pajé, o cacique e 17 lideranças. No entanto, isso não quer dizer que seja um grupo fechado. Qualquer membro da etnia pode participar das reuniões coletivas e reclamar e propor ações em favor das “lutas⁴²” do grupo.

Existe, neste grupo étnico, um sentimento familiar em suas relações sociais que vai além dos laços de parentescos, através do qual, as pessoas de fora da família são incluídas como parentes. Da mesma forma são incorporados “brancos” a essa extensa família, através de casamentos interétnicos. Maria, irmã mais nova do cacique, é casada com um técnico da AGRODAM, que mesmo sendo da região não se representa como indígena. Como este exemplo, existem os casamentos entre etnias. Constatei casamentos Tuxi e Atikum e entre Truká e Tuxi. Existem vários casos. Os casamentos e “ajuntamentos” são muito comuns entre as duas primeiras nações. Saliento que os Atikum tiveram papel fundamental na formação dos Tuxi, ou melhor, é de onde vem parte de suas “ramas”, ou seja, tem uma origem num “tronco principal”.

Este tipo de organização de poder não é uniforme entre os índios de um modo geral, não só em PE, mas nas várias regiões do Brasil. O IBGE, levantou dados sobre essas populações e identificou, em 2010, 320 nações e 275 línguas. Em PE, existe um quantitativo de aproximadamente 53.000 indígenas, distribuídos em 11 etnias reconhecidas, de um jeito ou de outro, umas em parte, reconhecidas por liminar judicial, como os Tuxi; enquanto outras já tuteladas, ou seja, com territórios e identidades étnicas legitimamente reconhecidas pelo poder estatal, como os Xukuru do Ororubá.

⁴² O Termo “Luta” transformou-se numa categoria nativa (êmica) nas conversas entre os Tuxi. Essa palavra conota entre a população um sentimento de comuna, de “estamos juntos” para defender nossos direitos, principalmente quando a memória os faz lembrar da situação difícil de sobreviver na região. Daí quando o cacique iniciou “a luta”, ou seja, movimento reivindicatório, a palavra “luta” transformou-se num jargão comum. Inclusive a minha chegada entre eles está dentro dessa conjuntura pois a pesquisa é tida como um instrumento de luta e por isso um dos fatores que me fez ser muito bem recebido. “Se ele veio pra luta, seja bem-vindo”, disse seu Expedito na primeira vez que estive na aldeia.

Figura 9 – Mapa de PE – localização das nações indígenas



Fonte – Rede de Monitoramento de Direitos Indígenas de PE - REMDIPE

O comum é que cada etnia tenha sua forma de organização política. Entre os Truká, da Ilha de Assunção, Cabrobó – PE, são três caciques. Entrevistei dois deles: o cacique Bertinho e Neguinho Truká. Entre os Atikum, quando na oportunidade do encontro de pajés, identifiquei três caciques oficiais definidos pelo grupo. Não vou entrar nos detalhes dessas formas de cacicado, uma vez que é um tema longo, complexo e para se compreender essas disposições se faz necessária uma pesquisa empírica “densa” (GEERTZ, 1978) e de longa duração para se compreender os aspectos políticos, hierárquicos e de parentescos que estão por trás desses arranjos.

Quanto à divisão de trabalho desse corpo político, o cacique é a autoridade que dialoga com mundo externo à etnia: instituições estatais FUNAI; DSEI – PE; MPF, entre outros órgãos das esferas federal, estadual e municipal. Sua função é resolver as exigências burocráticas desses órgãos, acompanhar processos referentes aos interesses da nação Tuxi, atrair parceiros em prol das suas lutas, assim como universidades, sindicato dos trabalhadores rurais, indigenistas, assim como “traduzi-los” (processos) para uma linguagem mais simples sobre os seus andamentos para que todos possam ter conhecimento dos andamentos das lides. Também resolve brigas de vizinhos, problemas com divisão de terras ou invasão de roçados por animais ou casos semelhantes no interior do seu território.

O pajé lida com o sobrenatural; é o “cavalo” do Mestre Jupí, entidade protetora da etnia. O pajé enxerga e pensa através dele. Nos seus transes conseguem definir os passos que a etnia

tem que fazer para encontrar saúde, o bem-estar familiar e do grupo social, a conservação do meio ambiente e as relações com plantas e animais, além de prescrever o que é permitido e proibido, ou seja, ele determina o que é “o puro e o impuro”, no interior de todo o território. Orienta os jovens, prescreve casamentos. Mas é sua “ciência” que promove as curas tradicionais. Vem de uma família de vaqueiros. Seu pai amansava “bicho brabo”: bois, éguas, cavalos que resistiam a domesticação. Há relatos, dos anciãos, que seu irmão “Tio Tonho – Gavião”, irmão do pajé, caiu do lombo de um cavalo desgovernado e machucou gravemente braço e antebraço, seu pai não permitiu que o levasse ao hospital, pois ele mesmo iria curar. Começou as orações a Nossa Senhora da Saúde, padroeira da localidade, foi no mato arrancou algumas raízes e plantas da caatinga, preparou a mistura “garrafada” e iniciou o tratamento. “Um mês depois o menino já tava montado num jumento”, relatou com entusiasmo Seu Nozinho, pai do cacique e compadre do pajé (entrevista Aldeia Caxoi de Cima, em 27/12/2019). O pajé é um homem ativo, e desde o início da luta protagonizou um papel fundamental à frente dos Tuxi reclamando demarcação de suas terras e reconhecimento étnico por parte da FUNAI. Ele, junto com o cacique se reuniu para tratar do assunto. Perceberam em 2013 que o momento era propício para reivindicar seus direitos constitucionais por melhoras na condição de vida do seu povo. Segundo relato do pajé, naquele ano as coisas estavam muito difíceis para se viver na região. A seca é uma constante e o maior problema, mesmo estando às margens do rio São Francisco, uma vez que as roças precisam ser irrigadas através de bombas elétricas ou geradores de energia que funcionam a diesel. Mas com aumento do valor da energia e o dos combustíveis, que não param de subir, as máquinas foram desligadas atrapalhando e impedindo a rotina diária de trabalho desses pequenos agricultores rurais impedindo-os de produzir frutas e verduras. A criação de ovinos e caprinos, assim como a criação de bois ou cavalos também sofrem com a estiagem, pois não há produção de pastos, e os animais morrem de fome ou são vendidos abaixo do preço nas feiras de gado de Cabrobó. Desta forma, e vendo sua população em dificuldades, relatou o cacique:

É, a gente sempre vivemos aqui nessa terra e eu acho que por conta de medo dos nossos mais velhos, por perseguições, essas coisas, o pessoal não buscou o reconhecimento do povo Tuxi lá fora e hoje, você mesmo conheceu, estão velhinhos cansados. E aí quando foi em 2013 eu e o pajé a gente se juntou e conversamos, conversamos com os outras pessoas, daqui mesmo, e começamos a buscar o nosso reconhecimento, mas antes da gente ter começado a correr atrás do nosso reconhecimento, a gente já tinha o reconhecimento dos povos que faz parte da mesma nação que a gente que é os pessoal dos Tumbalalá, dos Truká, dos Tuxá, eles já tinham esse reconhecimento que nós fazia parte dessa mesma nação que eles fazem parte, que são esses quatros povos que existe que somos da mesma nação Tapuias, Prócas e Brancararus, a gente ainda tem sangue dos

bravios do mato, dos índios brabo da caatinga (entrevista casa do cacique Gilvan, 15/06/2019)

