

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**GUSTAVO MOREIRA RAMOS**

**Contradualismos no Opará:**

**Lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco**

São Carlos

2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Contradualismos no Opará:**

**Lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco**

GUSTAVO MOREIRA RAMOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (UnB)

Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA)

Dra. Thais Regina Mantovanelli da Silva (UFSCar)

Suplentes:

Prof. Dr. Geraldo Andrello (UFSCar)

Dra. Márcia Maria Nóbrega de Oliveira (AEDAS)

São Carlos

2020

Ramos, Gustavo

Contradualismos no Opará: lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco / Gustavo Ramos -- 2020.  
217f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos  
Orientador (a): Jorge Luiz Mattar Villela  
Banca Examinadora: Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza, Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, Dra. Thais Regina Mantovanelli da Silva  
Bibliografia

1. Política indígena. 2. Índios do nordeste. 3. Povo Tuxá.  
I. Ramos, Gustavo. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática  
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Gustavo Moreira Ramos, realizada em 10/09/2020.

**Comissão Julgadora:**

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCar)

Profa. Dra. Thais Regina Mantovanelli da Silva (UFSCar)

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (UnB)

Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

*Dedico à Luzia Ortiz, trabalhadora da roça,  
empregada doméstica, benzedeira e minha avó,  
que durante a escrita desta dissertação se  
encantou e foi luzir em outros cantos.*

## AGRADECIMENTOS

“Viver é um descuido prosseguido”, escreveu Guimarães Rosa, e por sorte, ou o que quer que seja, nessa vida tenho sido cuidado, em todos os sentidos do termo, por muitas pessoas, e tentado cuidá-las também. As que fizeram parte de minha vida, as que fazem e as que ainda vão fazer, a todas elas meus carinhosos agradecimentos.

Ao povo Tuxá e às lideranças Uilton e Dinamam, bem como a Felipe Tuxá que conheci no andamento da pesquisa, pelo acolhimento e pela força, sem vocês este trabalho não seria possível, em todos os níveis. Ao Pai Tupã, bom Kupadzuá, às terras de Dzorobabé, às águas do Opará e aos mestres encantados, o agradecimento pelo convívio e a licença para a escrita.

À Sueli Irene Moreira Ramos, minha mãe, professora da rede pública de ensino, cujo esforço e o incentivo aos estudos me possibilitaram as oportunidades para chegar à, infelizmente, ainda por demais minúscula fração de brasileiros com graduação e, menor ainda, mestrado. Obrigado, Zuzu!

A Darci Cláudio Ramos, Ticha, meu pai, mineiro caminhoneiro com ensino fundamental incompleto, amante das palavras cruzadas e dos esportes, cujas histórias de viagens, raramente contadas, me encantam, pelas palavras e prosódia singulares.

À Luzia Ortiz, avó materna, que foi luzir em outros cantos, mas que continua a me benzer diariamente de onde quer que esteja. Personagem de Guimarães Rosa, mas uma que nem a ímpar criatividade do autor o permitiu inventar.

A todos de minha família, tios e tias, primos e primas, com quem aprendi que a vida é muita gente. Dentre eles, tia Sandra, pelo amor em ensinar e aprender; Rafa e Pri e seus parceiros/as, Camila e Nipe, com quem o parentesco é pretexto para a amizade.

Aos professores e professoras que passaram pela minha vida e me marcaram. Seu Benedito e Seu Lázaro na E.E. Cândido Rodrigues, e Valéria e Dalva, que me despertaram o amor pela literatura e pela história. Ao amigo e eterno professor Renaldo Mazzaro, a quem devo (ou ele quem me deve) o fato de ter cursado Ciências Sociais. Aos de graduação na UNESP, especialmente de antropologia, Edmundo Peggion, Paulo Santili e, principalmente, Renata Paoliello, quem primeiro me sugeriu a ideia de um mestrado após ler um trabalho de disciplina quando eu a cursava como simples ouvinte.

Aos professores do PPGAS/UFSCar, os que me acompanharam de modos diferentes neste trajeto, Clarice Cohn e Catarina Morawska, que conheci logo na banca de seleção; e os de quem frequentei disciplinas: Felipe Vander Velder, pelas aulas dialogais tão importantes para transpor a insegurança castradora da vida acadêmica; Piero Leiner, pela limpidez das exposições e a preocupação com o aprendizado, a ambos, ainda, o agradecimento pela parceria na R@U; Geraldo Andrello, pela erudição que não ofusca o desejo de aprender; Luiz Henrique Toledo (Kike), por despertar a criatividade e a liberdade nas leituras; Karina Biondi, que com um comentário no trabalho de conclusão da disciplina abriu novas veredas para eu pensar minha pesquisa. Agradeço ainda aos professores da UNIVASF do grupo de estudo Krisis, especialmente Adalton Marques, Gabriel Pugliesi e Delcídes Marques, que tão bem me receberam em Juazeiro.

Às professoras Maria Rosário Gonçalves de Carvalho e Marcela Stockler Coelho de Souza por aceitarem fazer parte da banca de defesa, é uma honra e um privilégio poder contar com a arguição de antropólogas que tanto admiro. À Thaís Mantovanelli, também por aceitar compôr a banca, mas também pela arguição no exame de qualificação, crucial para os rumos que o trabalho tomou, é também uma honra e um privilégio poder contar com a arguição de quem tanto admiro desde que coloquei os pés na UFSCar. Agradeço ainda a Márcia Maria Nóbrega de Oliveira e a, novamente, Geraldo Andrello, por poder contar com uma suplência desta competência. Agradeço ainda ao incansável Fábio, secretário valioso do PPGAS.

Dentre os professores, notoriamente, agradeço a Jorge Villela, cuja dedicação inabalável foi fundamental, não apenas pelo início, ao me aceitar como orientando, e pelo final, esta dissertação, mas por toda a travessia. Seu tino apurado para a harmonia entre uma preocupação com o trabalho e uma autonomia de pensamento são pra lá de estimáveis.

Agradeço aos pesquisadores do Hybris, especialmente de São Carlos, com quem as trocas, leituras, conversas e bares foram essenciais para este caminho: Clarissa Martins, Gabriela Marcúrio, Izabel Accioly, Jacque Ferraz, Julia, Sara Munhoz, Paula Araújo e Renan Pereira (Zinho); estendo este agradecimento a Ana Cláudia Marques, coordenadora do grupo ao lado de Jorge. Agradeço também à minha turma de mestrado 2017, com quem as companhias nas aulas foram sempre ótimas.

A duas amigadas que fiz no mestrado e levarei para toda a vida, Pedro Mourthé e Iza Acypreste, que, para além de serem mineiros, são duas das pessoas mais gostosas de estar junto e prosear que conheço, além de serem um e uma antropóloga que admiro imensamente.

Aos amigos de Rio Pardo: Deides, Roldão, Lê Padula, Lê Parrudo, Lu Pasotti, Lucas Fileni, José Morgan, Gui Gardabaixo, Paulo Boldrin, Pedrão Abe, João Lopes. E ainda a outros dois: Schi, que nunca não conheci, e Fabinho Orfei, junto a quem descobri um de meus maiores amores, a música, irmãos para sempre.

Aos de São Carlos: Helena, Lelê Scarpelli, Ana Tardivo, Andrézito, Lívia, Diogo Mar, Ana, Pedrão Pedrupa, Pablo Mendoza, Vitória Cieto, Djalma Nery, Ulisses, maravilha ter vocês por perto.

Aos de Araraquara: Bazinha, Carlito Moro, Digão, Hezb, Leozinha, Luci, Má Darido, Rafa Malária, Rê Pires, Renato Doca, Rê Sparapan, Josfran Soares, nos encontramos em um momento muito especial e improtante da vida, de muitas descobertas, que bom que foram vocês.

Aos amigos espalhados pelo mundo: Thiago, Lontra, Mariana (Branca), Hannah, Richard, Laércio, Zuza, Sofia, Bernardo, Evandrera, Carol Fog, Tames Santos, Caio Falconi, José Tarcísio, Thiago Cestari, Túllio, Yuri Almeida e Florzita.

Aos amigos da Editora Cubo: Deise, Bia, Dai, Rê Acácio, Renato, Tati Massaro, as horas do expediente sem vocês seriam tristes.

A Pedro Carioca, o tempo sob o mesmo teto só firmaram a amizade incontestavelmente sincera. A Gui Ubeda, cuja presença me desperta de imediato a criatividade e a vontade de fazer coisas juntos pra te manter perto. A Gui Boldrin, amizade instantânea, antes eu tinha saudades da Bahia, agora de você, o mais artista entre os nossos, te admiro. A Gabriel Bertolo, a todo o tempo de vida juntos, a todas as conversas sobre música, antropologia e tudo mais, raríssimos são os com sua vontade de conhecimento.

A Diogo Buiú, a amizade de graça, o querer bem mútuo, as conversas sinceras, reclamações do mundo, as risadas abertas, as aulas de violão despropositais e a partilha da caipirice, saudade do convívio, adoro te ouvir. A Renan Bergo, com quem descobri, ainda que talvez disso não saiba, a sentir e pensar por mim mesmo, também a minha admiração por seu olhar para o mundo, um que só os desenhistas têm, um que quero sempre perto.

Ao irmão que recebi da vida, Dante Cieto, ou como prefiro, Grandônís (Grande + Adônís, o Deus da Beleza). Desde quando nos conhecemos, te ter perto ou não nunca foi questão de opção, sempre seremos. Além disso, essa vida me trouxe uma irmã, Lu Camargo, que há tempos se tornou, junto com Dante, meu porto seguro na vida.

