

O DESENCANTAMENTO DA VIÚVA A cidade como estratégia de fragmentação do mundo Tuxá

*THE DISENCHANTMENT OF THE VIÚVA
The city as a strategie of the
Tuxá world fragmentation*

*Jurema Moreira Cavalcanti¹, Diego Carvalho Corrêa²,
Áurea Gabriela Moura Gumes³, Bruna Andrade Silvã⁴
e Tiago Freitas de Souza⁵*

Resumo

Este artigo analisa a pequena cidade e os mundos urbanos como uma estratégia de desencantamento do mundo indígena Tuxá. Aqui nos apropriamos de conceitos diversos para operar uma interpretação possível da cidade como um significante que impacta no modo de ver e viver dos Tuxá em Rodelas, interior baiano. O alagamento de Rodelas Velha e a constituição de uma Nova Rodelas com uma nova aldeia urbana, integrada à cidade, operacionalizou um esforço de afastamento dos indígenas do regime dos encantados. Empenho pela assimilação/integração, revitalizados permanentemente por agentes dentro do Estado ao longo de processos históricos no Brasil, subsidiaram nosso exame, nos permitindo apontar estruturas discursivas e ações políticas sustentadas no desenvolvimento e progresso, que agenciaram, na década de 1980, a construção da barragem de Itaparica e alguns de seus impactos sobre os indígenas. Ainda que vencedor, não obliterou os Tuxá, que resistem e se reafirmam numa nova territorialidade. Palavras-chave: desencantamento, cidade, urbano, Tuxá, indígenas.

Abstract

This article analyzes the small city and urban worlds as a strategy to disenchant the indigenous Tuxá world. We appropriate different concepts to operate an interpretation of the city as a signifier that impacts the way of seeing and living of the Tuxá in Rodelas, in the countryside of Bahia. The flooding of the city and the construction of an integrated new Rodelas and new indian urban village, operated an attempt of distancing the indigenous from the regime dos encantados. Efforts for assimilation/integration, permanently revitalized by agents within the State throughout historical processes in Brazil, subsidized our examination, allowing us to point out discursive structures and political actions sustained on development and progress, which agenciated, in the

1 Mestre em Arquitetura e Urbanismo. Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – Campus Barreiras. Líder do grupo de pesquisa Estudos Aplicados em Arquitetura e Urbanismo (EAAU/IFBA).

2 Mestre em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – Campus Barreiras.

3 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – Campus Barreiras. Membro do grupo de pesquisa Estudos Aplicados em Arquitetura e Urbanismo (EAAU/IFBA). Bolsista PIBIC IFBA (2020/2021).

4 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – Campus Barreiras. Membro do grupo de pesquisa Estudos Aplicados em Arquitetura e Urbanismo (EAAU/IFBA).

5 Graduando em Arquitetura e Urbanismo pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – Campus Barreiras. Membro do grupo de pesquisa Estudos Aplicados em Arquitetura e Urbanismo (EAAU/IFBA). Bolsista PIBIC-Af IFBA (2020/2021).

1980s, the construction of the Itaparica dam and some of its impacts on the indigenous. Although victorious, it didn't completely suppress the Tuxá, who resist and reaffirm themselves in a new territoriality.

Keywords: disenchantment, city, urban, Tuxá, indigenous.

Os esforços (estratégias) para o desencantamento do mundo e a missão da assimilação urbana: catequizar para civilizar, civilizar para integrar e assimilar para desenvolver

Neste breve esforço de interpretação⁶ e análise das relações que interferiram e danificaram sistemas simbólicos próprios,⁷ modos de ver e viver o mundo, tomamos como tarefa compreender um pouco mais de perto, ainda que de longe, transformações urbanas que tiveram, como consequência, mudanças significativas nos mundos Tuxá.

Aqui optamos por analisar ações políticas operacionalizadas a partir de estruturas discursivas balizadas por noções de progresso e desenvolvimento nacional e suas implicações tendo como centralidade a cidade e o urbanismo/urbanização como signifiante e estratégia, para isso atravessamos um pouco pela história do Brasil e por fenômenos, processos e acontecimentos relevantes para nossa análise. O fizemos, mais especificamente, focando entre povos Tuxá do território da aldeia mãe, situada no município de Rodelas-BA, na região do submédio do rio São Francisco – área urbana que se desenvolveu nos anos 20 e 30 do século XX, no entorno da aldeia Tuxá; consolidada como município, nos anos 1960 e alagada, nos anos 1980, com a construção da Barragem de Itaparica, pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF), tendo sido reconstruída na borda do lago, numa cota estipulada pela engenharia, que a deixava à salvo de novas enchentes.

São complexas as relações que definem as cidades, seus desenvolvimentos e peculiaridades. Neste primeiro momento, analisamos as implicações de uma forma de produzir as cidades, em particular uma pequena cidade como Rodelas e as imbricações que desencadearam uma fragmentação do território e territorialidade Tuxá. Além disso, operamos um breve apanhado histórico para demonstrar como formas de constituir a relação com estes indígenas, foram revitalizadas, retroalimentadas ao longo de vasto período até a construção da Nova Rodelas. O povo Tuxá foi reterritorializado tendo como consequência uma desmistificação, desencantamento do antigo território, apresentando dificuldades para retomada de algumas práticas de encantamento e *arregimação*.

Tais questões nos direcionaram para uma narrativa de um único tópico, que aqui não queremos encerrar, para demonstrar que o caso específico de Rodelas seguiu referências que não incorporaram indígenas em sua totalidade, uma vez que o primeiro momento do alagamento teve como consequência a produção de uma cidade não-

6 Este artigo é fruto e resultado parcial do projeto: *Curso de extensão indígenas e contextos urbanos e do projeto de pesquisa: Do alagamento da aldeia ao (re)encantamento dos territórios: (re)urbanização indígena em Rodelas-Bahia*, que contaram com apoio financeiro do IFBA na concessão de bolsas de iniciação científica e se vinculam ao grupo de pesquisa Estudos Aplicados em Arquitetura e Urbanismo (EAAU/IFBA/CNPq).

7 "Se 'a imigração das ideias', como diz Marx, raramente se faz sem dano, é porque ela separa as produções culturais do sistema de referências teóricas em relação às quais as ideias se definiram, consciente ou inconscientemente, quer dizer, do campo de produção balizado por nomes próprios ou por conceitos em – ismo para cuja definição elas contribuem menos do que ele as define" (BOURDIEU, 1989, p. 07). Formas e conteúdos exógenos, modos de ver e viver o mundo externos, danificam estruturas simbólicas Tuxá, abalando o mundo mágico, encantado, bem como a recepção e apropriação destas e seus signos pelos indígenas, ressignificam sistemas exógenos que passarão a compor parte da cultura deste povo.

indígena ou pouco indígena, com pretensos esforços dissimulados de assimilação, projetando uma visão ainda colonialista sobre este povo.

Não são raras as dificuldades pelas quais passaram e passam os Tuxá, sobretudo e atualmente como consequência de processos desencadeados a partir da construção da barragem, quando os indígenas tiveram a aldeia e sua última Ilha, da Viúva, à época em posse da comunidade, alagada por águas do rio São Francisco, o que resultou na perda da terra sagrada e de cultivo, e na transferência da nova aldeia (aldeia mãe) para uma área anexa à cidade.

As tensões e conflitos gerados pela definição estatal de instalação das hidrelétricas na região da aldeia, não se processou sem resistências, negações, pressões e negociações que geraram termos estabelecidos entre indígenas e a CHESF, nos quais, a última garantiu cumprir um conjunto de ações pacificadoras, dentre elas a entrega de terras férteis em um prazo máximo de seis meses após a inundação ainda que:

[...] durante toda a negociação com a empresa, nunca se discutiu a respeito da perda de todas ilhas que compunham o nosso território tradicional, de modo que todo o trâmite se deu nos termos de uma compensação voltada apenas para a aldeia e a Ilha da Viúva. Por anos a negociação se arrastou e em 1998, por fim, a responsabilidade de aquisição de nossas terras passou da CHESF à FUNAI, através de um Termo de Ajustamento de Conduta (CRUZ, 2017, p. 62).