Antes da medicina ocidental chegar aos Tuxi, as práticas de tratamento de doenças eram realizadas pelos curandeiros: o pajé “seu Minervino”, pelos médios rezadores “Dona Dezinha e seu filho Zé”, os quais com os encantos das palavras possuem o dom de amenizar sofrimentos. “Neste caso a *palavra* e os *encantamentos* são os instrumentos da cura. “Eles dizem que curam com o *som* das palavras” (ATHIAS, 2007, p. 107). Eles ainda atuam com suas práticas, mesmo levando em consideração que os mais jovens já não seguem os ensinamentos dos mais velhos com intensidade e valorizam, de certo modo, a “medicina dos brancos” mais do que a deles; esta foi minha impressão, através dos sentimentos expressos na oportunidade das conversas com estes detentores de saberes tradicionais. Como bem enfatizou seu Minervino:

Seu Elias, os mais jovens não querem mais saber da medicina tradicional do índio, dos remédios do mato. Eu mesmo e minha mulher só toma remédio do mato...mas a gente também toma remédio do branco...a gente não sabe de tudo, não é seu Elias? (entrevista na casa do pajé, aldeia Caxoi de Cima, 29/01/2020)

No dia a dia dos Tuxi, o pajé “Seu Minervino” é o curandeiro principal, capaz de realizar práticas de curas, individual ou coletiva, tanto de doenças como de feitiços. Neste sentido, os pajés e/ou xamãs são indivíduos que se destacam dentro da etnia, pelo seu poder de transitar entre dois mundos: os dos vivos e o dos espíritos. Existem em todo o mundo e sobre eles se formam teorias, desde os textos especializados de antropologia e história, indo até ao imaginário popular, como os contos de bruxas, por exemplo. Para a antropóloga Jean Langdon (1996):

Xamanismo, fenômeno que no Brasil é conhecido como pajelança, constituiu-se, ao longo dos anos, num desafio para a antropologia. Desde os primeiros trabalhos etnográficos, os xamãs e suas atividades interessaram a nós, os ‘civilizados’, em função das crenças místicas, do comportamento caracterizado por êxtase e das práticas ‘mágicas’. (p. 9)

Portanto, entre os Tuxi, o pajé é aquele que tem conhecimento sobre as curas das maldades (doenças, feitiços, olho grande, etc.) que podem ameaçar e atingir as pessoas, sendo capaz de afastá-los, construindo um sentido ontológico que dá entendimento sobre o que está ocorrendo, ao mesmo tempo em que os faz desaparecer com suas práticas mágicas, com suas rezas e “vôos” extáticos, mais usos de elementos naturais da fauna e flora. Quando na oportunidade de entrevistar o senhor Minervino Inácio da Silva, 73 anos, perguntei sobre qual a função do pajé, respondeu:

Seu Elias, eu tenho muitas. Eu sempre pratiquei curas com remédio do mato, com garrafadas, meu pai curava as pessoas, não era pajé. Nesse tempo antigo a gente não pensava como hoje, a gente era índio e vivia a vida da gente sem cacique, pajé como hoje. Não tinha médico não. A gente se cuidava aqui mesmo, se não ficasse bom morria. Era na reza, no remédio de pau, nos trabalhos. Então seu

Elias, o pajé tem muitas obrigações, tem condição de curar, da reza e na parte dos conselhos, dos jovens aos mais velhos, par não ir pro caminho errado. Eu como pajé não posso deixar que meu povo viva no errado e então dou conselho, reúno o povo e digo as coisas, tem gente que não gosta, mas eu falo é minha obrigação. Aqui também tem a minha irmã Dezinha que pratica mesa branca, reza e tira feitiço. Seu Elias eu conheço essas matas e ando por aí desde menino pequeno, conheço pau pra dor de barriga de crianças, pra pressão, pra muito tipo de dor e de muitas doenças...conheço até os assobios dos encantados e onde eles estão. Mas quando eu vejo que coisa não é pra mim, mando pro médico da Sesai. Mas pra essas doenças que posso tratar, faço pajelança, converso com os Encantados, pro Mestre Jupí, rezo pra Nossa Senhora da Saúde, que a padroeira daqui da gente, e vou tentando até resolver. Isso tanto pra feitiço como pra doença do corpo” (entrevista casa do pajé, Aldeia Caxoi de Cima, dia 29/01/2020)⁴³

Nas palavras do pajé Minervino, percebe-se claramente que sua função é curar as pessoas de doenças físico/mentais e também curas espirituais que ele denominou de “mediunidade”, isto é, afastar da etnia os males das doenças e de ameaças externas, como os “trabalhos” feitos para prejudicar as pessoas e as atividades coletivas da sua comunidade. Contudo exclama que suas atribuições vão além dessas atividades, as quais outros membros da comunidade lhes auxiliam como, por exemplo, as rezadeiras/rezadores; sua responsabilidade também aponta para o controle social e moral da etnia, fortalecendo a identidade do grupo. Fato este observado quando ele prescreve publicamente sobre as obrigações dos índios em comparecerem aos rituais e participarem das pajelanças e do toré. Outra especialidade, ele observa, é seu conhecimento sobre as plantas e as doenças que essas podem curar, ou seja, ele também tem a sabedoria etiológica das doenças e quais princípios ativos que podem neutralizá-las, os quais ele encontra nas plantas e/ou nos animais das matas da região. Uma observação me chamou a atenção quando o pajé se refere a “não saber de tudo”. Observo neste contexto uma evidente semelhança com a biomedicina, quando essa não percebe a doença de imediato e prescreve vários exames até diagnosticar o mal-estar, ou seja, a busca por uma solução, por isso ele “manda” que a pessoa vá procurar a equipe médica. Como se vê são duas ciências com trajetórias e paradigmas diferentes e que podem ser operacionalizadas em conjunto.

⁴³ Esta entrevista aconteceu no fim do mês de janeiro de 2020. Nesse tempo chegavam as primeiras informações nos jornais sobre uma doença desconhecida, na China, e que afetava gravemente o sistema imunológico e respiratório das pessoas; e de que era contagiosa e transmitida por vírus. Era o início, do que depois, ficou conhecida como “A Pandemia do Corona Vírus”, a qual se estende até hoje. Aproveitei o ensejo e arrisquei perguntar: “Pajé, o que o senhor acha dessa nova doença? Ele me disse: Seu Elias, a gente, daqui do sertão, já tá acostumado com essas desgraças, coisa ruim...Olhe seu Elias, essas doenças que ninguém sabe, quando aparece assim é o vento que trás e pega bicho, planta e até árvore grande...e por isso que os bichos e planta morre, Pode ser feitiço, macumba, mas pode ser coisa do mundo, o mundo tá tão cheio de coisa ruim. Olhe seu Elias quando o senhor tiver num lugar e sentir aquele bafo quente e mal cheiroso vindo pra cima do senhor, ou é feitiço ou é doença...mas a gente aqui tem como se proteger...essa doença não chega aqui não seu Elias...se vim agente trata dela, o que não falta é remédio e fé no Mestre Jupí...Ele nunca deixou a gente, não vai deixar agora, não é seu Elias? “Acredito no senhor”, respondi. (Entrevista casa do pajé em 29/01/2020)

Ainda, conforme as palavras do pajé, existem outros especialistas na etnia. No entanto, esses curandeiros, os quais adquiriram o “dom” de saber as rezas e práticas de curas específicas para cada tipo de adoecimento, aprendidos ao longo do tempo, através da transmissão oral e pelas observações das ações e práticas dos familiares e de “parentes”, são pessoas respeitadas e que detêm o conhecimento da “medicina tradicional”.