A todos esses agradeço pelo caminho, e ao caminho serei eternamente grato por um encontro, com Gabi Loreti, que tão logo se tornou uma companheira de vida, no sentido forte da expressão, a quem quero sempre bem e perto: tá tudo bem e sempre vai estar. Amo você e a vida com você. Aos mais que queridos que me trouxe, Bel, Fernando e João. A toda a bicharada no coral: os caninos Tropeço, Galã, Belca, Dominique e Neguinho; os felinos Frederico, Franz, Pina, Lua, Turim e Gaia e Úrsula (saudades); e a coelhada: Figura, Figurinha e Carona.

Agradeço à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

*Se as opressões são tão terríveis,  
é porque impedem os movimentos.*

Gilles Deleuze

## RESUMO

Esta é uma etnografia cuja protagonista é uma relação – e não seriam todas as etnografias acerca de relações? –, que, por sua vez, é composta de tantas outras, a saber: entre os Tuxá, povo indígena do sertão baiano diretamente afetado pela construção da Barragem de Itaparica em 1988, e o Opará, curso de água que os *brancos* nomeiam São Francisco. O motivo para colocá-las, as relações entre Tuxá e Opará, nessa posição de protagonismo é justificado por uma de suas lideranças, Dinamam Tuxá, que prognosticou o acontecimento derradeiro: “Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem”. Tendo como foco analítico a participação de lideranças Tuxá como representantes indígenas no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco, órgão estatal de caráter consultivo e deliberativo responsável pela gestão das águas da bacia do São Francisco, o objetivo é etnografar os esforços das lideranças para manterem vivo o Opará e, assim, os próprios Tuxá, uma vez que não haverá povo Tuxá sem Opará. Isso posto, esta dissertação é uma descrição analítica de uma parcela dos modos de resistência dessas lideranças que, diferentemente das forças que se empenham em barrar a participação indígena através da imposição de diversos tipos de simplificações e separações, efetuam suas ações no órgão criando alianças e engajamentos, inclusive com elementos basilares da imaginação do mundo ocidental, especialmente o que denominam *códigos do conhecimento científico dos brancos*. Modos de resistência indígenas que não se restringem a um mero impulso de reação, mas que se alargam e se aprofundam, tal como as próprias águas do rio, rumo à criação das possibilidades de produzir *ações políticas* concretas. Trata-se, portanto, de apresentar como essas lideranças indígenas se deslocam por entre as barragens impostas aos modos de viver de seu povo por meio de ações nesse órgão de gestão das águas, que opera edificando barragens e fixando dualismos com o objetivo de executar separações entre elementos e relações que são indissociáveis entre si desde uma perspectiva Tuxá, entre eles: Política e Ciência, Terra e Água e, principalmente, Tuxá e Opará.

**Palavras-chave:** Política indígena; Índios do nordeste; Povo Tuxá; Lideranças indígenas; Comitê de bacia hidrográfica; Conhecimentos científicos.

## ABSTRACT

This is an ethnography whose protagonist is a relationship - and aren't all ethnographies about relationships? - which, in turn, is made up of so many others, namely: among the Tuxá, indigenous people from the Bahian sertão of Brazil directly affected by the construction of the Itaparica Dam in 1988, and Opará, a watercourse that *white people* name São Francisco river. The reason for placing them, the relations between Tuxá and Opará, in this leading role is justified by one of their leaders, Dinamam Tuxá, who predicted the ultimate event: "If Opará dies, indigenous peoples will also die". The analytical focus is on the participation of Tuxá leaders as indigenous representatives in the São Francisco River Basin Committee, a state agency of consultative and deliberative character responsible for the management of the waters of the São Francisco river basin. The objective is to ethnograph the efforts of the leaders to maintain Opará alived and, thus, the Tuxá themselves, since there will be no Tuxá people without Opará. That said, this dissertation is an analytical description of leadership ways of resistance. Unlike the forces in the state agency that strive to stop indigenous participation through the imposition of different types of simplifications and separations, these indigenous leadearships carry out their actions in the Committee creating alliances and engagements, including basilar elements of the western world imagination, especially what they call *white people scientific knowledge codes*. Indigenous ways of resistance that are not restricted to a mere impulse of reaction, but that widen and deepen, like the river waters themselves, towards the creation of possibilities to produce concrete *political actions*. Therefore, it is a matter of presenting how these indigenous leaders move between the dams imposed on the ways of life of their people through actions in this water management Committee, which operates by building dams and establishing dualisms with the objective of carrying out separations between elements and relationships that are inseparable from a Tuxá perspective, among them: Politics and Science, Land and Water and, mainly, Tuxá and Opará.

**Keywords:** Indigenous politics; Brazilian Northeast indigenous people; Tuxá People; Indigenous leadership; River basin committee; Scientific knowledge.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco com suas subdivisões.....	26
Figura 2 – Recorte geopolítico do Submédio da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco....	28
Figura 3 – Nascer do sol durante travessia de balsa sobre as águas do Opará.....	72
Figura 4 – Reunião da CCR Submédio de 15 de março de 2018.....	76
Figura 5 – Entrada da autodemarcação de Dzorobabé.....	139
Figura 6 – Rua com as casas ao lado e o barracão coletivo ao fundo, em Dzorobabé.....	140
Figura 7 – Canto do barracão coletivo à direita e Opará ao fundo.....	140
Figura 8 – Mapa da Nota de Repúdio.....	144
Figura 9 – O ‘monstro de concreto’: Barragem de Itaparica (Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga)....	156
Figura 10 – Portões e muro que separam a Aldeia Mãe Tuxá da parte dos <i>brancos</i> em Rodelas....	157
Figura 11 – As correntes da antiga Cachoeira de Itaparica.....	167
Figura 12 – Área revitalizada em Dzorobabé.....	187
Figura 13 – Desenho de crianças Tuxá.....	201

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGB Peixe Vivo	Agência de Bacia Hidrográfica Peixe Vivo
ANA	Agência Nacional das Águas
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPINSUDESTE	Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas do Sul
ATY GUASU	Grande Assembléia do povo Guarani
CBH	Comitê de Bacia Hidrográfica
CBHSF	Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco
CCR	Câmaras Consultivas Regionais
CCR Submédio	Câmara Consultiva Regional do Submédio
CHESF	Companhia Hidroelétrica do São Francisco
CODESVAF	Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONTAM	Conselho Tuxá da Aldeia Mãe
CT	Câmara Técnica
CTL	Coordenação Técnica Local
CTCT	Câmara Técnica de Comunidades Tradicionais
CTIL	Câmara Técnica Institucional e Legal
DNOCS	Departamento Nacional de Obras Contra as Secas
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
LICEEI	Curso de Licenciatura Intercultural da UNEB
MI	Ministério da Integração Nacional
MS	Ministério da Saúde
MDR	Ministério do Desenvolvimento Regional
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MME	Ministério de Minas e Energia

MJSP	Ministério da Justiça e Segurança Pública
NUAP	Núcleo de Antropologia da Política (NuAP)
PI	Perímetros Irrigados
PRH	Plano de Recursos Hídricos
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
STF	Supremo Tribunal Federal
UNB	Universidade de Brasília
UTI	Unidades de Tratamento Intensivo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
Genealogia da desgraça.....	17
As Lideranças.....	21
O Comitê .....	25
Veredas da pesquisa e a entrada em campo .....	29
Escrevendo <i>com</i> as lideranças .....	31
Argumento central: barragens e deslocamentos.....	32
Os capítulos.....	33
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>Política e Ciência: Carregando o fardo do Ocidente.....</b>	<b>37</b>
1.1 “Se fazer ouvir” .....	38
1.1.1 A busca pela educação formal.....	39
1.1.2 O campo da Política para as lideranças Tuxá.....	45
1.1.3 O campo da Ciência para as lideranças Tuxá.....	48
1.1.4 Falar de outra forma .....	54
1.2. “Eu não uso meu cocar nas reuniões” .....	69
1.2.1 Deslocamentos: às margens do Opará.....	69
1.2.2 As reuniões no Comitê .....	74
1.2.3 Uma crítica das lideranças Tuxá às reuniões.....	81
1.2.4 Uma liderança indígena na coordenação da CCR Submédio .....	82
1.3 <i>Ações políticas e códigos de conhecimento científico dos brancos</i> .....	86
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>Terra e Água: Formulações anfíbias .....</b>	<b>90</b>
2.1. Uma Barragem Simplificadora.....	95
2.1.1 A Terra simplificada.....	96
2.1.2. A Água simplificada.....	101
2.2. As terras e as águas: resistindo à simplificação .....	111
2.2.1. Plano de Recursos Hídricos.....	114
2.2.2. As terras: matas ciliares.....	118
2.2.3. As águas: São Francisco e Opará .....	123
2.3. Formulando o problema ( <i>de outra forma</i> ).....	129

## **CAPÍTULO 3**

<b>Tuxá e Opará: Relações de vida(s)</b> .....	<b>137</b>
3.1 <i>Autodemarcação</i> de Dzorobabé .....	141
3.1.1 Autodemarcação e retomada: alianças .....	143
3.1.2 Autodemarcação como retomada da autonomia.....	149
3.2 “A aldeia é que era rio também” .....	152
3.2.1 A imposição das separações.....	154
3.2.2 A barragem das práticas .....	156
3.2.2 A confiscação das águas.....	176
3.3 <i>Autonomia e força</i> nas ações das lideranças .....	179
3.3.1 Ações na autodemarcação e no Comitê: confluências .....	181
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>196</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>202</b>

## INTRODUÇÃO

*O mais das vezes, as vidas seguem seus caminhos como os rios. Por vezes, saem de seus leitos, sem que nenhum motivo geológico, nenhum traçado subterrâneo, permita explicar essa cheia ou esse transbordamento.*

(*Ontologia do Acidente*, Catherine Malabou)

Barrado, o Opará tomou as terras, impedidas de seguirem seu curso as águas afogaram cinco municípios e todas as ilhas que habitavam aquele trecho do rio, entre os atingidos estavam o pequeno município de Rodelas e a Ilha da Viúva, onde vivia o povo Tuxá. As águas cobriram casas, roças, matas, objetos rituais, plantas, lugares sagrados, antepassados enterrados; um desconhecido ser surgia naquele momento: “um rio parado e sem vida”<sup>1</sup>. A mudança no comportamento do Opará que os Tuxá tão bem conheciam, o cruel estancamento: a conversão das águas correntes em paradas. A multiplicidade de seres que por lá deixaram de existir: modos de viver bruscamente submersos. A ingazeira e o jatobazeiro impedidos de florescerem nas margens. As águas confiscadas por um ‘monstro de concreto’ que controla um agora insólito e simplificado rio. Os conhecimentos e práticas Tuxá subitamente interditados, abruptamente enfraquecidos. Peixes que serviam diariamente de alimentação nunca mais encontrados naquelas águas, animais que habitavam as ilhas, antes caçados com destreza, nunca mais avistados por aquelas terras. A planta sagrada da jurema represada nas áreas cercadas para a criação de gado. A eclosão das desavenças entre os parentes Tuxá. Os *encantados* afastados de suas cachoeiras sagradas. Os pajés distanciados dos *encantados* que os guiavam. Os vivos apartados de seus mortos. A *ciência* enfraquecida de sua *força*. Os Tuxá separados do Opará. A vida barrada, como o rio.