A construção da Barragem produziu diversas irregularidades como a descrita, pressionando o povo Tuxá à conflitos políticos internos que tiveram como consequência a sua divisão em três grupos: um que se estabeleceu em Nova Rodelas,⁸ outro que se dirigiu à cidade de Ibotirama, ambas localizadas na Bahia, e o terceiro migrou para Inajá no estado de Pernambuco. O descaso e as incoerências, somados à incapacidade de outros órgãos do Estado para assegurar compromissos da empresa continuam após trinta anos do remanejamento Tuxá, onde aqueles que optaram por permanecer em Rodelas, na aldeia mãe, seguem sem receber as terras acordadas durante as negociações com a CHESF.⁹

As disputas por terra entre os Tuxá e processos de expropriação e conversão de seu povo em proletários – para o modo de produzir predominante – não é recente e teve suas nuances durante períodos diversos: desde a colonização portuguesa, vinculados às incursões holandesas em Pernambuco, e os conflitos daí derivados até o presente momento. Esforços e estratégias de assimilação, eliminação, mestiçagem, foram e ainda são recorrentes e têm em comum a desumanização, a raça e a racialização como signo e, o racismo, como seu derivado. A cidade então aparece como uma saída de sobrevivência e como nova oportunidade para manutenção da vida. No entanto, o meio de vida urbano/citadino nos quais os Tuxá foram inseridos, não lhes ofereceu protagonismo, os colocando à margem de decisões no processo de alagamento de suas terras originárias, potencializando a difusão do trabalho explorado e a superioridade de uns sobre outros, numa articulação de elementos que, aparentemente dispersos, tem sua unidade e coesão.

⁸ Aqui nos referimos à reconstrução de Rodelas após a inundação, conhecida entre os Tuxá por Nova Rodelas (CRUZ, 2017).

⁹ Um exame acurado sobre os melindres dentro do Estado, órgãos como a FUNAI, SUDENE, dentre outros operadores de poder político e construção de hegemonia, grupos dirigentes, aparelhos privados e públicos poderiam ser de grande valor para uma compreensão mais ampla dos caminhos, sujeitos e pormenores que adiaram e adiam a execução do acordo de terras.

Apontamos para uma cidade e um urbano que se vinculam à noção de progresso e desenvolvimento e constroem uma dualidade que revitaliza e retroalimenta a representação dos povos indígenas como o passado, atrasado, entre outros significantes extensamente difundidos que se caracterizaram muitas vezes como um comentário,

[...] discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que o retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são *ditos*, permanecem ditos e estão ainda por se dizer (FOUCAULT, 1996, p. 22).

E aqui estendemos e situamos o signo da raça e o racismo, a noção de superioridade e a permanente revitalização da noção de integração, assimilação, desaparecimento dos povos indígenas que se articulam constantemente e são para todo efeito prático, um sistema de organização e processos de controle com continuidades, descontinuidades e atualizações. Desde o início da colonização e escravização indígena, passando pelo Império brasileiro e (re)atualizada na república, em regimes ditatoriais e experimentações democráticas, a assimilação/integração era vista como objetivo permanente e finalidade que extinguiria (e poderá extinguir?) a identidade étnica de povos originários e seus herdeiros e herdeiras. O capital, a cidade, o progresso, a civilização moderna como fim último, são expressões de uma cosmologia que se centra na homogeneização da nação Brasileira e ganha contornos peculiares através do tempo.¹⁰

Diante de um fim último da humanidade, um telos, situado em aspectos descritos, temos um processo de desencantamento do mundo mágico Tuxá, ou, ao menos um esforço constante e generalizado, que aos poucos e a partir de tecnologias diversas de poder, vão constituindo estratégias, sendo essas:

[...] o cálculo das relações de força que se torna possível a partir do momento que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ele postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e portanto capaz de servir de base a de uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica e científica foi construída segundo este modelo estratégico (CERTEAU, 1998, p. 46).

Partimos dos encantados como signos que representam o movimento do fazer e desfazer da vida. O encantamento vem desse lugar, da potência da vida em se fazer de outro jeito, a partir da resignificação do território (físico e existencial) articulado com os encantados – energia espiritual necessária para o devir indígena. O alagamento do rio e da aldeia provoca o desencantamento do mundo até então conhecido pelos Tuxá. Engole o rio, a Ilha da Viúva, a aldeia e a cidade de Rodelas; leva consigo os territórios onde a vida se fazia do jeito próprio ali constituído, para se fazer promessa em outro espaço, cuja segurança de não mais alagar era garantida e a possibilidade de alinhamento com o progresso que chegava à região aproximava indígenas e não-indígenas de um anunciado futuro próspero, ainda mais urbano, que se ajustava com o desenvolvimento do país. Mas esse desenvolvimento pouco se orientava no sentido de respeito à diversidade e pluralidade Tuxá, preservação de seus modos de ver e viver e, em sentido amplo, materiais, imateriais, econômicos, religiosos, suas instituições sociais específicas, aspectos políticos e cosmológicos, por exemplo.

¹⁰ Para uma leitura importante de relações de longa duração com povos indígenas Tuxá, dentre outras ver Salomão (2006) e Almeida (2011).

O desencantamento emerge a partir de um modelo predominante de modos de produzir a vida em sua totalidade. Estamos nos referindo obviamente ao capitalismo e suas singularidades distribuídas em variados espaços e tempos, mas que mantém sua coesão a partir da reprodução do capital. Diante de atualizações como a emergência da cidade de Rodelas Velha no entorno da aldeia Tuxá em 1962, ou o alagamento na década de 1980, ou nas primeiras missões do século XVII, temos um constante esforço e produção de uma ordem na qual os indígenas são pressionados à perda da terra, proletarização e formas precarizadas de trabalho e alteração de suas cosmologias.¹¹ Daí resultam estratégias de dominação, táticas de resistência e negociação da manutenção de culturas, hábitos, identidades étnicas, produção do espaço, etc.

Uma das repercussões de uma mentalidade alterada, de um *ethos* que emergiu e se tornou totalizante está o desencantamento do mundo mágico. Um fenômeno que vai na contramão dos sentidos simbólicos construídos por comunidades, civilizações, sociedades autóctones, povos originários. O processo de colonização e sua consequente colonialidade corroboram para supressão, ou ao menos diligência, desses modos de operacionalizar o mundo.

Desmagificar, desencantar, é retirar o conteúdo mágico e substituí-lo por uma racionalidade diferente, baseada noutra ética que não destes povos, orientada por outras vocações. Estes processos de desencantamento teriam, para Weber, início nas profecias antigas judaicas e na ciência helênica que “repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação” (WEBER, 2004, p. 96) e teve no puritanismo sua conclusão. Por outro lado, e encontrando com a ética protestante, ainda que o catolicismo tivesse seus elementos de racionalização de desencantamento, a ciência convergiu com processos de desmagificação.

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos, que, a qualquer instante, *poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização* (WEBER, 2011, p. 25).

Os percursos, múltiplos e diversos, que processos como estes materializaram no Brasil é de largo conhecimento. Colonização, missões religiosas, progresso, desenvolvimento, expropriação da terra – e sua transformação em mercadoria –, desenvolvimento, higiene, racismo e eugenia, urbanismo, proletarização, dentre outros, inclui-se o trabalho compulsório, forçado, e a escravização, que somada às ocupações estrangeiras europeias, desde seus anos iniciais, renderam aos povos indígenas, originários, o signo de *negro da terra*.¹² Tal definição dada pela suposta condição de inferioridade, subjugação, escravização, embrutecimento e exclusão das populações indígenas dentro do mundo colonial, promoveu uma racialização a partir de

¹¹ Sobre as primeiras missões e as várias que se desencadearam entre os Tuxá e o aparecimento do município, ver Salomão (2006).

¹² Em seu livro, Monteiro (1994) identificou na documentação o apelido de negro da terra para indígenas, como no trecho: “[...] reservando-se para a vasta maioria da população indígena a sugestiva denominação de ‘negro da terra’” (MONTEIRO, 1994, p. 155).

outros parâmetros e produziram condições de existência que interferem diretamente no desencantamento.

De fato, a história é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes. Não que esses povos não conhecessem guerra, doença e outros males. A diferença é que nos anos da colonização portuguesa eles faziam parte de um projeto ambicioso de dominação cultural, econômica, política e militar do mundo, ou seja, um projeto político dos europeus, que os povos indígenas não conheciam e não podiam adivinhar qual fosse. Eles não eram capazes de entender a lógica das disputas territoriais como parte de um projeto político civilizatório, de caráter mundial e centralizador, uma vez que só conheciam as experiências dos conflitos territoriais intertribais e interlocais (LUCIANO, 2006, p. 17).