É relevante considerar que há uma mistura de religiões de origens cristã, afro-brasileira e espírita cardecista nas suas atividades rituais, como no toré e pajelanças, por exemplo, conformando sua cosmologia. É comum nas práticas de rezas o uso de materiais, geralmente plantas jurema preta (*Mimosa hostilis*); nas pajelanças a presença da fumaça – dos incensos e do fumo – além dos “pontos” – cânticos que despertam e chamam os espíritos (Encantados).

Mesmo com todas essas obrigações, o pajé foi, junto com o cacique, os responsáveis por empreenderem o início da “luta” do povo Tuxi reivindicando sua condição de indígena e da demarcação de seu território, ou seja, a transformação de caboclo para “índio regimado”, ou seja, do regime do toré. Como também, atuou ativamente na busca de um posto médico (DISEI) para dentro do território da etnia. Atualmente essa atribuição está com seu genro, Zé. Ele é um dos Atikum, entre outros, que se casaram entre etnias – casamentos interétnicos, situação comum entre os Tuxi. Da mesma forma como aconteceu a integração e interação entre índios e negros e até brancos arredios ao sistema colonial. Segundo relatos que escutei dos Tuxi, o lugar que hoje se conhece como “Caxoi”, remete à designação do seu primeiro ocupante, ou seja, é o nome de uma pessoa “Seu Cachoí”, que era afro-brasileiro, assim como toda sua família. Na entrevista com dona Lourdes, esposa de seu Expedito, tio do cacique, nascida e criada em Caxoi, disse, quando perguntei:

Eu – Caxoi é nome dessa aldeia. Porque esse nome?

Expedito – Olhe, tudo aqui era Caxoi, até Cana Brava, depois é que botaram esses nomes (Caxoi de Cima e de Baixo, Formiga e Cana Brava) inventaram. Tudo era Caxoi, os mais velhos sabem disso.

Lourdes – É porque ali...na Caiera, o nome é meio estranho, aí o povo mudou pra Caxoi de Cima, de Baixo...

Expedito – Seu Elias, só tem dois Caxoi. Esse daqui e o pra baixo de Belém tem outro Caxoi...

Lourdes – é mesmo pra baixo de Belém tem um Caxoi.

Expedito – Quando eu me casei, eu tô com 84 anos, quando eu me casei já era Caxoi...aqui tinha um velho chamado Antônio Caxoi...

Lourdes – meu pai era chamava Antonio Caxoi...

Eu – Seu pai?

Lourdes – Meu pai...Antonio Caxoi...aí os filhos dele o povo dele só chamava “Caxoi.”

Eu – Ele veio da Serra de Umã ou nasceu aqui?

Lourdes – Ele nasceu na Ilha da Várzea...os pais dele morava lá...aí chama os filho dele de Nê Caxoi, Zé Caxoi, meu pai Tonho Caxoi.

Expedido – E tinha outro velho de nome Caxoi, mas velho que esse que falei...era tudo uma família só...aqui o pessoal é um só. É porque renderam muito sabe, mas tudo é uma família só, não tem outras pessoas de diferente, assim...tem nós que era da Serra de Umãs sabe. Tem o pajé, a família dele é Rodelas, dos Tuxá. Nozinho (pai do cacique) é família de dona Lourdes dos Cirilo, é Truká...mas hoje tudo é uma família só...(Entrevista dia 20/10/2019)

Observando as características biofísicas de grande parte dos Tuxi, por certo houve uma intensa troca genética entre índios e negros nesta etnia, inclusive por onde andei, pelas três aldeias, verifiquei uma rede de parentesco bem peculiar. Acredito por ser uma nação com uma população “pequena” 412 pessoas (DSEI-PE, 2021), existem muitos casamentos entre primos, estando o nome “Caxoi” bem distribuído. Perigo é a pessoa falar mal de alguém, pois o comentado poderá chegar logo ao interessado, são todos parentes. Muitos deles por afiliação. E falar “mal” sobre parente é problema! Por isso seu Expedito comenta, referindo-se à família Tuxi, “ser uma família só”. Fialho (2011) argumentando sobre essa situação, enfatiza a presença de indivíduos negros e de índios, con-vivendo juntos numa situação de invisibilidade ou, de outro modo, no combate contra os intrusos coloniais:

Porém a diversidade do Sertão nordestino não se restringe aos povos indígenas. Apesar de o Sertão, segundo os historiadores, não ter sido uma região caracterizada pela escravidão, foi, sim, uma região propícia para o refúgio de negros e índios, o que reforça a unanimidade dos relatos quanto à condição de não escravos. Clóvis Moura aponta que, no sertão nordestino, a presença do negro não foi fundamentada no trabalho, mas que ele apareceu como “perturbador da economia, como fugitivo, como quilombola”. Abdias Moura (1985) se refere a esse contexto para justificar os poucos dados estatísticos encontrados sobre a presença no negro nos tempos passados. Esse autor faz alusão, no caso de Pernambuco, a uma das raras estatísticas disponíveis na atualidade, que foi publicada pelo jornal Diário de Pernambuco no século 19, apresentando dois quadros representativos “dos escravos matriculados nos municípios da Província, estavam anotados 477 em Floresta, 237 em Buíque e 173 em Tacaratu, no sertão do São Francisco. Um outro documento citado pelo mesmo autor, 1873, faz uma referência genérica aos habitantes dessa mesma área da seguinte maneira: “a maior parte dos indivíduos a que nesta Província se dá o nome de índios são de uma raça já degenerada; os pretos, pardos, mais ou menos fulos, que vivem com os índios, todos são também conhecidos sob esta denominação. (FIALHO, 2011, p. 2).

Em nenhum momento foi anunciado qualquer relação entre os Caxoi e a escravidão, mas podemos supor, por indução, que as terras ocupadas pelos “Caxoi”, hoje território Tuxi, eram terras devolutas. Sua localização, no passado, era de difícil acesso, ou se chegava de barco ou teria que conhecer as trilhas que vinham de Cabrobó ou de Belém de São Francisco. Eram terras que pelas características geográficas e ambientais poderia ter sido utilizada como esconderijo, de outro modo, um lugar onde se poderia viver longe dos olhos dos outros, os quais poderiam ameaçá-los de qualquer forma. Ainda hoje o acesso à aldeia de Caxoi é um tanto

problemática, mesmo existindo estrada de rodagem, em tempo de chuva, quase intrafegável. Experimentei no inverno e senti dificuldades em trafegá-la de motocicleta. Muitas pedras e muito barro, além de estar baixo do nível do rio, por isso acumula muita água. Outro ponto pertinente, a meu ver, é a condição dos Caxoi manter relações com os índios dos antigos aldeamentos do São Francisco, pois pode ter sido uma forma deles saírem de uma situação endogâmica e assim poder assumir outra qualidade racial do índio, invisibilizando a condição de negro fugindo do estereótipo negativo, e desta forma constituindo uma grande família, atualmente indígena.

Como toda extensa família, cada um cuida dos seus e dos outros “é tudo parente”, é como se na estrutura social esse sentimento de pertença é bem demarcado. “Aqui, seu Elias, a gente briga e tudo, mas na hora do “pegapacápá”, somos todos unidos” (Roberto, 30 anos, remanescente da família Caxoi). Por onde andei, nas três aldeias, encontrei pessoas com este sobrenome.