Esta é uma etnografia cuja protagonista é uma relação – e não seriam todas as etnografias sobre relações? –, por sua vez composta por tantas outras, a saber: entre os Tuxá –

---

<sup>1</sup> As aspas duplas serão empregadas para indicar enunciações, expressões e falas de indivíduos Tuxá coletadas em campo, bem como em citações diretas seguindo as normas de padronização. O uso do itálico será reservado a termos que não apenas são recorrentes nas falas e escritas das lideranças Tuxá, mas se tratam de formulações de outra ordem (em relação às indicadas por aspas duplas) e, por isso, receberão maior foco analítico nesta dissertação. As aspas simples serão utilizadas para destacar termos e expressões caros à análise, com especificação dos motivos. O negrito servirá para enfatizar trechos de citações, também em favor da clareza da análise.

os “índios do rio”<sup>2</sup>, ou ainda, “índios de canoa” – e o Opará. Esse último é o termo de origem Tupi pelo qual os Tuxá nomeiam o fluxo de águas de 2.863 quilômetros de extensão, que nasce na Serra da Canastra, no município de São Roque de Minas, em Minas Gerais, corta o sertão nordestino e deságua no Oceano Atlântico, no município de Piaçabuçu, em Alagoas. Traduzindo-o para o português seria algo como “rio grande” ou “rio mar”, dada sua vasta imensidão – os *brancos* o nomeiam São Francisco. O motivo para colocá-las, as relações entre Tuxá e Opará, nessa posição de destaque é justificado por uma importante liderança desse povo indígena, Dinamam Tuxá, quando em nossa primeira conversa prognosticou o acontecimento derradeiro do veredito: “Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem”.

Kafka fixa justamente na voz do sacerdote a advertência a Josef K.: “A sentença não vem de uma vez, é o processo que se converte aos poucos em veredicto” (KAFKA, 2005, p. 212), o sacerdote, esse “administrador dos sacrifícios alheios”, a figura que anuncia o “umbral de um outro regime sociocósmico [...], pois a instituição do sacrifício é a captura do xamanismo pelo Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 472). Os Tuxá bem sabem que o processo de extermínio dos povos indígenas vem se convertendo em veredito desde o “mau encontro” com os *brancos*, termo pelo qual os Tuxá, assim como grande parte dos povos indígenas, se referem aos não-indígenas. Pois então, quais as possibilidades frente a este processo de aniquilação, de extermínio, de extinção, cujas forças provêm de tantos lados e com tanta intensidade? Os Tuxá respondem com um termo caro não apenas a eles próprios, mas a grande parte dos povos indígenas: resistência.

O termo resistência tem se manifestado em etnografias as mais diversas, com maior ou menor intensidade e importância na análise, portanto torna-se preciso descrever o que vem a caracterizar a resistência para os Tuxá. Para isso, trago à discussão a contribuição de um interlocutor fundamental a esta pesquisa, um antropólogo Tuxá, ou mais adequadamente, um Tuxá antropólogo, Felipe Tuxá, que oferece uma importante definição do termo tendo em vista os povos indígenas:

Considero o termo resistência como crucial para a compreensão dos cotidianos indígenas [...] Falar em resistência é importante, mas não mais sob uma chave culturalista, a partir da qual resistir significaria uma luta por fazer as coisas como elas sempre foram feitas. A resistência tem que ser associada não à cultura como algo que se adquire ou perde, mas sim como um esforço de se manter vivo quando por séculos tentaram nos apagar e extinguir nossa existência. (CRUZ, 2017a, p. 32).

---

<sup>2</sup> Cf. Nasser (1975); Sampaio-Silva (1997); Santos (2008); Jesus Vieira (2017); Cruz (2017a).

Em confluência com a definição de Felipe, uma contribuição teórica a respeito de resistência pode nos auxiliar nesta discussão. A partir de sua pesquisa etnográfica entre os quilombolas das comunidades rurais do Alto Sertão de Caetitê, no sudoeste baiano, e fortemente inspirada pelos escritos de Félix Guattari, Suzane Vieira (2018) argumenta:

A palavra “resistência” é especialmente ardilosa, por induzir a concebê-la do ponto de vista do Estado, como se o movimento ou o fluxo da história fosse uma prerrogativa dos empreendimentos capitalistas, daqueles que falam em nome do progresso e, portanto, o movimento contrário seria identificado como resistência em um sentido reativo. Somos levados a pensar, inicialmente, que essa é uma forma de resistência com o mesmo sentido convencionalizado pela política de Estado, em que um grupo se constitui como tal a partir da evocação da identidade étnico-racial quilombola e passa a interpelar as instituições jurídico-políticas no sentido de reivindicar o reconhecimento de direitos territoriais. Não estaremos equipados para reconhecer ou acompanhar tal movimento de criação política enquanto pensarmos resistência como algo que se opõe ao movimento (progresso, desenvolvimento, capitalismo) ou como uma ação que se limita a ser contra [...] Resistência, portanto, é primeira em relação às formas de dominação, é um movimento criativo como as artes, que abre o caminho do possível, criando continuamente a vida. (VIEIRA, 2018, p. 3).

Há entre os trechos um entroncamento que se refere diretamente a um argumento central desta dissertação, ambos propõem desbarrar resistência de seu caráter meramente responsivo, evitando tanto a concepção que a pensa como operação de recuperação de uma cultura perdida, quanto a que a limita à resposta imediata ao Estado. Resistência, tal como a pensam e vivem os povos indígenas (mas também outros povos), não se restringe a um estímulo de meras reações, mas se aprofunda às formulações criativas de ações, termo esse (ações) cuja escolha resulta diretamente da influência dos trabalhos acadêmicos de meus companheiros de pesquisa, ponto esse que será discutido no Capítulo 1. Limitar o conceito de resistência a movimentos exclusivamente reativos seria simplificá-lo, e a simplificação, conforme veremos, é uma perversa estratégia em favor do apagamento das gentes, é o procedimento pelo qual se torna possível edificar dualismos, que fixam a univocidade que silencia os povos.

À vista disso, privilegiarei a noção de modos de resistência, a fim de destacar a amplitude das variações das ações indígenas, tanto no referente aos domínios em que essas são efetuadas, quanto aos engajamentos que demandam, buscando descrever analiticamente como esses modos de resistência se caracterizam menos por uma reatividade imediata às forças externas que os constroem do que pela fortíssima criatividade interna que revelam,

especialmente, como veremos, quando contestam os modelos discursivos, jurídicos-legais e técnico-científicos dominantes ao inserirem variáveis até então negligenciadas na formulação dos problemas que afetam diretamente seus modos de viver.

Eis neste ponto, outra questão importante, a opção pelo uso da expressão modos de viver, em vez de modos de vida, se dá em virtude da presença do verbo na primeira, que imprime mais explicitamente a noção de movimento que caracteriza a vida Tuxá, em que o Opará é a imagem por excelência. Além disso, veremos como os próprios modos de viver Tuxá compõem modos de resistência. Portanto, resistir é, para tantos povos, inerentemente relacionado a existir, a “se manter vivo” (como escreve Felipe), a criar continuamente a vida, aos seus modos de viver, a despeito de todas as forças que os querem extintos.

Dessa forma, interessa apresentar como esses modos de resistência são criados – ao menos uma parte deles –, descrevendo-os a partir das ações concretas que compõem este enredo etnográfico. Seguindo os rumos que apontam tanto a afirmação de Dinamam que acentua as relações entre os Tuxá e o Opará quanto a definição de Felipe do conceito de resistência para os povos indígenas, a pergunta que conforma as margens do curso d’água pelo qual navegaremos esta dissertação é: que ações os Tuxá têm efetuado a fim de manterem vivas as águas do Opará e, conseqüentemente, de manterem-se vivos, uma vez que não há povo Tuxá sem Opará?<sup>3</sup>

Com o objetivo de descrever uma parcela das ações que compõem os modos de resistência desse povo indígena, esta dissertação é uma etnografia da participação de algumas lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco (CBHSF) – doravante Comitê –, órgão instituído pelo poder estatal cujo objetivo é, segundo sua própria definição oficial, “implementar a política de recursos hídricos em toda bacia hidrográfica do São Francisco, estabelecer regras de conduta locais, gerenciar os conflitos e os interesses locais” (CBHSF, 2020).