Estes esforços foram coordenados e tinham suas finalidades assim como as suas atualizações constantes, bem definidas. Se aqui tomarmos a descrição de Mbembe, compreenderíamos que o Negro é “Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo. Da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação” (MBEMBE, 2014, p. 19). Diante da significação de Mbembe (2014) associada à de negros e negras da terra indicada por Monteiro (1994), teremos uma compreensão da experiência generalizada às quais estes diversos povos estiveram, e estão, submetidos. Se analisarmos as aproximações a partir dos esforços de materializar as raças por uma série de mobilizações, relações de poder, Estado, dispositivos e instituições vinculados ao aparelho econômico operacionalizados por grupos para este fim, nos encontraremos um pouco mais próximos e próximas da apreensão e compreensão de histórias de indígenas no Brasil e na América, bem como de negros e negras, sem perder as dimensões de suas particularidades.

Podemos remeter ao período colonial brasileiro para retomar algumas estratégias adotadas pelo Império Português na regulação do uso da mão de obra indígena, quando toda uma legislação será configurada e atualizada de acordo com o desejo de agrupar, doutrinar e *civilizar* os povos indígenas na medida em que estas ações poderiam configurar uma mão de obra apta ao trabalho necessário aos negócios da Colônia/ Império/ Nação.

Com o propósito primeiro de agrupar e dominar, as ordens religiosas tiveram papel fundamental como doutrinas espirituais; em seguida, com o objetivo de transformar o *selvagem* através de referências do mundo europeu, aumentou-se a interferência do Estado e dos demais colonos sobre os agrupamentos indígenas. Para o primeiro momento, a condução foi materializada através da implantação dos aldeamentos missionários, regularizados a partir do final da primeira metade do século XVI e organizados por distintas ordens religiosas: jesuítas, franciscanos, capuchinhos e outras.

Com a intenção de impedir as práticas culturais heréticas e, na medida em que se verificou que os indígenas conciliavam a nova religião com os seus próprios costumes, os aldeamentos passaram a exercer um controle administrativo sobre os aldeados. Esse controle estendido para o campo administrativo da vida, extrapolando os limites da doutrina espiritual, garantia a dimensão necessária para o aproveitamento da mão de obra dos povos aldeados sob administração dos religiosos, que assim agrupados,

atendiam às demandas provenientes de diferentes instâncias: dos missionários, do governador da colônia e dos colonos locais (SANTOS, 2014; PARAÍSO, 2014). Obviamente que essas ações não produziam um movimento de mão única, e povos indígenas se utilizaram dos aldeamentos e missões para sua sobrevivência, resistência e proteção, bem como, estes espaços fizeram emergir novas etnias, a partir do contato intercultural diverso. Ainda que esta não fosse a finalidade:

O aldeamento, em si, a disposição das casas, a posição central assumida pela igreja (normalmente, tendo à frente um cruzeiro e uma enorme praça), a divisão da rotina diária entre as atividades produtivas e de aprendizado, tudo isso, para além dos conteúdos doutrinários e culturais transmitidos pelos missionários, contribuía para introduzir novos hábitos, novas concepções de tempo, espaço, moradia, família, trabalho, produção e sobrevivência (SANTOS, 2014, p. 38).

Noutro momento, inúmeros alvarás, leis e decretos surgiram para estabelecer limites de controle dos missionários sobre os povos indígenas, de forma a que esses pudessem servir mais livremente aos interesses do governo e dos colonos locais. A publicação desse conjunto de documentos determina o fim do projeto de catequese, como meio de controle e dominação indígena e introduz o projeto *civilizatório*¹³ como meio de inserção dos indígenas na sociedade (SANTOS, 2014). Esta transição é importante porque simboliza o deslocamento da catequese, como política concentradora de mão de obra, para a sua expansão necessária aos negócios da colônia.

Importantes mudanças deste período ocorreram no rol das reformas pombalinas implementadas em meados do século XVIII. A sua importância se deve sobretudo, à reafirmação da liberdade indígena (concedida em 1609, mas pouco praticada desde então) que ampliava as possibilidades de uso de sua mão de obra pelo governador e pelos colonos; e à transformação dos aldeamentos em vilas, que reduzia o poder exercido pelos missionários e concedia aos índios a propriedade destas terras.¹⁴ Tais ações, pretendiam estreitar as relações dos povos, até então aldeados, com os colonos, de forma a incorporá-los à sociedade local.

A publicação das novas determinações, em 1758, modificou o sistema de colonização vigente, ao substituir o *sistema dos jesuítas* – e acrescentaríamos de capuchinhos, por exemplo – por outro comandado pelo Estado e pelos colonos, tendo como principais ações a abertura dos aldeamentos transformando-os em vilas. As ações decorrentes dessa mudança permitiriam o acesso de pessoas de fora (colonos), cuja presença reforçaria a mudança de costumes e a miscigenação; o estabelecimento de uma administração civil sobre os índios e deles sobre si mesmos, diminuindo o poder da igreja e intensificando a necessidade de reorganizar as relações de trabalho e produção; e a integração social que pressupunha um processo continuado de *desindianização* em direção à civilização.

Estas modificações reafirmaram a mudança que se processava naquele momento. Não

¹³ Embora a ideia de *tornar civil* já fosse conhecida desde o século XVI, o termo civilização e suas variações surgem apenas no século XVIII. Além do mais, a associação feita entre os termos *polido* e *civilizado* ganha força por remeter a uma diferenciação entre o habitante da cidade, que conhece “os preceitos civis” e “vive de acordo com eles” (SANTOS, 2014, p. 218) e o camponês (morador do campo) ou selvagem (vinculado a um estágio natural anterior à civilização).

¹⁴ A lei de 1.700 garantia a doação e demarcação de “uma légua de terra em quadra” (SANTOS, 2014, p. 64) para cada aldeia com o objetivo de garantir a sustentação dos indígenas, até então aldeados, mas poucas terras de fato foram demarcadas, por conflitos de interesses com colonos que não queriam abrir mão de suas posses para cessão aos indígenas.

é que a catequese não fosse mais necessária como processo de controle e dominação indígena, mas ela perdia sua centralidade na medida em que se estabelecia um sistema civil baseado no poder do rei e dos donos de terras, a proposta de fundo girava sobre a ideia de inserir “os índios como trabalhadores livres na economia regional” (SANTOS, 2014, p. 81). Assim, a nova ordem do processo de colonização não excluía a presença religiosa, mas a tirava do lugar prestigiado de importância anterior.

Para alcançar os objetivos propostos seria necessário implementar uma mudança no modo de viver indígena que “incorria na transformação do espaço e das pessoas à semelhança do reino, visava destribalizar e aculturar os índios [...] criando um ‘extrato camponês ameríndio’ integrado na economia de mercado como assalariado” (DOMINGUES, 2000, p. 68-78, apud MARCIS, 2016, p. 74). Como forma de integrá-los ao mercado, seria necessário cumprir a distribuição de terras aos povos aldeados (o que, como se sabe, nunca se efetivou completamente) para que praticassem a agricultura, o extrativismo e comercializassem os excedentes, de forma a transformá-los em camponeses.

No entanto, apesar do discurso que pretendia equiparar os povos indígenas aos demais colonos e inseri-los na prática comercial, partia-se do princípio de que eram racionalmente inferiores e incapazes de entender os meandros dos trâmites comerciais, portanto, deveriam vender apenas sob a supervisão dos diretores das vilas que receberiam os valores cobrados pelos produtos e depois os dividiria entre todos, de acordo com as necessidades de cada um, o que sob a justificativa de impedir que fossem explorados pelos comerciantes, acabassem explorados pelos diretores¹⁵ (MARCIS, 2016).

Em relação aos e às Tuxá:

[...] apesar de o primeiro registro oficial do encontro com os índios Rodela ser de 1646 e a fundação da primeira missão em 1671, antes de 1639, quando o índio Rodela ficou conhecido na guerra contra os holandeses, esses índios já deveriam ter tido algum tipo de contato com o colonizador (SALOMÃO, 2006, p. 25).