Na condição de cuidar de si e dos outros, nenhum Tuxi passa fome. Nas aldeias os contatos entre pessoas são intensos. As casas é um entra e sai de gente, trazendo novidades, querendo saber de outras. Tomar café, almoçar e visitas fazem parte do *éthos* da etnia, é uma reciprocidade de “dádivas” (MAUSS, 1925), faz parte de um processo ordenador de boas relações, considerando que a vida naquela região não é fácil, até para os mais abastados. Existe pobreza, mas não existe miséria, todos se alimentam. Muitos indígenas, a maioria dos Tuxi, possuem um pequeno lugar para plantar ou “minifúndios”⁴⁴. Nelas são cultivadas mandioca, melão, melancia, cebola, arroz, limão, mangas, batata, jerimum e hortaliças diversas. Dessa produção retiram de uso familiar/coletivo, e o excedente comercializam com os vizinhos nacionais ou entre si. Há também a possibilidade de trocas desses produtos.

Figura 10 – Cultivo de frutas às margens do rio São Francisco – Caxoi de Cima



Fonte: O autor (2019)

⁴⁴ Lei 4.504, de 30/11/64 – Dispõe sobre o estatuto da terra, e dá outras providências: Art 4º, Inciso – IV: “Minifúndio”, o imóvel rural de área e possibilidades inferiores às da propriedade familiar.

Nessas terras também são criados cabras, bodes, carneiros, bois, vacas, bezerros e aves – frangos e perus. Esses animais são as “poupanças” dessas pessoas. É com a comercialização desses animais e de seus produtos (carne e couro) que os Tuxi superam as dificuldades financeiras, principalmente, nos períodos de estiagem severa quando não têm pasto para os animais. “É melhor vender barato do que vê os bichinhos morrer”, comentam. Nessas condições, sem pasto por falta de chuva, os animais ficam soltos na caatinga, alguns não resistem à falta de comida e morrem entre a caatinga.

A maioria dos índios anciões são aposentados rurais e complementam suas rendas com a comercialização de animais ou dos produtos da roça. Nas aldeias existem os trabalhadores do comércio, que exercem suas atividades no centro comercial de Cabrobó - PE ou de Ibó – BA. Outros trabalham como pedreiros, motoristas, ajudantes gerais, mecânicos e pequenos comércios. Outra fonte de renda e de alimentação são os peixes do rio São Francisco. Este rio está para os Tuxi, assim como a chuva está para as nuvens. O etnônimo Tuxi está diretamente relacionado com as experiências deles com o rio. O cacique Gilvan, relatou que “Tuxi significa guerreiros do rio”, justamente por possui habilidades de navegação, de fazer pequenas embarcações e pescar nas locas profundas dos caris pretos (cascudos), dos pacus, são exímios mergulhadores. Esse significado também foi aludido pelo cacique Neguinho Truká, que enfatizou que reconhecia a “nação canoeira dos Tuxi”. Da mesma forma o cacique Bertinho Truká, comentou:

Os mais velhos sempre falavam que existia uma aldeia alí em Caxoí dos Tuxi, sendo que eles diziam que esses Tuxi estavam esquecidos no processo de luta, mas os encantados também diziam que existia esse povo. Os mais velhos também diziam que tinha laços sanguíneos com nosso povo Truká, que era do mesmo grupo étnico. Aqui em Assunção tinha um aldeamento que tinha muitos índios de todo canto daqui do sertão. Os padres traziam os índios brabos que viviam na caatinga e nas ilhotas, na Ilha da Várzea, eles traziam para fazer esse repasse da ‘nova religião’, a nova doutrina, dizendo que a cultura dos índios, a religião dos índios eram diabólicas. A gente tem até uma toante que canta:

“Tuxí, Tuxá, Tumbalalá Nação Truka

Caboclo que não tem flexa

Como pode trabalhar

Eu tenho arco e tenho flexa na hora de trabalhar,

Tuxí, Tuxá, Tumbalalá, Nação Truka”

Aí nós acredita que o povo Tuxi vem de longas datas. E nesse sentido como muitas perseguições que ainda hoje a gente sofre, eles se recusaram a ir à luta, isso na época dos coronéis que ia daqui de Cabrobó até Belém, aí eles ficaram na deles, esquecidos, ficaram adormecidos, mas nós sempre sabia que um dia esse povo ia acordar, que ia se assumir. Os encantados falam desse povo e dizia que

eles iam buscar as origens deles, resgatar sua cultura. Pra nós aqui os Tuxi é um grupo de verdade não é coisa inventada, que realmente existe e sempre existiu. Só existe esse Tuxi. É direto os encantados comunicarem nos rituais da existência desse povo e que um dia eles iriam reivindicar os direitos dele como agora (cacique Bertinho Truká).

Lembram os índios Tuxi mais velhos, do tempo que trafegava para Belém ou para Cabrobó nestas embarcações “de pano”, referindo-se às velas dos barcos, geralmente brancas, transportando mercadorias e pessoas. Nos casamentos para Paróquia Nossa Senhora do Patrocínio, em Belém do São Francisco, as noivas eram conduzidas nessas embarcações. “A beira do rio ficava cheio de gente pra ver” (seu Nozinho, 83 anos, pai do cacique). Um dos parentes do cacique “Zé da Caiera”, branco casado com sua prima, é o perito nesse tipo de habilidade: canoagem. Ele é construtor de canoas e um exímio conhecedor das correntezas e lugares seguros para navegar sobre o leito veloz do rio.

Portanto, as experiências com o rio é parte integrante das tradições dos Tuxi.

Como outros povos da região – quilombolas, ribeirinhos, agricultores nacionais, etc. – os Tuxi se afirmam católicos. Na aldeia Caxoi de Cima possui duas igrejas. Uma para devoção a Nossa Senhora da Conceição e a para Nossa Senhora da Saúde. O interessante é que o segundo templo foi construído, há mais ou menos 60 anos, com recursos obtidos pela dona Antônia Hermínia, através de esmolas e doações que ela saía pedindo pela região de Cabrobó a Belém de São Francisco a pé, como pagamento de uma promessa à santa. Também é marcante a prática da dança de São Gonçalo. Existe um grupo formado que viaja pela região atendendo os convites para festas de aniversário e pagamentos de promessas.

Os Tuxi é um povo sofrido, como outros habitantes da região - os agricultores pobres – mas, percebi entre eles uma vontade de viver intensamente, dividindo as alegrias e dádivas, amenizando, deste modo, a realidade dura de muito trabalho, sob sol, e com pouca retribuição material.

Figura 11 – A maior parte das terras dos Tuxi é caatinga. Esta imagem foi registrada a 1500 metros distantes das margens do rio São Francisco



Foto: O autor (2019)

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos dados obtidos no trabalho de campo e, em seguida, analisados e apresentados, nos vários capítulos que compõe este trabalho, foi possível concluir, de fato, que o processo administrativo, solicitado pelos Tuxi à FUNAI em 2013, com fins de demarcação de seu território – Caxoi e Ilha da Várzea - região onde estão efetiva e afetivamente com sua formação social atual, desde o final do século XIX, não foi uma iniciativa isolada, exclusiva desta nação indígena que se afirma remanescentes das “nações tapuias Procás e Brancararus, do aldeamento do Beato Serafim - séc. XVIII”. Esta iniciativa foi, primeiramente, pautada pela condescendência étnica das outras etnias da região. Ou seja, os Tuxi insurgiram perante o Estado respaldados politicamente pelas nações Tumbalalá de Pambú (BA), Tuxá de Rodelas (BA) e de Inajá (PE), Atikum da Serra do Umã - aldeia Lagoinha - Salgueiro, Pankará da Serra do Arapué e Pankará Serrote dos Campos (Itacuruba), Truká da Ilha de Assunção, Pankararú, as quais se organizam numa estrutura que envolvem relações de parentesco e de comunicação interétnica ostensivamente atenta a todos os movimentos indígenas ou indigenistas que operam na região do São Submédio São Francisco. Inclusive, como pontuados na introdução, as nações Truká e Tumbalá não reconhecem o movimento da suposta nação Tuxi na Bahia, que reivindicam a posse de uma terra contígua ao do território dos Tumbalalá.