Isso posto, passemos às apresentações necessárias à introdução deste enredo etnográfico, começando pelos próprios Tuxá e por acontecimentos que marcaram a história desse povo indígena vivente na caatinga do sertão baiano.

---

<sup>3</sup>Como argumenta Almeida (2013, p. 24): “Existir deixa aqui de ser um *pressuposto* dado *para um coletivo*, mas passa a ter o caráter de *resultado* de uma interação problemática”.

## Genealogia da desgraça

A imagem que o primeiro parágrafo da dissertação propõe suscitar se refere à submersão da Ilha da Viúva e da velha Rodelas, onde viviam os Tuxá, em consequência da construção da Barragem de Itaparica (Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga) em 1988, quando as águas do Opará foram represadas. Para caracterizar esse acontecimento, a assertiva de Clastres (2017 [1974], p. 153): “trata-se da genealogia da desgraça”, a encarnação concreta da instauração da voz única do Estado, uma univocidade estatal que silencia e aniquila os povos indígenas, ou ainda, o “antes e depois do Branco”, como enuncia Mayrawë Kayabi (LIMA, 2011, p. 601). Assim, ainda que, manifestamente, as tormentas sofridas pelos Tuxá em sua relação com os *brancos* não tenham se iniciado naquela ocasião, as lideranças, bem como o próprio povo Tuxá em geral, assinalam a Barragem como o acontecimento dos mais devastadores efeitos (JESUS VIEIRA, 2017; CRUZ, 2017a).

Além das já mencionadas Ilha da Viúva e velha Rodelas, as águas do Opará submergiram os municípios de Abaré, Glória e Chorrochó, no estado da Bahia, e os municípios de Itacuruba, Floresta, Petrolândia e Belém do São Francisco, no estado de Pernambuco. Entre os atingidos estavam aproximadamente 10.500 famílias, removidas para três diferentes locais próximos à represa formada pela inundação, entre eles o novo município de Rodelas, construído para receber uma parcela dos atingidos<sup>4</sup>.

No entanto, não era a primeira vez que as águas do Opará tomavam as terras Tuxá, na década de 1970 narra Armando Apako, ainda hoje o pajé dos Tuxá de Rodelas:

A primeira geração dos Tuxá foi gerada daqui arredado uma légua, que nós conhecemos, que é uma fazenda por nome Surubabel. Naquela época houve uma enchente muito grande no rio, que chegou a inundar o local onde eles viviam. O capitão que se chamava Francisco Rodelas reuniu na tribo, chamou em linguagem: “Aruá quá! Januá qui quáru”, quer dizer, era o rio que vinha inundar onde eles moravam. Saiu de lá com 600 índios, mas ele não tratava 600 índios, tratava 600 almas. Subindo aqui sobre o centro da caatinga, chegando aqui, nessa imediação onde nós hoje habitamos, ele, pelas suas experiências, pela sua ciência, achava que ali devia demorar dias, para ver até onde o rio ia. Ali se localizaram poucos dias e foi aqui no centro da caatinga. Então, com poucos dias, o rio começou a escoar as águas. Eles foram descendo sobre a margem do rio, até que ficaram aqui neste lugar onde nós ficamos localizados. **Porque eles eram uns índios que viviam da manutenção do rio**, viviam do peixe, capivara, camaleão, do jacaré e a

---

<sup>4</sup>Um dado curioso é que a família do ator e diretor Wagner Moura, na época com 12 anos, é uma das expulsas da velha Rodelas. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_sqKHUwils0](https://www.youtube.com/watch?v=_sqKHUwils0). Acesso em 10/05/2020.

jibóia e da caça do mato também, como o peba, o tatu, o tamanduá e outras caças. E aqui eles ficaram até hoje que nós estamos deste local, desta área pequena. (pajé Armando apud SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 30, grifo meu).

Sampaio-Silva (1997)<sup>5</sup>, um dos primeiros antropólogos a realizar pesquisa entre o povo Tuxá, ao buscar na historiografia sobre grandes enchentes ocorridas no rio São Francisco, encontrou fontes referentes a uma delas ocorrida no ano de 1792, que o autor indica como sendo a retratada pelo pajé. Acerca da enchente, Durazzo (2019, p. 53), em etnografia recente, adverte e conjectura: “Não seria plausível, entretanto, pensar em tal enchente [a de 1792 que destaca Sampaio-Silva (1997)] como sendo aquela que motivou Francisco Rodelas e seus seguidores a buscarem morada na margem do rio, posto que o índio Rodelas era, já em 1674, das aldeias de “Rodella, e Cabrobó”. Contudo, para além da discussão sobre uma possível imprecisão historiográfica, o que interessa da narrativa de pajé Armando são, principalmente, a declaração da relação vital entre os Tuxá e o Opará, em destaque no trecho que reitera a afirmação de Dinamam, e os deslocamentos como acontecimentos determinantes na vida desse povo indígena.

Desde a primeira enchente narrada por pajé Armando, provavelmente ocorrida em período anterior ou mesmo durante o século XVII, até pelo menos a segunda metade do século XIX, os Tuxá habitaram aproximadamente 30 ilhas nas correntezas do Opará, das quais foram sendo sistematicamente expulsos através da violência armada por grandes agricultores e criadores de gado que passaram a ocupar a região, em consequência da expansão das atividades agropecuárias<sup>6</sup>. Então, em 1988, quando restavam de suas terras apenas a rua Felipe Camarão, principal logradouro da velha Rodelas – como denominam a cidade inundada – e a Ilha da Viúva, a “pequena área” a que se refere pajé Armando nas palavras reproduzidas acima, ambas submersas pelo represamento das águas, os Tuxá foram compulsoriamente deslocados para Rodelas.

Naquele momento, dentre as perversas complicações impostas aos Tuxá – já deslocados para a nova Rodelas – está a eclosão das separações no seio do próprio povo, acarretadas pelas divergências acerca das indenizações a que tinham direito como atingidos pelo empreendimento estatal, as quais culminaram na diáspora de famílias Tuxá para outras terras além de Rodelas, onde muitas ainda vivem atualmente, a saber: uma também na Bahia, no município de

---

<sup>5</sup>Com publicação tardia em 1997, a pesquisa foi realizada na década de 1970, antes da inundação de 1988.

<sup>6</sup> cf. Camargo (2017, p. 171).

Ibotirama, outra no estado vizinho de Pernambuco, no município de Inajá, e uma terceira em Minas Gerais, no município de Pirapora. Contudo, o foco desta dissertação, especialmente por ser onde vivem as lideranças com quem realizei a pesquisa, serão os Tuxá de Rodelas.

Atualmente com aproximadamente 8.000 habitantes, o município de Rodelas está localizado ao norte do sertão baiano, onde predomina o bioma da caatinga, integrando a região geográfica intermediária e imediata de Paulo Afonso (antiga mesorregião do Vale São-Franciscano da Bahia e microrregião de Paulo Afonso), sendo a produção de coco sua principal atividade econômica, em razão da qual recebeu o título de “cidade do coco”. A respeito dos Tuxá que habitam o município, dados de 2017 da Coordenação Técnica Local (CTL) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) registravam 394 famílias residentes na Aldeia Mãe (1.271 indivíduos) e mais 114 famílias (326 indivíduos) vivendo fora dos limites da aldeia, ou seja, na área urbana entre os *brancos*, somando-se, portanto, no município de Rodelas, aproximadamente 1.500 Tuxá.

A área onde foi construída Rodelas faz parte das terras ancestrais (ou terras tradicionais<sup>7</sup>) do povo Tuxá, inclusive, o município empresta seu nome dos “índios rodeleiros”, como eram conhecidos os habitantes de algumas ilhas nos trechos encachoeirados do submédio do São Francisco quando por lá chegaram os missionários jesuítas no século XVII, que nomearam o aldeamento de Missão de Rodelas (POMPA, 2003; GALINDO, 2004; BATISTA, 2005). Tal povo era assim chamado em referência a uma de suas lideranças, rememorada até os dias atuais pelos Tuxá, e já citada na fala do pajé Armando reproduzida anteriormente, a saber, Francisco Rodelas<sup>8</sup>:

Francisco Rodelas, para os Tuxá, é o fundador da aldeia Rodela. Segundo a história oral, contada por todos os índios, e também registrada por Silva e Nasser, os Tuxá habitavam em primeiro lugar na ilha de Sorobabel e na aldeia em terra firme defronte a ilha. Após uma grande enchente do rio São Francisco, sob a liderança de Francisco Rodela teriam se mudado cerca de “seiscentas almas”, no tempo em que ainda não havia brancos na região, para o local onde hoje é conhecido como Rodelas (SALOMÃO, 2006: 24).

---

<sup>7</sup>As lideranças utilizam ambos os termos, inclusive em suas produções acadêmicas. No entanto, darei preferência ao termo “terras ancestrais” (ou ainda “terra ancestral”), pela importância do conceito de ancestralidade pelos Tuxá, como apresenta Durazzo (2019).

<sup>8</sup>“Uma das possibilidades é a de que Francisco recebia a alcunha de Rodelas por portar consigo uma colar feito das rótulas (osso do joelho) dos inimigos por ele mortos” (FONSECA, 1996, p. 56) .

Francisco Rodelas ganhou fama ao liderar cerca de 200 homens indígenas, sob o comando de Felipe Camarão, militar e líder indígena, nas batalhas que culminaram na expulsão dos holandeses da região nordeste no século XVII. Contudo, no trecho acima a referência a ele se refere a este acontecimento indefinido, desde uma ótica historiográfica, mas determinante na história do povo Tuxá, novamente a grande enchente no rio São Francisco, durante a qual aquelas “seiscentas almas” rumaram da ilha de Sorobabel em direção às terras onde se ergueu a velha Rodelas, que deve tanto seu próprio nome quanto seu brasão a Francisco e aos “índios rodeleiros”. Ademais, a festa de São João, a maior de Rodelas e de grande parte dos municípios do sertão nordestino, celebrada no mês de junho, em comemoração ao dia 24, o dia do santo, é anualmente inaugurada com uma apresentação do povo Tuxá.