E o que se verificou a partir da implantação das legislações do século XVIII, foi que na região, hoje definida por Nordeste, com a transformação das aldeias em vilas, poucas terras foram de fato demarcadas e, progressivamente, os povos, antes aldeados, foram sendo expulsos ou obrigados a arrendar as terras que faziam parte dos antigos aldeamentos.

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em dois processos de territorialização com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

¹⁵ A presença dos diretores foi instituída como necessária a partir da publicação do Diretório dos Índios, publicado em 3 de maio de 1757. Desde a publicação da lei que estabelecia a administração dos índios por parte do governo, percebeu-se que a distância estabelecida entre administradores e administrados, não permitia o controle efetivo dos segundos, entendidos como incapazes de administrar suas vidas por conta própria, para solucionar a questão, foram inseridos tutores nas vilas, incorporados na figura dos diretores.

Sem o controle dos jesuítas e *livres* para trabalharem para outros, dentro de um sistema exploratório, grande parte dos povos indígenas foram gradativamente deslocando-se para lugares poucos habitados/explorados ou acabaram integrando-se à organização econômica local, mas restringidos socialmente e mal remunerados pelos regionais que os empregavam.

Abordar essas questões é importante, pois a formação da cidade velha de Rodelas se desenvolve a partir da ocupação Tuxá nas proximidades da igreja. A aldeia se consolida como núcleo urbano, ao qual, são sucessivamente anexadas as casas dos não-índios, posicionadas a partir da igreja, seguindo rio abaixo, enquanto as moradias Tuxá se localizavam da igreja, rio acima. Tem-se com esse referencial espacial, uma mudança no papel simbólico da Igreja que, nas palavras de Ricardo Salomão (2006), passa de “instituição que teria como objetivo ‘instruir’ os índios para sua integração na sociedade não-indígena” à “marco da divisão entre a aldeia e a casa dos brancos e morenos” (p. 66).

Aquele modo de lidar com as populações que *resistiam ao processo civilizatório* perdurou até o início da República (1889) quando, ainda neste período, a assistência dada pelo Estado aos indígenas, era representada, quase exclusivamente, pelos missionários católicos – situação que foi modificada pela publicação da Constituição de 1891 que implementou o projeto laico. A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1918, acabou por formalizar a ação do Estado sobre os povos indígenas, tendo como proposta de fundo “transformar o índio, civilizá-lo, ‘melhorá-lo’” (PIMENTEL, 2013, n.p); ora tratando-os como tutelados, ora entendendo-os como indivíduos autônomos. Em ambos os casos, partia-se do princípio que, cedo ou tarde, deixariam de ser indígenas e se incorporariam à sociedade brasileira.

Nestes sentidos, a cidade se constituiu como um espaço (território) centralizador de realização dos projetos de integração, civilização, progresso, desenvolvimento, proletarização, ciência, conflitos, tecnologia e também embranquecimento, disciplinarização, controle e a *assimilação* de povos, emanador de territorialização. Na ditadura civil/militar brasileira, tivemos o crescimento da concentração populacional urbana superando a rural, uma nova condição e conseqüentemente a cidade cada vez mais centralizadora. Para Mumford (1991):

[...] a cidade pode ser descrita como uma estrutura especialmente equipada para armazenar e transmitir os bens da civilização e suficientemente condensada para adquirir a quantidade máxima de facilidades num mínimo de espaço, mas também capaz de um alargamento estrutural que lhe permita encontrar um lugar que sirva de abrigo às necessidades mutáveis e as formas mais complexas de uma sociedade crescente e de sua herança social acumulada (p. 38-39).

E esta, em sentido amplo, representou a expressão em que a aldeia voltada pra si, para a reprodução da vida e da subsistência, “cedeu lugar à ‘civilização’ urbana, essa peculiar combinação de criatividade e controle, de expressão e repressão, de tensão e libertação” (MUMFORD, 1991, p. 38), re-organizando e direcionando a vida coletiva a partir de outros parâmetros que envolveria a expropriação, exploração, uma ampliação da divisão do trabalho e suas assimetrias, hierarquias e dominação estrutural de pequenos grupos sobre grupos maiores e novas estruturas de poder.

Após o golpe que instituiu a ditadura civil/militar, em 1964, também houve uma significativa mudança de postura dentro do Estado, em relação aos povos indígenas. Neste momento, embora o ideal de civilização ainda estivesse nos bastidores das

políticas indigenistas, as práticas do SPI (1918 a 1967) e da Funai – Fundação Nacional do Índio – (1967 a 1988¹⁶), respondiam aos direcionamentos político econômicos que se articulavam ao paradigma de desenvolvimento.

Assim, o papel do SPI e, posteriormente, da Funai foi, pelo menos até a publicação da Constituição de 1988, exercer tutela sobre os povos indígenas, integrá-los progressivamente à sociedade e ajudar na demarcação de suas terras, desde que estas ações não interferissem no desenvolvimento dos projetos socioeconômicos do país. É deste modo que, como demonstra Elias Bigio (2007), cada uma destas instituições estará vinculada aos ministérios que promovem as políticas de desenvolvimento.

[...] teremos o SPI vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio no período de 1910-1930, ao Ministério do Trabalho no período de 1930-1934, ao Ministério da Guerra no período de 1934-1939 e novamente ao Ministério da Agricultura de 1940 até sua extinção em 1967. Já a Funai, de 1967 a 1990 [...], esteve vinculada ao Ministério do Interior, que era responsável pela política desenvolvimentista dos governos militares (BIGIO, 2007, p. 15).

Temos em processos não lineares a atualização constante de formas organizativas, de um lado a tutela e a integração/assimilação por novas instituições e dispositivos, de outro a aldeia, que reaparece como aquela a ser interdita, contingência a ser evitada, acaso a ser controlado, absorvida e superada pela cidade, pela civilização e a atualização do progresso e desenvolvimentismo articulado na SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste).¹⁷

A barragem de Itaparica foi um projeto desenvolvimentista da SUDENE, que por sua vez se alinha com o discurso dominante que defende e propaga o progresso e o desenvolvimento como medida de todas as coisas. Toma-se como referência o Sudeste para tirar o Nordeste do atraso que lhe caracteriza, crescem as indústrias e a demanda por energia, novas barragens são justificadas como necessárias e, embora sabedores dos desastres sociais que provocam, o Estado propõe compensações às populações impactadas como se fosse possível reparar perdas que são irreparáveis, porque não é apenas o solo produtivo que deixa de existir, mas toda uma vida simbólica que desaparece.

Aqui não pretendemos apontar uma teoria geral da cidade, mas muito mais algumas características históricas que as marcam. E se em Rodelas tivemos a constituição de uma cidade velha nas bordas de uma aldeia, o alagamento sem dúvidas produziu uma nova cidade sobre uma aldeia antiga e novamente a colocou às margens, mas agora da inundação. Também não podemos apresentar Rodelas e as suas relações com a aldeia Tuxá como sendo exclusiva a emergência de uma cidade nas proximidades ou sobre uma aldeia, pois, “Uma cidade é, sem dúvidas, antes de tudo, uma materialidade de espaços construídos e vazios, assim como é um tecido de relações sociais” (PESAVENTO, 2002, p. 32), e este fenômeno sobre aldeias não é raro neste país, aliás, generalizar isso seria muito menos perigoso do ponto de vista dos acontecimentos históricos. Ainda em acordo com Pesavento, “mas o que importa na produção de seu imaginário social, é a atribuição de sentido, que lhe é dado, de forma individual e coletiva, pelos indivíduos que nela habitam” (2002, p. 32), seria sobre isso o que nos dedicamos neste estudo e análise: Tuxá e os mundos urbanos e suas renovações,

¹⁶ Embora a atuação da Funai permaneça até os dias de hoje, é importante assinalar que a publicação da Constituição Federal de 1988 modificou a sua forma de atuação.

¹⁷ Ver Silva (2018).

novas e velhas cidades. Contudo, acrescentaríamos que este imaginário vai além de habitantes das fronteiras urbanas da cidade e chegam onde puderem chegar, assim como a própria autora aponta, noutro momento de seu texto, como nos chega ao país um imaginário de Paris, por exemplo.