E, como foi levantado nos dados, sem o reconhecimento das lideranças dessas etnias circunvizinhas não se consegue legitimidade no movimento. Existe uma rede de intercomunicação e apoio interétnico no Submédio São Francisco entre essas nações monitorando tudo que acontece, qualquer movimento é logo percebido. Nesta rede os índios mais antigos, das nações “irmandadas” e reconhecidos nos espaços estatais e entre si, são as bases que refletem as trajetórias que as nações emergentes deverão percorrer. Eles têm a expertise dos trâmites burocráticos das instâncias jurídicas e dos órgãos estatais responsáveis pelo trato das questões indígenas. Eles conhecem “os caminhos das pedras” e reconhecem quem são os “seus” parentes. Esta comunhão é uma prática antiga entre os índios de Pernambuco, que ainda perdura, sobretudo porque produz capital social para a etnia e ao seu representante, além de contribuir no fortalecimento das ações que o movimento indígena da região empreende, assegurando seu controle e suas fronteiras, tanto étnicas quanto territorial. Toda esta dinâmica de relações e de comunicações, onde os Tuxi estão inseridos, como foi demonstrado, faz parte dos processos de etnogêneses, pois são capazes de assegurar uma confluência de sentido entre nações diferentes, mas com os mesmos propósitos, as sobrevivências étnicas das suas identidades e proteção de seus territórios, respectivamente, territorialização e territorialidade. Como essas noções, as etnias que já passaram pelas mesmas dificuldades, mas que obtiveram

sucesso nas demarcações de suas terras e, conseqüentemente, o reconhecimento étnico, suas lideranças demonstram como fazer, pois, como tiveram experiências exitosas, as mesmas são utilizadas como um modelo inicial de ação. Com este apoio efetivo das nações circunvizinhas e “irmãs”, os Tuxi que estavam acomodados, silenciosos, com sua identidade latente, invisíveis perante a população nacional, despertaram, como me confidenciou o cacique Bertinho Truka. De outra forma, no âmbito regional entre as nações, percebi, e as lideranças confirmaram, que eles sempre estiveram participando ativamente com seus parentes indígenas, compartilhando saberes, participando dos rituais religiosos, das rodas de toré, das festas de São Gonçalo do Amarante, dos casamentos interétnicos, dos movimentos políticos locais, entre outros arranjos e práticas sociais, enfim são situações e relações constituídas e solidificadas por várias gerações, assegurando de toda forma uma unidade indígena quanto aos seus interesses perante o Estado. Logo, sua visibilidade como nação indígena jamais foi negada ou desconhecida, conforme constatei nos vários momentos e nos depoimentos dessas lideranças indígenas da região do Submédio Rio São Francisco.

Os caciques da nação Truká, Bertinho e Neguinho, quando os escutei, na Ilha de Assunção, Cabrobó – PE, em janeiro de 2020, resgataram, pela memória, traços de um passado da época de suas infâncias, quando se comentavam sobre os Tuxi, “o povo canoeiro”. Ao mesmo tempo em que afirmou que reconhecia legitimamente os Tuxi de PE, e negando enfaticamente a existência de outro povo com este mesmo etnônimo, claramente fazendo referência à questão dos Tuxi de Abaré. Não foi possível visitar esses Tuxi-BA em sua aldeia. Porém, nas conversas que mantive com o cacique Cícero Marinheiro e com Neguinho Truká, especificamente, notei nas entrelinhas, que as demandas desse povo de Abaré poderão trazer problemas para suas etnias. Isso porque o território reivindicado (em disputa) faz fronteiras com o território Tumbalalá que, por sua vez, faz fronteira com o dos Truká da Ilha de Assunção. Nesse sentido posso concluir que a afirmação étnica dos Tuxi de Abaré vai ao desencontro dos interesses dessas nações, e por isso não haverá, pelo menos até o momento, o reconhecimento da legitimidade das suas reivindicações.

Com base no que foi dito *supra* o processo para afirmação da identidade étnica dos Tuxi, ou etnogênese, a princípio, passou pelo crivo moral das etnias circunscritas no âmbito da região fisiográfica do Submédio São Francisco. Sem essa condição não há possibilidade de se afirmar etnicamente perante as autoridades certificadoras da FUNAI, uma vez que uma das condições, *sine qua non*, “é se identificar e ser identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional e dos outros grupos”, condição pertinente à legislação brasileira (Lei 6001/1973; Art. 3º; Inciso I).

Também foi possível inferir uma maior participação dos índios, ou melhor, à união do povo Tuxi, refiro-me à coesão social interna em torno do objetivo principal. Antes de iniciar o processo junto a FUNAI, foi possível perceber que cada indivíduo vivia sua vida dispersa com seus problemas particulares. Reuniam-se, uma vez por semana para a prática do toré ou em ocasiões eventuais. De repente esta rotina ganha outras perspectivas, e o cuidado das pessoas, entre si, ficaram mais acentuados, ou seja, um processo de vigilância interna focando o comportamento moral adequado conforme reflexos das qualidades indígenas estabelecidas pela fronteira étnica, dentro e fora do território das aldeias, obedecendo às hierarquias (antes frouxas ou inexistentes), participar ostensivamente dos rituais e das atividades coletivas, apresentarem-se “fardado” conforme a situação, levando em conta os sinais diacríticos, ressignificados, reinventados e postos em práticas, representando-os diante das outras etnias e dos nacionais, levando em conta suas diferenças culturais.

No tocante à identidade indígena Tuxi, e na tentativa de escapar à infeliz designação de “índios misturados”, emblema que considero pernóstico, este trabalho revela que o sentimento de identidade se forma nas consciências dos sujeitos e se enclausura na mente, uma vez que ela está constituída no âmbito da ideologia. Não percebi nas etnias contatadas por mim, durante o trabalho de campo, nenhum sentimento de “misturas” no sentido étnico. O que constatei é que cada uma das nações, independentemente, assume suas identidades com originalidade, que a meu ver escapa das noções de “índios inventados, misturados ou braiados” e até mesmo das “essências” éticas ou de raça. Essas nomeações jocosas pré-concebidas, e veiculadas por setores, como academia, imprensa, livros didáticos, entre outros dispositivos, tentam deslegitimar essas sociedades e seus modos de vida, caracterizando-as como “inventoras de identidades”, situação que Marshal Sahlins (2004), criticou sabiamente quando enfatiza a existências de grupos de pensadores que, ao invés de expandir outros sentidos epistemológicos que contribuam sobre o tema das identidades, abreviam a significados, que de algum modo, reforça o sistema de dominação. Termos como “índios misturados”, “índios braiados”, “índios inventados”, entre outros pejorativamente, violentamente disseminados, inclusive, como foi dito, nas academias, são adjetivos que não encontrei nos sentimentos dos Tuxi, nem dos Truká, nem tão pouco entre os Tumbalalá ou Atikum, e posso estender essa precisão quase cartesiana às outras nações. O hibridismo sócio-cultural faz parte do processo existencial dos grupos humanos, todos nós estamos expostos a esses fluxos culturais que são incessantes e dinâmicos, é uma condição da vida em sociedade. Entre os indígenas é questão de defesa e sobrevivência e não cabe, aos índios no Nordeste, a formulação apressada de que as dinâmicas dessas

populações, com intuito de alcançar seus interesses, constituem-se de uma elaboração cultural homogenia, como estratégia, exclusivamente, a fim de tratar problemas políticos e/ou atender solicitações de políticas públicas. Negando essa condição, este trabalho comprovou que os Tuxi sempre foram vistos e reconhecidos como índios, entre si e também, pelas outras etnias da região, sem que houvesse iniciado qualquer tipo de reivindicação de políticas públicas anterior, considerando o longo tempo que a etnia se constituiu com a formação atual, estimada em mais de 100 anos.