As terras onde vivia esse povo indígena<sup>9</sup> antes da grande enchente, conforme relata uma extensa documentação (cf. GOMES, 1986), de nome Dzorobabé (cuja grafia Sorobabel corresponde à versão em português), assumem grande importância a esta dissertação. Primeiramente, por fazerem parte das terras ancestrais do povo Tuxá; em segundo lugar, intrinsecamente vinculado ao anterior, porque é justamente nas terras de Dzorobabé – que não se referem mais à ilha, atualmente submersa, mas às terras nas margens defronte a ela – que os Tuxá iniciaram, em setembro de 2017, um processo de *autodemarcação* de suas terras, tema que será retomado na dissertação, especialmente no Capítulo 3. Fundamental para compreender esse processo é o fato de que os Tuxá, passadas mais de três décadas desde a construção da Barragem de Itaparica e o consequente deslocamento compulsório, são, ainda hoje, um povo indígena sem suas terras demarcadas.

Um processo de natureza kafkiana atormenta o povo Tuxá desde a inauguração da Barragem. Durante uma década, os Tuxá estiveram diretamente em negociação com a CHESF na tentativa de resolver os problemas da compensação referente à Ilha da Viúva. Em 1998, porém, a responsabilidade pela aquisição das terras Tuxá passou da CHESF para a FUNAI, que não o fez. No sentido de resolver a questão, o então presidente Lula emitiu em 2009 um decreto presidencial voltado à desapropriação de uma área de 4.328 hectares para o reassentamento Tuxá, novamente nada foi executado pela FUNAI e o decreto caducou. Em 2014, a então presidenta Dilma emitiu um novo decreto de desapropriação de uma área conhecida como Baixa do Penedo para o reassentamento Tuxá. Naquele momento tudo parecia apontar para a iminente demarcação, porém, como destacam as lideranças Tuxá, “para nossa infelicidade”, o trâmite foi

---

<sup>9</sup>Naquele tempo, ainda não tratado por seu atual etnônimo, Tuxá. Para considerações e conjecturas acerca das relações multiétnicas que constituem as possíveis origens do etnônimo Tuxá, “nome de registros difusos e poucas explicações êmicas”, cf. Durazzo (2019, p. 56-57).

parar nas mãos de Gilmar Mendes, ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), que emitiu uma liminar suspendendo os efeitos do decreto presidencial, acatando o Mandado de Segurança impetrado por vinte e um agricultores da região da área a ser ocupada pelos Tuxá.

Devido a essas atuações por parte dos órgãos estatais na demarcação das terras que já se prolonga por mais de trinta anos, as lideranças Tuxá iniciaram o já mencionado processo de *autodemarcação* de suas terras ancestrais de Dzorobabé, às margens do Opará, a aproximadamente dez quilômetros de distância da cidade de Rodelas. Como veremos, especialmente no Capítulo 3, a *autodemarcação* de Dzorobabé constitui, como destaca determinada bibliografia acerca das retomadas e autodemarcações indígenas (a serem referenciadas nos momentos oportunos), bem mais que a simples volta às terras em que viveram outrora os Tuxá, ela demanda ações variadas em conjugação ainda com outras ações, que são formuladas e efetuadas de diferentes modos, engajando os mais variados elementos e nas mais diversas instâncias.

Nessas ações indígenas, destacam-se as lideranças, que acabam por serem, muitas vezes, seus principais responsáveis. Assim, a proposta é produzir uma etnografia da participação concreta de algumas das lideranças Tuxá em uma instância específica (o Comitê), a fim de descrever como formulam e efetuam suas ações, bem como apresentar que essas ações são parte de modos de resistência mais amplos. É crucial ressaltar a importância de esses modos de resistência serem pensados em confluência entre si se quisermos descrever as ações das lideranças nos mais variados domínios, observando como os modos de viver dos Tuxá são inseparáveis dos modos como as lideranças formulam suas ações, mesmo naquelas instâncias onde isso parece não ser possível. Isso permitirá, por exemplo, observar as confluências entre a participação das lideranças no Comitê e a *autodemarcação* de Dzorobabé, como veremos. Passemos, então, para a apresentação das lideranças junto a quem, em diferentes profundidades, realizo a pesquisa.

## **As Lideranças**

Logo de partida, é fundamental elucidar que não pretendo nesta dissertação realizar uma análise do conceito de liderança entre os Tuxá, mas etnografar ações concretas de indivíduos Tuxá que se definem lideranças e que assim são reconhecidos entre os demais, como observei no tempo entre os Tuxá. Se os escritos de Clastres (2017 [1974]) caracterizaram um desvio – talvez o mais profundo – na análise antropológica da(s) política(s) indígena(s), a intenção no

presente texto será, carregando esses escritos, descrever analiticamente uma parte das ações de determinadas lideranças Tuxá privilegiando os termos e conceitos tal como essas próprias lideranças os formulam, conforme sugere o próprio Clastres e também pesquisas mais recentes que, inspiradas na obra do antropólogo francês, versam acerca do tema da política ameríndia (SZTUTMAN, 2012; PERRONE-MOISÉS, 2011, 2015), inclusive com foco nas lideranças (DANAGA, 2016). Isso posto, passo agora para uma breve apresentação das lideranças Tuxá com quem realizo a pesquisa, que são três no total, duas delas atuantes no Comitê, a saber, Dinamam e Uilton, mais uma, Felipe, cujo motivo para tratá-lo também como liderança será apresentado em seguida.

Dinamam, na faixa etária dos 35 anos, cursou bacharelado em Direito pela Universidade Vale do Rio Doce, concluiu no ano de 2017 o mestrado no Programa de Pós-graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável – Área de Concentração em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais – pela Universidade de Brasília (UnB) e, atualmente, é doutorando em Direito pela mesma instituição. Além do doutoramento em andamento, Dinamam é Coordenador Executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB<sup>10</sup>), onde tem se destacado como figura importante no movimento indígena, e assessor jurídico na Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES (APOINME). Especificamente no Comitê, Dinamam atua como representante indígena na Câmara Técnica (CT) de caráter jurídico do Comitê, a Câmara Técnica Institucional e Legal (CTIL), cujas funções são a elaboração de estudos e propostas relativas aos assuntos jurídicos legais presente no órgão, o exame das matérias encaminhadas por outras CTs do Comitê e a coordenação e elaboração de alterações no regimento interno.

Uilton Tuxá, um dos caciques do povo Tuxá, com cerca de 40 anos, é, desde 2013, representante indígena no Comitê – atualmente em seu segundo mandato, que se estenderá até 2020, tendo sido reeleito em votação realizada entre os povos indígenas viventes na bacia do São Francisco. De 2013 a 2016, exerceu o cargo de Coordenador Geral da CCR submédio, uma das subdivisões do Comitê, se tornando o primeiro indígena a assumir a função. Uilton é também coordenador da Câmara Técnica de Comunidades Tradicionais (CTCT), responsável pelo planejamento e organização dos eventos voltados às denominadas comunidades tradicionais, como o Seminário Indígena e o Seminário Quilombola. Como ele próprio sempre

---

<sup>10</sup>Fazem parte da APIB as seguintes organizações indígenas regionais: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembléia do povo Guarani (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa.

faz questão de reforçar, Uilton tem ampla experiência em instâncias de participação indígena, advinda de sua atuação em órgãos como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES (APOINME) – onde foi coordenador –, o Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Uilton não possui curso superior completo – ainda a ser feito, como me revelou –, porém realizou muitos cursos técnicos, sempre voltados às suas ações como liderança indígena, como, por exemplo, em Gestão Ambiental, em Meio Ambiente, em Desenvolvimento Sustentável, além de cursos de Capacitação para Comunidades Tradicionais.

Além de Dinamam e Uilton, há ainda um terceiro Tuxá cuja presença nesta dissertação se faz de suma importância, a saber, Felipe Tuxá, cuja formação acadêmica compreende o mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), concluído em 2017, e o doutorado em andamento, também em Antropologia, na mesma instituição universitária, além de ser professor no Curso de Licenciatura Intercultural da UNEB (LICEEI) pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Felipe Tuxá não tem participação no Comitê, porém sua importância para esta dissertação está justamente na sua produção acadêmica, uma vez que me permitiu dialogar diretamente com a produção teórica de um Tuxá com formação na mesma disciplina pela qual é produzida esta pesquisa, a antropológica, tema a ser tratado mais detidamente no Capítulo 1. A respeito da condição de liderança de Felipe, em conversa com Dinamam em Dzororbabé, quando tratávamos de sua própria formação acadêmica, ele me indicou a leitura da dissertação do “primo Felipe”, naquele momento perguntei a Dinamam: “Felipe é uma liderança Tuxá?”, ao que ele respondeu: “De certa forma, é sim, pelo que vem fazendo, é sim”, o que inclusive indica a importância das ações das lideranças Tuxá, assunto também discutido no Capítulo 1. Ademais, importante destacar que Felipe é neto de Antônio Vieira Cruz, falecido recentemente, por décadas o conselheiro Tuxá, posição desde então não ocupada depois de sua morte.