A comunidade Tuxá vem passando por um longo período de luta por suas terras, territorialidade, mas este processo é tão longo e com vários momentos distintos, que indicamos um retorno ao período de colonização que permitiu inúmeros delitos e mesmo crueldades, muitas vezes não compreendidas como criminosas pelos protagonistas, mas que foram cometidas contra os povos originários, principalmente através da expropriação de seus bens, de suas terras e da sua própria integridade, porém, nesse texto, vamos nos ater aos apontamentos e relações já introduzidas.

No decorrer do tempo, sucederam diversas mudanças políticas e ainda mesmo com a implantação da República, tensões e violências contra indígenas se perpetuaram até os dias atuais, ações empregadas por grupos privados e pelo Estado, distribuíram e distribuem discursos de que os indígenas não se constituem como indivíduos completos, mercedores de direitos e de um tratamento digno, dissimulando a Constituição, fazendo com que os povos indígenas passem por processos permanentes de reafirmação para assegurar sua existência e indianidade.

A edificação da Barragem de Itaparica, determinou a perda de um conjunto de territórios Tuxá.

Com a inundação parcial do território, todas as ilhas que existiam naquela região ficaram de baixo das águas do rio São Francisco. Ilhas como: ilha do Peixinho, ilha do Sabonete, ilha Cambaingá, ilha do Cupim, ilha Tucum, ilha da Porta, ilha da Cobra, ilha do Rodrigues, ilha do Coité, ilha de Surubabel, ilha do Coitezinho, ilha do Fubá, ilha do Serrote e ilha do Urubu; que constituíam nosso território original (VIEIRA, 2017, p. 38).

Novamente os Tuxá se deslocam (diáspora) cedendo terras agora ao Estado, pressionados e sem grandes alternativas, crenes em acordos e com a promessa de desenvolvimento do Nordeste, a aldeia foi submersa nas águas represadas pelo concreto. A Velha Rodelas e as ilhas, entre elas a da Viúva, se tornam distantes. Os impactos incalculáveis, são ao menos apontados:

[...] nós índios Tuxá, passamos a conviver em um novo estilo de vida, além de presenciarmos as mudanças geradas na dinâmica do rio naquela região, sem contar a grande mudança do espaço, que passou a não ter quase nenhuma referência ao antigo. De rio de águas correntes, nós índios passamos a presenciar um “novo rio”, um rio de águas calmas. A área de mata ciliar, que constituía as margens baiana e pernambucana, foi toda alagada, levando consigo a maioria das plantas que utilizávamos no nosso cotidiano, tais como a ingazeira e o jatobazeiro, que passaram a não existir nas margens do rio. Com a desestruturação do ambiente, os peixes passaram a ser pescados em menor frequência, gerando um desequilíbrio ecológico na região do sub-médio São Francisco, pois alguns tipos de peixes, que compunham nossa base alimentar, basicamente sumiram naquele trecho do rio (VIEIRA, 2017, p. 38).

A perda de parte do território em que os índios Tuxá viviam há bastante tempo,¹⁸ proporcionou uma nova vida, trouxe questões imensuráveis e irreparáveis, tanto políticas – como a divisão das lideranças do seu povo –, quanto a perda da vinculação com parte de um passado e com o seu espaço simbólico e ritualístico. E aqui temos um processo de desencantamento, pois dentre as ilhas, a Viúva situava-se entre os mais importantes territórios do regime do índio, da *arregimação*,¹⁹ da manifestação e consulta aos encantados e ao mundo oculto, cujos rituais foram impactados com Nova Rodelas e a nova aldeia.

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

A implantação desses grandes projetos, traz consigo vários tipos de violências praticadas pelo Estado contra os povos indígenas, entre elas o deslocamento compulsório e a agressão ao patrimônio histórico e cultural desses povos são as mais nocivas. São projetos que invadem terras indígenas, afetando a vida de inúmeros indivíduos, provocando a desestruturação interna do grupo, como coletividade [...] (ALMEIDA, 2011, p. 8).

Notamos o quanto os Tuxá passaram por processos dolorosos de perdas de terra e descuidos por parte de dirigentes de Estado, governantes e órgãos públicos, somados à imprensa e outras instituições privadas. Ainda que de forma não linear, a perseguição constantemente renovada a partir de novas ações políticas danificaram parte da estrutura simbólica deles, e aqui retomamos o desencantamento em sua acepção Tuxá, associada à *arregimação* - conceito próprio que define a prática desta nação - e operamos a análise associando ao desenvolvimento do conceito de desencantamento utilizado por Weber difundido pelos ocidentais através da racionalização do mundo.

As implicações das ações da CHESF e suas consequências na cidade, a transferência das famílias atingidas, estendia uma renda prevista para os indígenas, Verba de Manutenção Temporária (VTM), que seria paga até que fosse finalizado o processo de instalação em suas terras e os indígenas conseguissem produzir seu próprio sustento. No entanto, esse subsídio muitas vezes foi insuficiente para o amparo das famílias, que não tiveram como produzir o seu sustento.

Mesmo com a formação de uma nova aldeia na fronteira da cidade, como uma espécie

18 Não temos um cálculo exato do território e suas dimensões através do tempo e suas perdas. Mas nos séculos que se seguiram aos conflitos entre antepassados dos Tuxá e este grupo, ocorreram sucessivas perdas, aqui nos concentramos nessa última, de grande impacto.

19 Regime dos encantados. Importante destacar que a *arregimação* sofreu um hiato em razão dos alagamentos. Os indígenas, por um período, acreditaram que não haveria mais, da forma que era realizada anteriormente, a consulta aos encantados em espaços pedidos, devido aos processos que ocorreram. Sandro Hawati Jurum Tuxá, comentou durante a realização do curso de extensão: indígenas e contextos urbanos, em fevereiro de 2021, que chegaram a ficar mais de uma década sem praticar alguns ritos.

de bairro desta, não se restitui o conjunto do que foi acordado, nem tampouco a possibilidade de continuidade de um conjunto anterior de modos de viver Tuxá, pois o impacto do alagamento, da migração e perda da Viúva eram sentidos e pressionavam o povo a uma nova conformação, e mesmo, a transformação de seus ritos, formas de reprodução econômica, materiais e, obviamente, de seu corpo coletivo e individual que eram objetos de novos modelos arquitetônicos, urbanos e disciplinares. Mais fácil de controlar seria a assimilação pelo mecanismo da cidade? Certo era que “Não existiam cercas na ilha da Viúva, e a solidariedade entre os índios era muito maior do que os dias de hoje, além de poderem praticar seus rituais sem serem incomodados pelos não-índios” (SALOMÃO, 2006, p. 95).

Poderíamos acrescentar que os Tuxá descrevem um hiato entre a retomada de rituais de *arregimação*, de contato com os encantados, que durou mais de uma década após o estabelecimento em Nova Rodelas. Houve um temor de que os encantados não retornassem, não aparecem mais, indicando um desencantamento do mundo e consequências desastrosas para a manutenção do regime dos índios. No horizonte, se apontava o medo do fim de uma cosmologia. No depoimento de Lourdes, da família Libana, sobre os conflitos internos, a memória do passado da Viúva e o retorno de Ibotirama para Rodelas, descreve em trecho:

Não era melhor (do que hoje) porque a gente vivia tudo aperreado. Mas não tinha medo nenhum. Mas vivi na ilha da Viúva, graças a Deus ninguém morria de fome, tinha a caça, tinha o peixe, tinha tudo. E a gente vivia lá, plantando mandioca, ralando, pra fazer a mistura, a batata, tinha de tudo pra comer. De fome ninguém morria. Agora dinheiro ninguém tinha, e nem riqueza ninguém tinha. Hoje está ai essa riqueza por causa dessa mudança da CHESF, ai sumiu a nossa aldeia, a ilha da Viúva, aí a CHESF está dando salário a nós. Mas vai cortar e nego vai voltar ao tempo ruim, enquanto tem um ‘salarizinho’ está tudo bem, tem o que comer, tendo com o que fazer as compras, agora quando cortar ai, ai, ninguém sabe, Deus é quem sabe (SALOMÃO, 2006, p. 158).