A permanência dessa identidade étnica, para que ela não se fragmente ou se perca, haja vista o constante fluxo de relações sociais em que os Tuxi estão submetidos, penso que a educação indígena e a saúde diferenciada são dois pilares em que os Tuxi, mas também as outras nações indígenas, devem se apoiar no sentido de reforçar a ideologia da identidade étnica. No que diz respeito à saúde dos povos indígenas no Estado de Pernambuco, o DSEI-PE deve elaborar projetos individuais, por etnia, que possa viabilizar esse fortalecimento. Um projeto com a participação dos índios desde o início do planejamento. No entanto, atualmente, as circunstâncias da prestação de serviço são precárias e homogeneizantes, ou seja, existe um plano geral de atenção básica nas aldeias para todas as etnias, ou seja, uma atenção básica de mão única. Quando na verdade o mais apropriado seria conhecer as especificidades culturais de cada nação e a partir dessas perspectivas elaborar planos de ações. No caso dos Tuxi, para que isso ocorra, vejo a necessidade do Conselho de Saúde local provocar o DSEI-PE, através do CONDISI, no sentido de fazer valer as diretrizes propostas pela Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – PNASPI. Isso já seria um bom começo, pois considero a saúde indígena, da forma que é praticada, uma ficção. Com relação à educação indígena no território Tuxi, nenhuma atitude estatal. O problema encontra-se em estado inicial de conversas com o município de Belém do São Francisco e Secretaria de Educação do Estado, mas nenhuma iniciativa concreta, nenhum planejamento pedagógico sequer foi iniciado. Como se nota os poderes públicos instituídos, não cumprem seus papéis constitucionais. Como foi visto, a FUNAI reconhece suas obrigações, mas não as executa, além de não cumprir as decisões judiciais sentenciadas. Da mesma forma, penso eu, segue os outros poderes, sempre fugindo das suas obrigações sociais determinadas por lei.

Em Consideração à ineficiência e má fé do Estado brasileiro em atender as solicitações dos Tuxi, comprovadamente fundamentadas nas legislações pertinentes e legitimadas por lideranças das diversas etnias, demonstram suas disposições de continuidade das práticas coloniais arcaicas, absurdamente, uma afronta à CF-88 e ao estado democrático de direito, pelas

quais o Estado tenta deslegitimar, deste modo, todos movimentos indígenas que atentem reivindicar qualquer tipo de política pública. O governo brasileiro fortalece suas bases antidemocráticas, distribuindo poder e dinheiro, em prol do avanço colonial contemporâneo em áreas indígenas por todos os cantos deste país. A Tese do Marco Temporal é mais um desafio que os Tuxi vêm enfrentando. No entanto, este trabalho evidenciou que durante o processo de etnogênese, a identidade dos Tuxi foi fortalecida ainda mais no âmbito interno, no interior das aldeias, e perante as outras nações, expandindo sua representação a outros territórios e, principalmente, se preparando para a luta contra o Estado, na elaboração de novas estratégias, e quem sabe, ressignificadas do próprio algoz.

Por fim minhas expectativas é que o resultado desta pesquisa possa contribuir com o debate sobre os processos identitários e auxiliar nas reflexões sobre estudos que viabilizem ou complemente as discussões socioantropológica relacionadas às demarcações de terras indígenas dessas populações em PE. Acredito ser um dos maiores absurdos é que desde o início da colonização, e aí, me refiro ao Alvará Régio de 1/4/1680, como foi demonstrado, as legislações sempre foram favoráveis à posse das terras e às liberdades indígenas de se organizarem e se estabelecerem nos seus territórios conforme suas cosmovisões. No entanto, as prerrogativas do Estado é tentar desconfigurar todas as legislações pertinentes aos interesses indígenas, as que vieram antes e a própria CF-88, que as recepcionou, como estratégias planejadas, definitivamente, a fim de usurparem as terras indígenas “legalmente”, para, finalmente, os marginalizarem, queimarem suas florestas, suas casas de rezas, assassinare suas lideranças e efetivar o etnocídio, pois não há outra alternativa, e as análises dos advogados da APIB e do CIMI, são bem claras quanto às suas intenções. Apesar de conhecer esse processo nefasto estatal, os indígenas da região do Submédio Rio São Francisco, com suas redes societárias e interétnicas, estão atentos às manobras subreptícias do Estado brasileiro, e amparados pela legislação pertinentes e apoiados por autoridades do Ministério Público, que, deontologicamente, cumprem seu papel social, resistem e dão exemplos de civilidade quando segue pacientemente acompanhando as etapas administrativas e jurídicas circunscritas aos processos que estão envolvidos, esperançosos de que suas demandas sejam atendidas, pelo bem ou de qualquer outra forma.

REFERÊNCIAS

- ABA. **Código de ética dos antropólogos e antropólogas**. Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012. Disponível em: <http://portal.abant.org.br>. Acesso em 21/11/2021.
- AGABEN, Giorgio. O que é um povo? Análise de uma fratura biopolítica. *In: Meios sem fim: notas sobre a política*. Rio de Janeiro: Editora Autêntica. pp. 35-40. 2015.
- AGROSINO, Michael. Etnografia e observação participante. *In: Coleção Pesquisa Qualitativa*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ANCHIETA, José de. “Enformação do Brasil e de suas capitanias. 1584”. *In: Revista do instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, VI, pp. 412-444. 1844.
- ATHIAS, Renato. **Povos Indígenas em Pernambuco: Conflito e Identidade**. Recife, Editora da UFPE, 2007
- ATHIAS, Renato. Medicina indígena no Rio Negro – experiência de um projeto. *In: Medicina tradicional indígena em contextos* – anais da Ia reunião de monitoramento. Brasília: FUNASA, pp. 101-109, 2007a.
- ANA - Agência Nacional de Águas. **A evolução da gestão dos recursos hídricos no Brasil**. Brasília: ANA, 2002. 64 p. Edição comemorativa do Dia Mundial da Água – 2002.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias** – A formação da identidade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco. Dissertação (Mestrado em antropologia Social) – Universidade de São Paulo, 2002.
- APIB – **Nota Técnica sobre o PL 490/2007** – 2021.
- ARRUTI, José Maurício. **O reencanto do mundo** – trama histórica e arranjos territoriais Pankararu – Dissertação (Mestrado em antropologia social) – Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1996.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In: POUTIGNAT, Phillipe & STREIFF-FERNART, Jocelyne. Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP. (1969) pp. 185-298. 1995.
- _____. Etnicidade e o conceito de cultura. *In: Antropolítica*. Niterói, n. 19. pp.15-30. 2005
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Processos interculturais** – antropologia política do pluralismo cultural na América Latina. Recife: Editora UFPE, 2017.
- BAUER, Martin W. & GASKELL, George (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes. 2002.
- BOCCARA, Guillaume. Etnogémesis mapuche: resistência y reestructuración entre os indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *In: Hispanic american historical review*, v. 79, n. 3, Duke University, 1999.
- _____.Mundos nuevos em las fronteras del nuevo mundo. *In: OpenEdition Journals*. França: Paris pp. 1-39, 2005.