Contudo, como já mencionado, a intenção não é uma análise da posição de liderança entre os Tuxá, mas uma etnografia de suas ações, especialmente as efetuadas no Comitê que dizem respeito ao Opará. Assim, as breves apresentações de Dinamam, Uilton e Felipe serve à introdução de uma questão central, a qual acompanhará todo o curso da dissertação e, inclusive, auxilia a sugerir determinada característica compartilhada entre essas três lideranças, a saber, o fato de elas engajarem em suas ações como lideranças o que denominam de *códigos do conhecimento científicos dos brancos*, fato que, aliás, tornam possíveis as próprias ações. Consideremos, por exemplo, que a participação de Dinamam na CT de caráter jurídico do

Comitê só é possível institucionalmente por sua formação em Direito. Essas lideranças Tuxá fazem parte de uma geração – ainda que observemos alguma variação entre suas idades – que foi buscar no sistema de educação escolar formal – como discutirei no Capítulo 1 – as possibilidades de formulação de efetuação de ações para resistir às violações de direitos e aos ataques de toda sorte sofridos, não apenas pelos próprios Tuxá, mas pelos povos indígenas em geral.

Como efeito, esse tema fundamental à pesquisa relativo às produções acadêmicas das lideranças demanda uma observação de crucial importância. Uma vez que as lideranças Tuxá, especialmente Dinamam e Felipe, estão presentes neste texto também através do recorrente diálogo que realizo com suas próprias produções teóricas, é primordial ter em mente os nomes pelos quais serão referenciados enquanto autores ao longo do texto, a fim de que se saiba quando os escritos citados são das próprias lideranças, ainda que sempre destacarei a referência previamente. Dinamam é referenciado como Jesus Vieira; e Felipe – que inclusive já foi citado no primeiro trecho desta Introdução – como Cruz, sobrenomes que indicam em seus currículos na plataforma acadêmica Lattes.

Ademais, é importante ressaltar que essas são apenas algumas das lideranças Tuxá, uma vez que, como já mencionado, a barragem do Opará e o conseqüente deslocamento compulsório fizeram eclodir desavenças entre os próprios Tuxá – como atestam outras etnografias (BRASILEIRO, 1998; SALOMÃO, 2006; CAMARGO, 2017; DURAZZO, 2019) –, que causaram tanto as diásporas Tuxá apresentadas acima quanto separações entre os próprios Tuxá de Rodelas. Considerando apenas os Tuxá viventes em Rodelas, há 7 caciques (5 na Aldeia Mãe e 2 fora da aldeia, entre os *brancos*)<sup>11</sup>, número que se limita aos caciques e não contabiliza, por exemplo, o já apresentado pajé Armando, liderança insuspeita do povo Tuxá, ou mesmo Dinamam, que diferentemente de Uilton, não ocupa posição de cacique, muito embora seja amplamente reconhecido como uma liderança, não apenas entre os próprios Tuxá, mas entre outros povos indígenas.

Entretanto, não é também a proposta da dissertação analisar os tipos de lideranças que cada um deles desempenha, o que, inclusive, poderia se tornar um trabalho que pouco contribuiria ao recorte etnográfico proposto: a descrição das ações das lideranças no Comitê e suas confluências com outras ações Tuxá, especialmente as da *autodemarcação* de Dzorobabé.

---

<sup>11</sup>“No início de 2017, já havia sete caciques tuxá na cidade, a saber: Bidu (família Cruz), Doutor (Santos), Ancelmo (Libana), Antônia (Flechiá), Uilton (Anália), todos dentro da aldeia, e Raimundo Nonato (Flechiá) e Mirleny (Libana), *na rua*”. (DURAZZO, 2019, p. 28, grifo do autor).

Ademais, acerca dessas separações os Tuxá, especialmente as lideranças, têm efetuado ações para que seus impactos sejam minimizados, uma das mais notáveis é o Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), cuja criação foi etnografada por Durazzo (2019), tema que será retomado no Capítulo 3. Esse (a separação no seio do próprio povo Tuxá) e outros modos de separações, como veremos adiante nesta Introdução e ao longo de toda a dissertação, constituem alguns dos problemas centrais impostos às lideranças, acerca dos quais proponho a análise.

Por ora, essa sucinta exposição da questão já basta, uma vez que ela será retomada mais atentamente no primeiro capítulo. Passemos, portanto, à apresentação do órgão em que as lideranças efetuam suas ações no recorte etnográfico proposto nesta dissertação, qual seja, o Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco (CBHSF).

## O Comitê

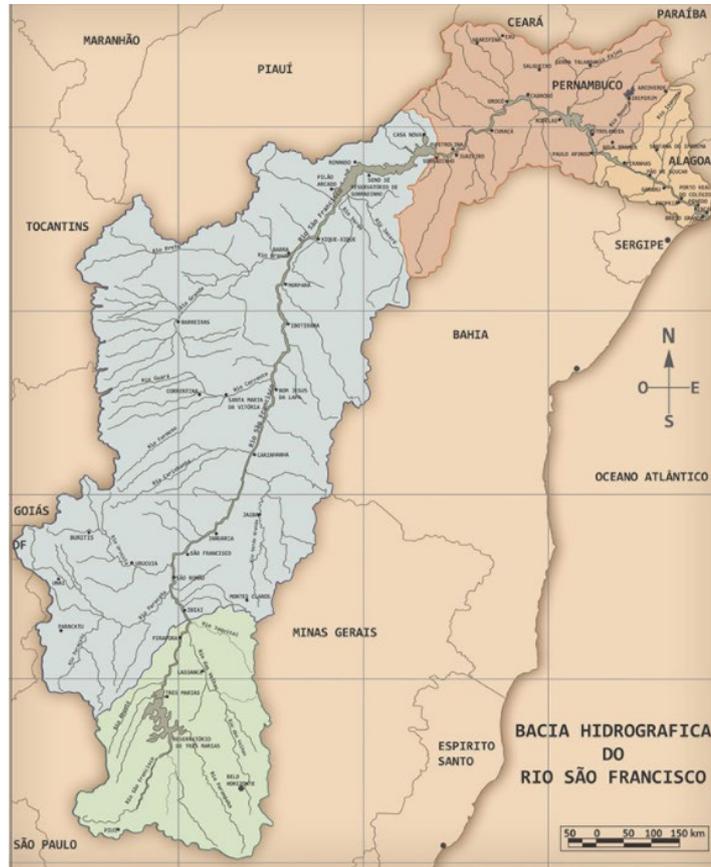
Bacias hidrográficas constituem as divisões geopolíticas das áreas de drenagem, também chamadas de redes hidrográficas, de um rio principal e seus afluentes. A Bacia Hidrográfica do São Francisco abrange 639.219 km<sup>2</sup> de área de drenagem, 7,5% do país, e tem vazão média de 2.850 m<sup>3</sup>/s, 2% do total do país (CBHSF, 2020, online), sendo seu fluxo principal o São Francisco, segundo os *brancos*, o Opará, segundo os Tuxá (Figura 1). Os Comitês de Bacias Hidrográficas (CBH) são os órgãos estatais de caráter consultivo e deliberativo responsáveis pela gestão do que denominam “recursos hídricos” existentes nessas áreas de drenagem, ou seja, nas bacias hidrográficas.

No Brasil, a instituição dos CBH foi possível justamente com o fim do regime ditatorial militar na década de 1980 e a promulgação da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), entretanto, apenas com a Lei das Águas – Lei nº 9.433/1997 (BRASIL, 1997), que estabeleceu a criação do Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos – esse modelo de entidade estatal ganhou impulso e passou a ser amplamente difundido pelo país. Os CBHs dividem-se entre os estaduais, que correspondem às bacias contidas em uma única unidade da Federação, e os interestaduais, para as bacias que abrangem mais de uma dessas unidades. A participação nesses órgãos inclui os representantes estatais federais, estaduais e municipais, os usuários da água<sup>12</sup> e também as organizações civis com registro comprovado de ação em sua respectiva bacia hidrográfica. A quantidade de representantes de cada segmento mencionado, bem como os critérios para as nomeações, são definidos pelas regulamentações de cada CBH.

---

<sup>12</sup>Denominação jurídica (BRASIL, 1997) que se refere aos habitantes de uma bacia hidrográfica.

**Figura 1 – Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco com suas subdivisões  
(Alto, Médio, Submédio e Baixo)**



Fonte: ANA (2011).

Conforme apresentam os documentos oficiais estatais, os CBH foram criados com o objetivo de promover “uma gestão descentralizada, integrada e participativa da água”, como destaca o próprio texto da Lei das Águas (BRASIL, 1997), ou, mais que isso, como os caracterizam a própria Agência Nacional das Águas (ANA) – autarquia federal vinculada, atualmente, ao Ministério do Desenvolvimento Regional e entidade máxima na gestão dos recursos hídricos no país –, os CBH constituem o “Parlamento das Águas [...], espaço em que representantes da comunidade de uma bacia hidrográfica discutem e deliberam a respeito da gestão dos recursos hídricos compartilhando responsabilidades de gestão com o poder público” (ANA, 2011, online).