Com fronteiras aproximadas, território desvinculado, terras perdidas, um conjunto de elementos, da estrutura simbólica Tuxá, são reprimidos e redimensionados. Algumas distâncias já haviam sido reduzidas entre índios e não-índios desde a cidade antiga, porém não assegurava uma vida em comunhão e respeito às diversas particularidades de Tuxá. Como evidencia Salomão:

Os brancos de Rodelas só dançarão com os morenos, e posteriormente com os índios, somente em 1963, durante a primeira campanha eleitoral da cidade de Rodelas para a escolha do prefeito e da câmara de vereadores, quando o povoado se transforma em município. Na história contada por todos os moradores índios e não-índios da “velha Rodelas”, a esposa do primeiro prefeito de Rodelas, Manoel Moura, foi a primeira branca a dançar publicamente com um moreno (SALOMÃO, 2006, p. 69).

Desde o alagamento, a separação das terras originárias, as alterações sonoras provocadas devido à adulteração do ritmo das águas e topografia, a nova localização espacial e outras formas de edificação, além do impacto causado nas reservas de matas – lugares de ritos do oculto e suas manifestações como encantados – toda uma forma de fazer, até então conhecida e compartilhada por todos foi impactada. Uma desterritorialização forçada pela inundação é sucedida de uma (re)territorialização gestada na nova cidade e em outros territórios, sem que fossem realizados acordos de

reciprocidade *contrato social* ou que aqueles feitos fossem cumpridos. Reduzidos seus termos e não atendidos em sua totalidade, esta última também tem suas conformações políticas instituídas pelo alto, não como uma decisão voluntária e/ou negociada sem grandes assimetrias com os Tuxá na Nova Rodelas.

Quando nos referimos à terra indígena, incluímos na definição questões maiores do que a redução desta à mercadoria, “Como usufrutuários das terras da reserva e não proprietários, os índios não as podem vender ou livremente arrendar aos brancos, o que constituía prática comum antes da instalação do Posto Indígena, motivando tanta alienação do patrimônio nativo” (NASSER, 1975, p. 108). A terra indígena ia além de ganho financeiro, era uma totalidade religiosa, cosmológica, material, simbólica, relacionada às experiências no meio ambiente a partir de lógicas específicas, e a perda desse local ameaça a integridade física e cultural do seu povo.

Como disse antes, nossa aldeia fica *dentro* da cidade, há uma placa da FUNAI indicando uma fronteira entre a mesma e a terra indígena, contudo a aldeia é de fato uma aldeia urbana. Gerações e mais gerações de índios frequentaram as mesmas escolas dos brancos, trabalharam para os brancos e conviveram cotidianamente de maneira muito próxima. Mas como foi e é essa convivência? Os grupos sociais de Rodelas são historicamente bem delimitados: índios, brancos descendentes das elites locais, morenos e descendentes dos escravos. Essas designações, repletas de preconceitos, continuam operando nos dias de hoje (CRUZ, 2017, p. 40-41).

Diante da descrição acima, os Tuxá passam a lutar pela demarcação de seu novo território, buscando o seu direito de existir enquanto indígenas, não apenas de sobreviver. Desfeitas com a inundação, várias das relações econômicas materiais, que definiam um modo de produzir a vida material e simbólica como uma totalidade, foram fragmentadas e fragilizadas, desde a meação no uso do solo e trabalho na terra, produção, navegação, pescaria, comercialização de produtos (trocas) como cebola, cerâmica, madeira, dentre outros, e mesmo aqueles que eram vinculados à subsistência, foram cessados, destituídos.²⁰ A nova cidade representava o esfacelamento do modo de produzir Tuxá e de suas relações anteriores, ainda que já estabelecidas na cidade de Rodelas – também um mundo urbano – porém, os fluxos étnicos ali, eram maiores do que aqueles que viriam a sobreviver diante da Nova Rodelas e os que seriam restituídos décadas depois na migração e construção na nova aldeia.

Ainda que fortemente vinculados à um conjunto de relações e trocas com o catolicismo, “suas práticas místicas secretas, de caráter místico onde se comunicam com os ‘gentios’ do ‘reino encantado’, centradas na ingestão do vinho da jurema e no fumo no cachimbo de barro, são na realidade, o âmago da vivência sacral desses índios” (SILVA, 1984, p. 51-52). Colocado desta maneira, a apropriação do catolicismo se deu a partir da incorporação deste às cosmologias Tuxá, porém, redefinido com o alagamento, “Pela condição de ilha produtiva, mas também reprodutiva, posto ser local privilegiado dos *trabalhos e segmentos*, as *correntes das águas* em muito favoreciam o contato entre humanos Tuxá e seus correlatos não-humanos” (DURAZZO, 2019, p. 286).

Voltemos ao período do Estado Novo, este que foi marcado pela continuidade da política integracionista, ou neste momento, de *assimilação*,²¹ mas com uma diferença

20 Para um aprofundamento do conhecimento da economia Tuxá antes da barragem de Itaparica e suas relações com a cidade velha de Rodelas, ver Nasser(1975).

21 O uso deste termo tornou-se comum no Brasil a partir dos anos 1930 para denominar o tipo de política utilizada pelo Estado para estabelecer a unidade em torno da nacionalidade. A partir deste pressuposto as

em relação aos períodos anteriores: as ações desenvolvidas a partir deste momento se alicerçavam sobre o paradigma de desenvolvimento, instituído no âmbito internacional, desde a década de 1920, mas assimilado no Brasil através da conformação de um apelo industrial, integracionista e nacionalista. Outra diferença em relação aos períodos anteriores se evidencia na caracterização dicotômica do indígena. De um lado, invoca-se a perda cultural pelo contato com a civilização que acabaria por assimilá-lo à comunhão nacional. De outro, cria-se a figura do índio formador da sociedade brasileira e que, portanto, deve ser reconhecido, protegido e tutelado enquanto ainda não se completa o seu processo de assimilação plena. Tais ações respondem a um momento político que tentava estabelecer a unidade do território nacional e se alinhar à discussão racial que problematiza, desde finais do século XIX, as origens da população brasileira.

Uma das estratégias utilizadas no Estado para promover a unidade foi retomar²² e intensificar o processo de interiorização do país – principalmente nas regiões Norte e Centro-Oeste – que ficaria conhecido como a Marcha para o Oeste. Na medida em que esta interiorização pressupunha o avanço pelos *sertões*²³ e seu inevitável encontro com os povos indígenas que habitavam aquelas regiões, era preciso pensar estratégias que favorecessem este contato. Como proposição, afirma-se a necessidade de distribuição de terras como forma de fixar os povos ao território – eliminando o caráter nômade de sua ocupação – e transformá-los em cidadãos produtivos e trabalhadores sob os cuidados do SPI (GARFIELD, 2000). O que se pretendia com isso, era expandir as terras produtivas pelo interior do país e tornar os povos indígenas parte deste processo, integrando-os à comunidade nacional.

Os discursos e ações articulados ao longo dos anos 1940, por representantes do SPI se alinham com a política nacional ao defenderem a demarcação das terras como forma de *garantir a sobrevivência dos índios*, reconhecendo, ainda, o estágio provisório desta determinação, pois em constante processo de evolução, em algum momento o *índio* finalmente *deixaria de ser índio*, tornando-se *civilizado*, emancipado e integrado ao restante da sociedade (GARFIELD, 2000).

É claro que os índios, assim como o negro, terão que desaparecer um dia entre nós, onde não formam ‘quistos raciais’ dissolvidos na massa branca cujo afluxo é contínuo e esmagador; mas do que se trata é de impedir o desaparecimento anormal dos índios pela morte, de modo o que a sociedade brasileira, além da obrigação que tem de cuidar deles, possa receber em seu seio a preciosa e integral contribuição do sangue indígena de que carece para a constuição do tipo racial, tão apropriado ao meio, que aqui surgiu (VASCONCELOS, 1939, p. 34 apud GARFIELD, 2000, p. 4).

No entanto, esta visão evolucionista do índio não representava um entendimento consensual absoluto. Havia uma oposição instalada, que defendia a versão do índio nômade, improdutivo e desobediente para os quais não havia jeito de *civilizar*, nem

questões étnico raciais são sublimadas em nome da formação identitária brasileira a que todos deveriam se incorporar.

²² Embora não tenha sido explicitado ainda neste texto, sabe-se que parte dos conflitos, apreensões e aldeamentos dos índios se deve também, aos processos de interiorização no território, promovido desde o período colonial. Aqui este processo será retomado não só como forma de expandir os domínios, mas principalmente com a intenção de integrar cada pedaço do território nacional, tornando-os produtivos.