BALDUS, Herbert & WILLEMS, Emilio. **Dicionário de etnologia e sociologia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 163. 1939.

BRASIL. Constituição Federal de 05 de Outubro de 1988.

BRASIL. Lei 4.504, de 30 de novembro de 1964 – Dispõe sobre o estatuto da terra. 1964.

BRASIL. Ministério Público Federal. Parecer Técnico nº 56/2016 – Secretaria de apoio pericial – Centro Regional de Perícia 5 – PR-CE-000381159 - 2016.

BRASIL. Ministério Público Federal. Processo Nº 0800198-83.2016.4.05.8304 – Ação Civil Pública – Sentença – 2017.

BRASIL. Ministério Público Federal - Polo Salgueiro/Ourucuri. Inquérito Civil 1.26.004.000103/2014-81 – 2016.

BRASIL. Ministério Público Federal – Procuradoria Geral da República – 6ª Câmara de Coordenação e Revisão – Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais – Memória da Reunião na 6ª Câmara – 2017.

BRASIL. FUNAI. Lei Nº 6.001/1973 – Estatuto do Índio. 1973.

BRASIL. FUNAI. Portaria 14, de 09 de janeiro de 1996 – Estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de terras indígenas - 1996.

BRASIL. Projeto de Lei N.º 490/2007 – Dispõe sobre alteração da Lei 6001/73.

BRASIL. FUNAI. Portaria 1.077/2019 – Constituição do GT Demarcação dos Territórios das etnias Tuxi e Pankará Serrote dos Campos. 2019.

BRASIL. FUNAI. Portaria 1.384/2019 – Dispõe sobre alterações na Portaria 1.077/2019.

BRASIL. PNASPI – Portaria 254. De 31 de Janeiro DE 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Introdução: a noção de fricção interétnica. *In: O índio no mundo dos brancos*. Campinas, SP. Editora da UNICAMP. pp. 33-54, 1996.

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. *In: Revista sociedade e cultura*, v. 6, n 2, Jul/Dez. pp. 117-131. 2003.

CASTRO, Edurado Viveiros de. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. *In: RICARDO, Beto & RICARDO, Fany (Orgs.) Povos indígenas no Brasil – 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 41-49, 2005

CIMI – **Análise Técnica do PL/490/2007 e seus Apensos** – 2021.

COHEN, Abner. Introduction: The lesson of ethnicity. *In: Urban ethnicity*. London, ASA 12, Tavistock Pub, 1974.

COHEN, Anthony P. Culture, identity and the concept of boundary. *In: Revista de antropologia social*. Nº 3. Editorial Complutense, Madrid. 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. *In: Revista estudos avançados*-Universidade de São Paulo - 8(20), pp. 121-136. 1994

_____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

D'ABBEVILLE, Claude. **Histórias da missão dos padres capuchinhos da Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. São Paulo – Belo Horizonte, Edusp – Itatiaia, (1614)1975.

DE PROFUNDES. **Documentário, 20**. Direção: Isabela Cribari. Produtora: Set Produções Audiovisuais. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3fZnyW1KcRc>. Acesso em 16/07/2021. (2014)

DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da audemarcação de Dzorobabé**. (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da antropologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

ERIKSON, E.H. **Identidade, juventude e crise**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1972.

ESPINOSA, Mónica. Esse indiscreto asunto de la violência. Modernidad, colonialidad y genocídio em Colombia. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial: reflexões para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

FAUSTO, Carlos; Michael Heckenberger. Introduction: Indigenous History and the History of the “Indians. In: Carlos FAUSTO; Michael HECKENBERGER (Ed.) **Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives**. Gainesville, FL: University of Florida Press, 2007. pp. 1- 43.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1986.

FIALHO, Vânia. Povos tradicionais no sertão semiárido: uma leitura a partir do princípio de pluralidade. In: **Revista coletiva**, nº 6, out/nov/dez. 2011.

FOOT-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 77-86, 1980.

GALVÃO, Eduardo. **Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil**. Trabalho apresentado na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia – RJ. pp. 67-74. 1953.

GOLDSTEIN, Melvin. Ethnogenesis and resource competition among Tibetan Refugees in South India. In: L. Despres (org.) **Ethnicity and resource competition in plural societies**. Paris: Moutn/The Hague. pp.159-186.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: **Mana** 3 (1), p.7-39, 1997.

HILL, Jonathan. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: na emerging regional Picture. In: **History, Power and identity**. 1996b

_____. **Etnicidade na Amazônia antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história**. In: *Ilha*, v. 15, n. 1. Jan/jun. pp. 35-69. 2013.

HOHENTHAL JR, W.D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. In: **Revista do museu paulista**. Nova Série, Volume XII, pp. 37, 1960.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W. GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Tradução: Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. México: Gedisa, 1987.

_____. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A Interpretação das Culturas**. 1 ed., 13reimpr., Rio de Janeiro: LTC, pp.3-21, 2008.

_____. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis; Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 1983.

JUNIOR, Julio José Araujo. O marco temporal é uma prática constitucional assimilacionista. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Livia Nascimento & MAIA, Luciano Mariz (Orgs.). **Índios, direitos originários e territorialidade**. Brasília: DF, Editora ANPR, pp. 106-142. 2018.

KROEBER, A.L. & KLUCKHOHN, C. **Culture: a critical review of concepts and definitions**. Harvard University, Cambridge. 1952.

LANGDON, E. J. (Org.) Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina. pp. 9-37, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura – um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. Porque índios ou indígenas. In: **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Muaeu Nacional, pp. 29-34, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental** – Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. São Paulo: Abril Cultural, 1976 (1922).

M. SILVA, Elias. “Quando a gente adoece, experimenta as plantas com fé nos encantados”: Notas sobre práticas de curas entre os Xukuru do Ororubá. Monografia (Bacharelamento em Ciências Sociais) Universidade Federal de Pernambuco – Recife – 2018 (**Não publicado**).

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**. V. 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, pp. 37-58. 1974.

MENDES JUNIOR, João. **Os indígenas no Brasil: seus direitos individuais e políticos**. São Paulo. Typ. Hennies Irmãos, 1912

NANTES, Martinho de. Relação de uma missão no Rio São Francisco. São Paulo: Companhia Editora Nacional, (1706)1979.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Nações indígenas. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 12 n. 35 São Paulo. Lua Nova: Revista de Cultura e Política 2 (2), pp. 21-22.

OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem da volta**. Contra Capa Livraria/LACED: RJ, 2004.

_____. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana* 4 (1). pp. 47-77. 1998.

ORTNER, Sherry B. **Resistance and the problem of ethnographic refusal**. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core>. Acesso: 20/02/2020;

PÉREZ, Antonio. **De la etnoescatología a la etnogénesis**: notas sobre las nuevas identidades étnicas. In: *Revista de antropologia experimental*, Espanha, n. 1, Universidad de Jaén, 2001.