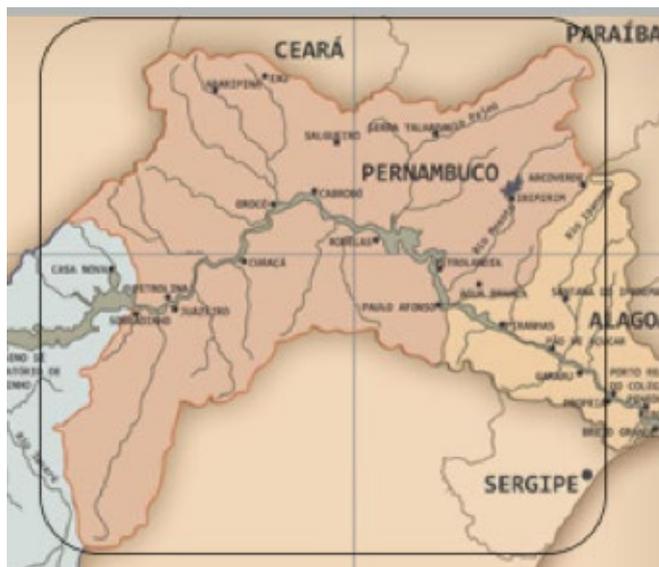
O Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco (CBHSF) é um dos dez CBH interestaduais do país, constitui um órgão de caráter colegiado cuja instituição se deu por decreto presidencial promulgado em 2001 (Brasil, 2001). O termo colegiado se refere ao modo de gestão em que se deve buscar uma direção compartilhada por um conjunto de pessoas com

igual autoridade de decisão – como veremos, as lideranças Tuxá apresentam críticas justamente a esse pretensão compartilhamento de decisões. O órgão abrange os Estados de Minas Gerais, Goiás, Bahia, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e o Distrito Federal, abarcando, portanto, toda a região do sertão nordestino, em que predomina o clima semiárido, caracterizado pelo bioma da caatinga, onde vive o povo Tuxá. Segundo informações em seu próprio site, o órgão tem a missão de “descentralizar o poder de decisão, integrar as ações públicas e privadas e promover a participação de todos os setores da sociedade nas questões referentes à gestão das águas da bacia do São Francisco” (CBHSF, 2020, online), em convergência com o que dizem os documentos oficiais que versam sobre a gestão das águas apresentados acima.

O Comitê é subdividido em quatro Câmaras Consultivas Regionais (CCRs), a saber, Alto, Médio, Submédio e Baixo. Além disso, a estrutura organizacional do CBHSF compreende: Plenário, Diretoria Colegiada, Diretoria Executiva, Câmaras Consultivas Regionais e Câmaras Técnicas. Estão presentes no Comitê os representantes de diversos segmentos, de indígenas aos representantes do agronegócio, além dos cinco membros permanentes com cadeiras cativas, compostas apenas por órgãos estatais: Ministério do Desenvolvimento Regional (MDR) [Antigo Ministério da Integração Nacional (MI)], Ministério do Meio Ambiente (MMA), Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) – representado pela FUNAI – Ministério de Minas e Energia (MME) e a Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF), companhia responsável pela construção da Barragem de Itaparica.

Nesta pesquisa, determinei o foco da análise na região do Submédio (Figura 2), cuja sede administrativa é a Câmara Consultiva Regional do Submédio (CCR Submédio), que corresponde a 17% do território da bacia do São Francisco, abrangendo 25 municípios da Bahia e 59 municípios de Pernambuco, isso porque é nessa subdivisão do Comitê que participam, atualmente, todas as lideranças indígenas atuantes no órgão, especialmente as Tuxá. Contudo, é fundamental assinalar que, ainda que os caminhos institucionais pelos quais se dêem a participação dessas lideranças Tuxá se concentrem na CCR Submédio, suas ações se referem à representação indígena de toda a área da bacia hidrográfica, ou seja, o cargo de Uilton como representante indígena no Comitê, cujo campo imediato de participação são as reuniões da CCR Submédio, se refere à sua participação como representante de todos os 32 povos indígenas viventes na bacia, o mesmo em relação ao cargo de Dinamam na Câmara Técnica de caráter jurídico, a CTIL, onde ele é o representante jurídico de todos esses povos.

**Figura 2 – Recorte geopolítico do Submédio da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco**



Fonte: ANA (2011).

A importância da participação indígena no Comitê, segundo as lideranças Tuxá, será apresentada ao longo de toda esta dissertação, porém uma frase de Dinamam auxilia a introduzir um dos argumentos dessas lideranças. Em uma de nossas conversas, ele argumentou:

a participação no Comitê é importante para dar visibilidade e voz às lutas dos povos indígenas em resistência aos impactos que sofrem com os empreendimentos estatais, e também para fomentar ações que fortaleçam a preservação, não apenas das terras indígenas, mas de todas elas, inclusive as dos próprios *brancos*. (Dinamam, 2018, comunicação pessoal).

Na abordagem da participação das lideranças Tuxá no Comitê, o que será priorizado é o Comitê como órgão institucional estatal que faz operar discursos, instrumentos burocráticos e procedimentos técnico-científicos que se tornam inerentes às próprias ações das lideranças. Em outras palavras, interessa mais à pesquisa o *modus operandi* do Comitê, os modos pelos quais são operados em seu âmbito as atividades regulamentadas pelos documentos oficiais que o regem (como, por exemplo, BRASIL 1988, 1997 e os próprios regimentos internos). Dessa forma, o Comitê e a CCR Submédio, bem como outras subdivisões do órgão, serão apresentados tendo como base o *modus operandi* que os fazem funcionar – mesmo quando forem descritas as reuniões, serão esses os aspectos ressaltados – e, mais importante, sempre desde uma perspectiva das lideranças Tuxá, privilegiando os modos como elas formulam o próprio

funcionamento do Comitê e suas ações no âmbito do órgão de gestão das águas. Ademais, aspectos mais detalhados do funcionamento, bem como outras características do Comitê e dos segmentos que o constituem, serão apresentados ao longo do texto em favor e no momento que o argumento assim demandar.

Passo agora a uma sucinta apresentação das veredas que me levaram a este recorte etnográfico, bem como a explicações e dados importantes do trabalho de campo.

## **Veredas da pesquisa e a entrada em campo**

Aprendi a nadar nas águas do Rio Pardo, que nasce em Ipuiúna (MG) e deságua no rio Grande, na divisa entre os estados de São Paulo e Minas Gerais, cortando minha cidade natal e a ela emprestando-lhe o nome: São José do Rio Pardo. Com a chegada de uma empresa transnacional do setor alimentício, a qual, segundo os jornais da época, traria o progresso ao pequeno município, o rio foi altamente poluído e, em conjunção à falta de saneamento, fez o município alcançar um dos mais altos índices de ocorrência de câncer no país, em consequência da poluição das águas. Nadar e utilizar as águas do Rio Pardo se tornaram risco iminente. Esse foi meu primeiro contato com a capacidade destrutiva de grandes empreendimentos nas águas de um rio<sup>13</sup>.

Junto a isso, foi em minha cidade natal que Euclides da Cunha escreveu a clássica obra *Os Sertões*, quando lá trabalhava como engenheiro na construção da ponte que leva seu nome. Por conta disso, as instituições de ensino do município criaram a Semana Euclidiana, um ciclo de estudos com duração de uma semana a respeito da obra do autor, da qual participei algumas vezes e que constituiu meu primeiro contato com um termo que retornaria ainda à minha vida de tempos em tempos: o sertão.

Já na graduação em Ciências Sociais pela UNESP, realizei para o Trabalho de Conclusão de Curso uma pesquisa a respeito da noção de sertão na obra “Grande Sertão: Veredas” de Guimarães Rosa, na qual o rio – ainda São Francisco para mim – acabou encarnando um papel eminente na discussão que propus. Foi nesse período que tomei conhecimento do CBHSF, como consequência do interesse em conhecer as políticas públicas para com o rio, tão discutidas nas aulas de atualidades em minha formação escolar por conta de seu projeto de transposição. Acompanhando ações do órgão e analisando a composição dos

---

<sup>13</sup>Não se trata aqui de equivaler minha experiência à do povo Tuxá, mas de, como sugeriu Goldman (2003), encontrar um ponto em comum, por mais minúsculo que seja, para então, a partir dele, etnografar diferenças.

segmentos atuantes no órgão, constatei que, mesmo sendo as populações indígenas as menos representadas, uma liderança indígena alcançou o posto de coordenador de uma das Câmaras Consultivas Regionais (CCR), a CCR Submédio, que compõe o Comitê. A liderança a que me refiro é Uilton Tuxá.

Naquela ocasião iniciei contatos via e-mail e telefone, a partir dessas conversas foram tomando forma as ideias para uma pesquisa, que só pôde ocorrer por conta da solicitude e gentileza de Uilton, que se prontificou a auxiliar este estudo e a me colocar em contato com outras lideranças, como é o caso de Dinaman, essencial à pesquisa e a quem devo enormes agradecimentos. Devido a isso, a possibilidade da realização da pesquisa de campo foi, cada vez mais, se concretizando. Houve também, o que faço questão de destacar no texto, o apoio dos professores da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) que compõem o Grupo de Estudo Krisis, em especial Adalton Marques, tanto pela importância nesta etapa inicial de consolidação da pesquisa de campo, relativo ao período de campo em Juazeiro(BA) e Petrolina(PE), quanto pelo convite que me deu a oportunidade de realizar uma primeira apresentação dos, então, recentíssimos dados e análises, que suscitou discussões fundamentais para os rumos que a dissertação tomou em determinados temas.

Dessa forma, Uilton e Dinaman foram responsáveis pelo que os etnógrafos denominam “entrada em campo”. Levando em conta que o acompanhamento das reuniões do Comitê é garantido por lei, uma vez que todas são abertas ao público, a importância dessa “entrada em campo” proporcionada por essas lideranças é o desvio que altera o curso desta pesquisa de uma análise das ações indígenas no órgão a partir de dados e informações disponíveis, por exemplo, nos documentos oficiais, o que implicaria a produção de uma análise exterior a essas próprias ações (e a quem isso interessaria?) para uma etnografia das ações indígenas desde a perspectiva dessas lideranças, em diálogo direto com suas formulações.

A pesquisa de campo se deu entre os meses de fevereiro e abril de 2018, portanto um período que abrange três meses, o qual pode ser dividido em três etapas. Na primeira, com duração de aproximadamente vinte dias, a pesquisa ocorreu nas cidades de Petrolina (PE), onde está situada a sede da CCR Submédio, e Juazeiro (BA), onde ocorreram alguns encontros que antecederam as reuniões principais do Comitê naquele trimestre. Durante a segunda etapa, estive por quase quarenta dias no município de Rodelas, entre a Aldeia Mãe Tuxá, a aldeia urbana, e Dzorobabé, a aldeia da *autodemarkação*. No terceiro e último período em campo, retornei ao município de Juazeiro, na companhia de Uilton, a fim de acompanhar mais alguns encontros do Comitê e, principalmente, uma das reuniões trimestrais da CCR Submédio,

aproveitando mais alguns dias para consultar algumas documentações na sede da CCR Submédio, em Petrolina (PE).