²³ Definições de sertão remontam ao processo de colonização do Brasil, entendidos, por muitos, inicialmente, como área distante do litoral, ou ainda, área pouco explorada. Na medida em que os processos de interiorização se estabeleciam, e novas terras eram ocupadas, uma nova configuração de sertão se formava, aumentando, conseqüentemente, a sua distância até o litoral.

soluções a serem dadas, pois em séculos de colonização, continuavam “ingênuos e contemplando a natureza enquanto todos os outros brasileiros trabalhavam para o progresso da nação” (ESCOBAR, 1941, p. 116 apud GARFIELD, 2000, p. 7).

Apesar das oposições existentes, a política no Estado insistiu no protecionismo indígena e na sua integração social pelo trabalho – orientada pelo discurso trabalhista que se impunha naquele momento. A aparente benevolência expressa na tutela indígena, fazia transparecer o autoritarismo de Estado que não abria qualquer diálogo para que os grupos tutelados expusessem seus próprios interesses e demandas. A construção das suas necessidades, tal como da sua imagem simbólica, expressava tão somente, como afirma Garfield (2000), as ideias dos não-índios, brancos.

Ainda numa era republicana, e pós-ditaduras, essas práticas no Estado se reavivam, e esses deslocamentos desencantam e afetam os atingidos em diferentes aspectos, e ainda partem dessa visão sem alteridade, sem considerar a relevância dos modos de ver e viver de indígenas, suas cosmologias, cosmovisões, epistemologias. Entender a relação com a terra através de caminhos materiais e espirituais, é entender que mesmo que se tenha um outro local para desenvolvimento de vida e suas atividades cotidianas, existe a possibilidade de não haver uma adaptação no (re)encantamento do novo território, como relata Marina Libana sobre seu deslocamento para Ibotirama e retorno motivado por complicações de saúde e não adaptação ao novo assentamento “Eu só vivia doente, aí os meus ascensores foram e disseram que era pra eu vir me embora que minha terra era aqui, não era lá não.”(ECOLOGIA Sonora Tuxá, 2018, 04:01 min).

Para os povos originários, a relação com a terra se dá para além do contato material através de práticas de plantio, cultivo de ervas medicinais, uso do rio para atividades cotidianas, mas, também através das atividades espirituais que atravessam todos esses territórios, como expressa Dora Jurum Vieira (ECOLOGIA Sonora Tuxá, 2018, 02:43 min) “Uma terra que pra nós era viva e pra eles toda vida foi morta”, a relação com terra se equipara à relação com a vida. Em pesquisa, afirmou Durazzo:

Sandro me diria, certa vez: “Assim como eu fazia cataioba, eu volto a fazer. É só a gente se *arregimar*.” Quer dizer: bastaria retomar um regime de prática ritual – pela relação de ritualidade que o caroa, o próprio trançar de suas fibras e os *atavis* indígenas possuem –, mas também certo regime de indianidade pela convergência na luta pelo território, o que implica uma reatualização de práticas variadas, inclusive de artesanato (2019, p. 162).

Então compreendemos que apesar das formas disciplinares, invasivas, esforços de assimilação/integração e desaparecimento, silenciamento e apagamento, ainda é sempre possível *arregimar*, restituir o regime dos encantados, (re)encantar o mundo. Corroboramos com Oliveira (1998), quando chama atenção:

O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). E aí volto a reencontrar Barth, mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como

vetores de organização social. As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (p. 56).

Em consequência destes processos de territorialização, de poder, emergiu pelo protagonismo destes grupos subalternos uma condição histórica peculiar, singular e indígena. Como descreve alguns aspectos entre aqueles mais aceitos, porém não excludentes e nem únicos, entre os povos indígenas para autorreconhecimento e reconhecimento de *parentes*,²⁴ estão:

Continuidade histórica com sociedades pré-coloniais; Estreita vinculação com o território; Sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos; Língua, cultura e crenças definidas; Identificar-se como diferente da sociedade nacional; Vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas (LUCIANO, 2006, p. 27).

Estamos diante de um fenômeno em que a cidade não lhes retira a indianidade, assim como acontecimentos das pequenas cidades nos proporcionam uma leitura de singularidades, mas também de totalidade, e a relação, aparentemente antagônica, entre índios e cidade – e essa como grande estratégia, somadas e associadas à outras – não foram suficientes para fazer desaparecer, e assim, quando pensarmos indígenas e mundos urbanos, devemos considerar:

As especificidades de cada caso implicam modos (e intensidades) de relação específicos com a cidade. Assim, ao pensar um caso de inserção indígena na cidade – e isso deve ser feito empiricamente –, há de se levar em conta sua sócio-cosmologia, e dentro desta “estrutura” geral, sua noção específica de territorialidade (NUNES, 2010, p. 19).

Os encantos Tuxá guardam um mundo particular, que ressignifica, retoma, interage com outras culturas, técnicas e tecnologias, recuperando e restaurando o seu regime próprio. Ainda que esforços de desencantamentos sejam frequentes e que se somem, atualmente, novas ações e tecnologias, como o *pop*, o *tech*, o *tudo* de um agronegócio que, desde a década de 1990, disputa uma direção intelectual e moral da sociedade brasileira, juntamente com o domínio político da vontade coletiva – formando opinião pública através de aparelhos privados e públicos, que se soma à grupos acadêmicos para alcançar sua finalidade (MENDONÇA, 2017) –, neste tudo, não cabe um *agro* que não esteja marcado por critérios que são abstraídos pela propaganda, o ser índio é só um deles, pois “Hoje, por mais que em alguma medida os Tuxá sejam agricultores, a monocultura do coco tem afetado consideravelmente os espaços de mata ao redor da aldeia de Rodelas” (DURAZZO, 2019, p. 256).

24 “O termo parente não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global. Cada povo indígena constitui-se como uma sociedade única, na medida em que se organiza a partir de uma cosmologia particular própria que baseia e fundamenta toda a vida social, cultural, econômica e religiosa do grupo. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual” (LUCIANO, 2006, p. 31).

À guisa de um epílogo que não deve encerrar ou por um não fim da narrativa

A construção da imagem de um indígena folclórico, representado por outros significantes e significados não próprios dos indígenas, aquém da realidade, não se finda pelas lutas travadas assim que europeus invadem essas terras ditas Brasil (antes em larga medida Pindorama), esse processo difundido, protagonizado e reafirmado por hegemonias raciais de classe, transforma existências em fantasia, e essa transformação que destituiu do indígena a possibilidade de cidadão, se opera com a dizimação das tradições, línguas, religiosidades, valor e vidas em instâncias várias e também pela apropriação da identidade indígena.

O indígena nasce agora brasileiro em terras brasileiras, veste roupas brasileiras e pratica atividades brasileiras, é engolido pelo trator de tecnologias que o inclui ou exclui dessa chamada sociedade, é visto como brasileiro, é exigido como brasileiro, ao indígena cabe ser brasileiro, e ao brasileiro cabe não ser indígena, quiçá conhecer o que são esses povos mal quistos, preguiçosos e traiçoeiros, o que são e não quem são, porque povos indígenas são objeto de discurso e poder, isto é, para que possam ser alguém, precisam, necessariamente, deixar de ser quem são.

Esse processo de apagamento da identidade indígena se dá pelo domínio, inicialmente inventa-se uma categoria para os povos originários, são eles indígenas, e as criações sobre o que são os indígenas seguem a ordem do domínio, portanto são conferidos a eles todo e qualquer símbolo de subalternidade, inclusive da negação da existência enquanto ser humano, vivo e em crescente desenvolvimento, aqui posto como o processo natural de socialização e assimilação de mundo.

Desenvolvimento para os indígenas significa sobretudo perda, também territorial e narrativa. O desenvolvimento soterrou e soterra toda a noção de subjetividade dos povos, tenta-se fortemente produzir uma homogeneidade categorizada, alegórica, que preencham as lacunas dos livros sobre quem eram os primitivos desta terra, pintados, nus, sem ouro ou linguagem.

Mais do que figuradamente, o desenvolvimento é justificativa para intervenções, desapropriações e morte dos povos indígenas (biofísica e simbólica), o fato é que não há valor agregado aos indígenas que se equipare à proposta de desenvolvimento, assim, milhares de quilômetros são desapropriados em prol do pasto, do arado, das hidroelétricas e assim adiante, ademais, os territórios indígenas enfrentam constante tensão pela noção de propriedade associado ao espaço.