PERRONE-MOÍSES, Beatriz. Terras indígenas na legislação colonial. In: **Revistas.usp.BR**. p.107-118. 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/download/67457/70067/88877>. Acesso: 09/03/2022.

PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste**. VII. São Paulo: Cia Ed. Nacional (Brasiliana CXII), 1938.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi, Tapuia no Brasil Colonial. Tese (Doutoramento em antropologia social) – Universidade Estadual de Campinas – São Paulo, 2001.

POUTIGNAT, Philippe & STRIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Edusp, 1995.

QUEIROZ, Paulo Eduardo Cirino. **Teoria do fato indígena**: novos paradigmas interpretativos para a (in) aplicação do direito originário dos índios sobre suas terras. Trabalho apresentado para a obtenção de Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Ceará – 2010.

REESINK, Edwin. **O limite de BARTH**: a influência da “introdução” de Barth sobre os estudos de etnicidade e racialidade. Trabalho apresentado na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Bélem, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização** – A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (1968) 2017.

_____. Etnicidade, Indigenato e campesinato. In: **Indigenato e campesinato**, 1976 (acesso Biblioteca digital Nimuendaju. Disponível em: www.etnolinguistica.org). Acesso: 08/04/2022;

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

ROOSENS, E. **Creating ethnicity**: the processo of ethnogenesis. Califonia: Sage, 1989.

ROSA, Maria V. de Figueredo Pereira do Couto; ARNOLDI, Marlene Aparecida G. Colombo. **A entrevista na pesquisa qualitativa: mecanismo para validação de resultados**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault*, ainda. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 4-7. 2004.

SANTOS, S. C. dos. O índio perante o direito. In: **Revista de Antropologia**, 24. pp. 159-167. 2016.

SCHADEN, Egon. **Aculturação indígena**: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo branco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1969

SHILS, E. **Primordial, personal, sacred and civil ties**. In: British journal of sociology. Reino Unido, n. 8, 1957.

SIDER, Gerald M. Lumbee indian cultural nationalism and ethnogenesis. In: **Dialectical anthropology**, 1: pp. 161-162. 1976

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil** – primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: Editora: L&PM Pocket (1556) 2019.

TYLOR, Edward B. The science of culture. In: **Primitive Culture**: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. London: Ed. J. Murray, Cap.1; pp.1-25,1871(1920). Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.42334/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso: 25/10/2021.

TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: **Dramas, campos e metáforas** – ação simbólica na sociedade humana. Rio de janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense. pp. 19-53, 2008.

TRILLING, Leonel. **Sincerity and authenticity**. Editora: Harvard University. 1972.

VIEGAS, Daniel Pinheiro. A territorialização como instituto jurídico-constitucional e contraposição ao marco temporal. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Livia Nascimento & MAIA, Luciano Mariz (Orgs.). **Índios, direitos originários e territorialidade**. Brasília: DF, Editora ANPR, pp. 480-517. 2018.

WEBER, Max. **Economia y sociedad** – esbozo de sociologia compreensiva. Espanha: Fondo de Cultura Econômica, (1922) 2002.

APÊNDICE A: ENSAIO FOTOGRÁFICO

PROTAGONISTAS ILUSTRES

(1)



(2)



(3)



(4)



(5)



(6)



(7)



(8)



(9)



(10)



(11)



(12)



(13)



(14)



(15)



(16)



(17)



(18)



(19)



(20)





(22)



(23)



(24)



(25)



(26)



(27)



(28)



1 Protagonistas Ilustres

Este ensaio fotográfico denominado de “Protagonistas Ilustres” vem complementar a pesquisa “Territorialidades e narrativas étnicas: desvelando a identidade Tuxi do submédio rio São Francisco, PE”, no sentido de representar as pessoas que foram fundamentais na dinâmica e conclusão do projeto. Sem essas pessoas a pesquisa não seria possível, uma vez que os dados que configuram a narrativa da dissertação estão diretamente relacionados com as vidas destes indígenas.

Aqui estão representadas as etnias Tuxi, Truká, Tumbalalá, Tuxá e Atikum, pois cada indivíduo destas etnias, com suas agências, não fala por si apenas, mas por todo grupo étnico que faz parte. Todas, sem exceção, são lideranças responsáveis para que as relações interétnicas da região estejam em sincronias (todos são parentes), mesmo vivendo num contexto de diacronias que cada uma apresenta em seu interior.

De outra forma, este ensaio, cujas fotografias são do autor, é um tipo de dádiva que retribuo, uma homenagem às etnias que participaram conosco dessa empreitada científica, mas também, de consolidação de amizades, de afetos, de saberes compartilhados e considerações mútuas que ficarão para além dos trabalhos; esses efeitos são para sempre!

2 Nominando as pessoas e as paisagens:

- 1) A família do cacique – da esq. para direita: Seu Nozinho (pai do cacique); Felipe (neto); Dona Antônia (mãe do cacique), Cacique Gilvan e sua esposa Dona Sivandira; Sandra, mãe de Felipe; Silvano; Maria; Mateus, filho do cacique.
- 2) Primeira reunião com o grupo indígena sobre o projeto: Pajé Tuxi – seu Minervino; Dona Graça – filha de seu Expedito; seu Expedito; Dona Lourdes – esposa de seu Expedito; cacique Gilvan.
- 3) Reunião com a população Tuxi e lideranças explicando o andamento da pesquisa.
- 4) Lideranças da aldeia Cana Brava – Seu Bindó e Dona Doralice.
- 5) Zé Tuxi e sua companheira de caça.
- 6) Família de Seu Zé Inácio (segundo da esq.) – liderança Atikum e pai de Seu Domício Tuxi (primeiro da direita) – Aldeia Lagoinha – Povo Atikum.
- 7) Cacique Negão Truká.

- 8) Cacique Bertinho Truká e sua família – Ilha de Assunção.
- 9) Dona Lourde de Acilon – Povo Truká.
- 10) Cacique Cícero Marinheiro (centro) – Povo Tumbalalá de Pambú – BA.
- 11) Dona Socorro – Povo Tumbalalá de Pambú – BA.
- 12) Igreja Nossa Senhora da Saúde – Povo Tuxi.
- 13) Procissão Nossa Senhora da Saúde - Povo Tuxi.
- 14) Procissão Nossa Senhora da Saúde – Povo Tuxi.
- 15) Hibridismo no movimento dos Encantados – Toré - Povo Tuxi.
- 16) Seu Manoel de Chiquinho, netos(as) e Lidiana Tuxi.
- 17) Momento ecológico – Lidiana Tuxi e membros da juventude.
- 18) Dona Mariinha e as netas e o Pajé Minervino – Aldeia Formiga – Povo Tuxi.
- 19) Zé de Dezeinha – Povo Tuxi.
- 20) Mãe Dezinha – Povo Tuxi.
- 21) As três Marias: (esq) Dona Maria Higina; (centro) Maria Vieira (mais de 100 anos de idade); Maria da Luz – Povo Tuxi.
- 22) Seu Expedito – Liderança Tuxi.
- 23) Lidiana Tuxi (centro), Seu Expedito e sua esposa Dona Lourdes.
- 24) “O Grande Rio” e ao fundo a Ilha a Vargem.
- 25) “O Grande Rio” e ao fundo a Ilha da Vargem.
- 26) Caatinga – grande parte do território Tuxi compreende-se de caatinga.
- 27) Víveres da caatinga.
- 28) O pesquisador retornado para casa.