Essa fantasia não foi, nem jamais será suficiente, capaz de traduzir quem eram e são os povos originários, como viviam, do que viviam e em que tinham fé, o fato é que mesmo em processo de dizimação os povos indígenas resistiram, isto é, a sociedade hoje vista brasileira é fruto também de indígenas que sobreviveram e sobrevivem ao silenciamento enquanto ferramenta social, que praticam e lutam pelas suas existências, amplas e diversas, cotidianamente fora e dentro das cidades, pela apropriação e assimilação de mundo, são indígenas brasileiros e que, por isso, também vestem camisas de time e curtem carnaval.

Categorizar o país pelos dois enfoques de entretenimento da narrativa do Brasil no exterior talvez tenha acionado um certo desconforto aos brasileiros ditos inteligentes, *civilizados*, que cotidianamente se pintam e gritam levando as mãos à boca para ridicularizar esses que são estudantes, trabalhadores, comerciantes, professores, que pertencem às mais diversas classes sociais e que possuem sua origem afirmada, indígenas.

A pequena cidade, com suas particularidades, é parte de um processo longo e que destinou alterações nas vidas, culturas, na produção material e imaterial, dentre outros aspectos. Pequena cidade que sucumbiu em nome da nação e suas necessidades de progresso e desenvolvimento econômico, que se transforma para enfim servir a esta. A consequente forma de expandir o Estado e seus tentáculos a partir de parâmetros de homogeneização e integração, apresenta especificidades, porém não deixa de compor como parte de uma totalidade maior. Rodelas tem uma história particular, mas também vinculada à história do Brasil desde a colônia, e os e as Tuxá implicam nestes amplos e densos processos de transformações.

Apontamos questões que desencantaram, *desarregimaram* o território e a territorialidade Tuxá, para posteriormente, analisarmos em outro texto, o encantamento e reencantamento Tuxá, (re)territorialização. Sem este primeiro esforço, seria tarefa difícil dar conta de compreender as relações constituídas entre sujeitos/assujeitados da cidade e da nação brasileira, e desta como estratégia que conforma um modelo de sociedade que tinha na contramão de seu projeto, povos originários. A narrativa romântica prossegue no imaginário: os originais dessa terra abrem mão dela pelo mundo em progresso, devendo operar seu sacrifício romântico, porém, estes querem estar nela sem deixar de existir à sua maneira.

Diferente das expropriações de terra, em que por meio de diferentes dispositivos de luta ainda existam possibilidades de retorno ao território, no processo de desencantamento através da inundação não existe alternativa de volta, afetando diferentes âmbitos da cultura desses povos. São deixados para trás espaços sagrados e de memória afetivas que não serão mais acessados, cemitérios com familiares sepultados que não terão mais direito à visitas, além das possíveis complicações do deslocamento para o novo espaço em que irão habitar. E se o peladinho do conto Tuxá, negocia com a morte após encontrar sua pobreza e incapacidade de sustentar sua família sem a terra, antes acessível, agora se desloca para cidade e outros lugares, tenta vender uma garrafinha d'água como remédio de cura de qualquer doença, mas motivado pela pobreza e encontrando riqueza material, e seduzido pelo dinheiro contrariou a *comadre* morte e vendeu a aguinha àquele que estava na cabeceira rompendo o acordo, uma vez que ela lhe havia dito "Quando chegar ontá o doente, que eu tiver nos pé, pode dar o remédio. Pode dar o remédio, que ele fica bonzim. Agora, se eu tiver na cabeceira, num dê não. Num dê não, porque esse aí eu vou matar" (ALMEIDA *et al.*, 2008, p. 41). Ao fim, quando buscado pela morte, o homem havia pelado a cabeça e se misturado às crianças na tentativa de enganá-la para não lhe levar a vida. Mas em sua ausência, disse a morte à sua esposa: "Ô comade, ói: compade viajou, a senhora num sabe quando ele vem, e eu também num posso esperar, então eu vou levar este peladim aqui" (ALMEIDA *et al.*, 2008, p. 44). Como numa fábula, o peladinho, ensina a seus semelhantes como a perda, a cidade, e a sedução pelo dinheiro, levou o homem a seu fim, enquanto que "A pedagogia defendida pelo pajé diz respeito a quaisquer índios que tenham a intenção de *trabalhar na ciência*, e que para isso se *regimem* 'com o coração contrito' nos *mestres encantados*" (DURAZZO, 2019, p. 257), e assim mesmo com perdas quanto ao território da mata, da terra, dos sons, das águas, a existência Tuxá não cessou e nem está próximo de cessar.

Referências

ALMEIDA, Dorival Vieira. *Sociedades indígenas na rota do "desenvolvimento": Os índios Tuxá de Rodelas e a formação do lago de Itaparica em 1988*. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2011.

ALMEIDA, Aldenora; MOTTA, Erimita; ARAÚJO, Maria do Socorro (Org.). *Histórias*

Tuxá. Secretaria de Cultura, Fundo de Cultura: Salvador, 2008.

BIGIO, Elias dos Santos. Ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). In: *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p. 13-93, dez. 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Ed. Bertrand: Rio de Janeiro, 1989.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Editora Vozes: Petrópolis, 1998.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. "Quando a terra sair". *Os índios Tuxá de Rodelas e a Barragem de Itaparica: Memórias do desterro, memórias da resistência*. Dissertação (Pós-Graduação em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

DURAZZO, Leandro Marques. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabe*. Tese (Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

ECOLOGIA Sonora Tuxá. Direção: André Luis Pereira de Souza. 2018. (18m10s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A_PmSHU0ycQ>. Acesso em: 10 mar. 2020.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 02 de dezembro de 1970*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-nação na era Vargas. *Revista brasileira de História*, São Paulo, vol.20, n.39, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882000000100002#:~:text=A%20afirma%C3%A7%C3%A3o%20de%20Valle%20de.por%20um%20ide%C3%B3logo%20do%20DIP>. Acesso em 23 mar. 2021

LUCIANO, Gersem dos Santos. *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/Museu Nacional, 2006.

MARCIS, Teresinha. A integração por decreto: a Lei de Liberdade e o Diretório dos Índios na Bahia. In: Fabrício Lyrio Santos. (Org.). *Os índios na história da Bahia*. 1 ed. Cruz das Almas; Belo Horizonte: EDUFRRB; Fino Traço., 2016, v. 10, p. 71-84.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.

MENDONÇA, Sônia Regina de. Dominação burguesa e reprodução de classe no Brasil (1990-2016). In: MATTOS, Marcelo Badaró (org.) *Estado e formas de dominação no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Ed. Consequência, 2017, pp. 207-36. p. 175-206.

MONTEIRO, Jhon Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NASSER, Antônio de Sousa Nássaro. *A economia Tuxá*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeia urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&nrm=iso>. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>. Acesso em: 21 mar. 2021.

PARAISO, Maria Hilda B. *O Tempo da dor e do trabalho. A conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste*. 01. ed. Salvador: Edufba, 2014. v. 01. 757p.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano*. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. 2 ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

PIMENTEL, Spensy. Relatório Figueiredo. “Exame de consciência de como o Brasil tratou e trata os povos indígenas”: depoimento. [17 de maio, 2013]. *Revista IHU* [on-line]. Entrevista concedida a Revista IHU [on-line]. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/520128-os-povos-indigenas-nao-sao-um-resquicio-do-passado-entrevista-com-spensy-pimentel>>. Acesso em: 23 mar. 2021

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. *Etnicidade, processo de territorialização e ritual entre os índios Tuxá de Rodelas*. Dissertação (Curso de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal Fluminense) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006.

SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. 1 ed. Cruz das Almas, BA: Editora UFRB, 2014.

SILVA, Orlando Sampaio. *O dilúvio na história-mito e na realidade atual dos Tuxá*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo) – FESPSP, São Paulo, 1984.

SILVA, João Victor dos Santos. *O povo versus “Besta-Fera”: o Polo Sindical dos Trabalhadores Rurais do Submédio São Francisco – Pe/BA na organização dos trabalhadores ribeirinhos atingidos pela barragem de Itaparica – BA/PE – (1976-1986)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2018.

VIEIRA, Antônio Fernandes de Jesus. *Os índios Tuxá na rota do desenvolvimento: violações de direitos*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. 18 ed. São Paulo: Cultrix, 2011.