Durante a primeira e a terceira etapa, tive a oportunidade de acompanhar alguns encontros suplementares e as reuniões principais (trimestrais) do Comitê, bem como consultar as documentações disponíveis na sede da CCR Submédio. Já o período entre os Tuxá nas aldeias, a segunda etapa, foi crucial para o aprofundamento nas conversas com as lideranças, o estabelecimento de relações com a vida do povo Tuxá e o aguçamento da percepção das relações entre os Tuxá e o Opará e a importância do rio em seus modos de viver, como veremos ao longo da dissertação.

Tendo em vista as questões apresentadas até o momento, um importante tema de ordem epistemológica e metodológica a ser apresentado é a variedade dos materiais com que me deparei na pesquisa de campo, os quais podem ser divididos em quatro conjuntos. O primeiro diz respeito às anotações de campo quando de minha estada entre os Tuxá nas aldeias, tanto a Aldeia Mãe na área urbana de Rodelas quanto a de Dzorobabé. No segundo grupo estão os materiais provenientes das anotações feitas do acompanhamento das reuniões da CCR Submédio e do Comitê de forma mais geral. Em um terceiro grupo está a documentação oficial do Comitê, que abrange Planos, Deliberações, Moções, Atas, Regulamentos, Resoluções, Legislação, Decretos, Regimentos, Editais, Guias, Projetos e os Relatórios de Resultado de Pesquisas. Por fim, no quarto e fundamental grupo estão as produções acadêmicas das próprias lideranças com quem realizei a pesquisa, cuja lida demandou profundo esforço epistemológico.

## **Escrevendo *com* as lideranças**

Durante praticamente toda a pesquisa, ou pelo menos desde quando ela foi ganhando um corpo textual, especialmente após o período de campo e no início da escrita propriamente dita da dissertação, algo muito me afetou, inclusive em sonhos, seja na forma de um problema, no sentido matemático do termo, seja na forma de uma barragem que represava (mas quem a edificava?) a própria escrita. Refiro-me à pergunta que tantas vezes reiterei a mim mesmo: “Por quê escrever a respeito de um povo indígena cujas próprias lideranças já estão escrevendo sobre as questões que os afligem?”

Tal questionamento emergiu ainda com maior força quando pude ler a crítica de Felipe voltada aos antropólogos não indígenas, na qual o Tuxá assinala que esses, tantas vezes, se valem dos intelectuais indígenas apenas como instrumentos de validação de suas teorias. Dessa

forma, o deslocamento que essa provocação demandava, e que espero ter alcançado, ao menos em alguns momentos, era o da abertura desobstruída ao diálogo, ou seja, ao estabelecimento de relações em que as formulações teóricas das lideranças não fossem apresentados a posteriori como instrumentos legitimadores dos argumentos propostos da dissertação, mas, ao contrário, que fossem evocados continuamente como elementos inerentes à própria composição desses argumentos.

Assim, ouvindo a voz de um renomado indígena antropólogo, Gersem Baniwa, que diz: “os antropólogos não indígenas são excelentes aliados políticos” (LUCIANO, 2016, p. 52), a proposta do texto é escrever *com* as lideranças, em diferentes profundidades, como um rio. Tanto a partir dos escritos das lideranças, tomando-os como nascente para produzir as descrições e análises, acompanhando suas correntezas, seus leitos e, até mesmo, suas margens, em muitas ocasiões. Quanto também junto com as lideranças, traçando em confluência a nascente e o leito do texto, como é o caso do artigo que Dinamam e eu publicamos em coautoria (JESUS VIEIRA; RAMOS, 2018), um efeito dessas alianças e do que estou denominando “escrever *com*”. Importando tanto mais que, mesmo por meio de correntezas diferentes, seja possível criar entroncamentos e confluências que rumem em direção à uma foz compartilhada.

### **Argumento central: barragens e deslocamentos**

Aquelas separações no seio do povo Tuxá apresentadas anteriormente constituem um dado fundamental à pesquisa, porém não as restringindo aos efeitos da eclosão das desavenças entre os Tuxá, mas alargando-as e conferindo a elas uma condição de estratégia por meio das quais operam os órgãos estatais, em conjunto com os agentes que coagem e ameaçam a vida dos povos indígenas, como denunciam os próprios Tuxá, incluindo as lideranças. É considerando a estratégia das separações que uma fala com a de Dinamam, reproduzida abaixo, deve ser ouvida:

Meu avô falava que o discurso dela [CHESF] era que nós íamos mudar para uma terra sem males, nós íamos ter tudo, ia ter terra, ia ter água, nossos animais garantidos. Tudo o que você imaginar de notícia boa ela disse que a gente ia ter. Que íamos ter uma vida muito melhor do que a que tínhamos lá. Mas de tudo que ela prometeu, ela fez tudo ao contrário, terra não deu, não demarcou a terra, não deu escola, não deu saúde, não trouxe nada, não trouxe casa de farinha, não trouxe nosso memorial, nem nossas peças tradicionais que tavam aterradas. Todo o acervo histórico que foi tirado daí [Ilha da Viúva] está em Pernambuco e em Salvador, até nossa tradição foi usurpada, foi roubada, nosso direito de

permanecer com urnas funerárias, ossos nossos tão rodando por aí em museu, nossos indígenas tão sem sossego até hoje porque tão servindo de imagem de visitação pra *branco* ver [Referência à doação feita pela CHESF para museus] (Dinamam, Comunicação pessoal, 2018).

Esta estratégia da imposição de separações, ou ainda, da construção de barragens, é recorrente em etnografias em que estão presentes os Tuxá (SAMPAIO-SILVA, 1997; ESTRELA; MARQUES; BORGES, 2012; CAMARGO, 2017; JESUS VIEIRA, 2017; CRUZ, 2017a; DURAZZO, 2019)<sup>14</sup>, sejam elas entre os próprios Tuxá, ou ainda referentes às separações impostas entre eles e as terras, as águas, as plantas, os peixes, os *encantados*<sup>15</sup>, entre outros seres que compõem seus modos de viver.

Assim sendo, as separações e barragens edificarão os contornos que margearão o argumento central: a participação das lideranças Tuxá no Comitê, bem como em outras instâncias, demandam a formulação e efetuação de ações concretas que produzam deslocamentos entre as separações e barragens impostas como dualismos. Modos de resistência contradualistas, compostos de ações cujo objetivo são, impossibilitadas as dissoluções desses dualismos, ao menos a criação de movimentos por entre eles para a amplificação das vozes indígenas e o enfrentamento ao veredito que sentencia a extinção desses povos e de seus modos viver. Em outras palavras, agora na forma de uma interrogação, a questão central é: como as lideranças Tuxá criam ações de deslocamentos através das barragens que são impostas tanto aos modos de viver de seus povos quanto às próprias possibilidades de criar essas ações?

Isso posto, dentre essas ações, com o intuito de apresentá-las etnograficamente, destacarei tanto a participação no Comitê e os engajamento que ela demanda, bem como as confluências dessa participação com a principal ação efetuada pelo povo Tuxá nos últimos anos, a *autodemarkação* de Dzorobabé.

## Os capítulos

Em favor da composição desta narrativa etnográfica, evocarei dois elementos fundamentais, de modos distintos, ao povo Tuxá, a fim de que provoquem determinadas

---

<sup>14</sup>Não constituindo, porém, exclusividade do povo Tuxá, e mesmo indígena. Em pesquisa junto à população ribeirinha de Sangradouro Grande, em Januária (MG), Izadora Acypreste (2015), ao apresentar o movimento denominado Liga dos Camponeses Pobres (LCP), atenta ao que dizem as lideranças: “a separação dos camponeses em quilombolas, vazanteiros, indígenas e diversas outras categorias enfraquece a luta pela terra” (p. 95), ou como impresso no boletim da própria Liga: “o velho jogo do Estado para dividir o povo” (p. 96).

<sup>15</sup>Os *encantados* serão tratados mais detidamente nos capítulos 1 e 3.

imagens que acompanharão os argumentos dos capítulos, bem como a própria construção textual. O primeiro deles é a Barragem de Itaparica, que é, não uma metáfora, mas a concretização por excelência do processo de edificação e imposição de separações na vida dos Tuxá. O segundo elemento é o próprio Opará, que cria seu curso enquanto avança, produzindo as correntezas das águas em relação direta com as margens que, ora as constroem, ora as alargam, tal como os próprios modos de resistência das lideranças e as ações que os compõem.

Como busco descrever, as lideranças precisam lidar com essas separações, essas barragens impostas, não apenas aos modos de viver de seu povo, mas às próprias possibilidades de produzir ações concretas. Conforme mencionado anteriormente, essas barragens emergem nas ações das lideranças na condição de opções duais predeterminadas, os dualismos, por meio dos quais são impostas escolhas do tipo “isto ou aquilo”, o que Pignarre e Stengers (2005) denominam “alternativas infernais”, as quais operam capturando “as potências de agir, de imaginar, de existir e de lutar” (STENGERS, 2013, online). Contudo, o que busco apresentar são exatamente essas potências das lideranças Tuxá, descrevendo como formulam e efetuam ações para preservação da vida do rio e, por conseguinte, dos próprios Tuxá, a fim de resistir a essas barragens, a essas alternativas infernais, a esses dualismos, criando, assim, os contradualismos do Opará.

Dessa forma, como estratégia textual, realizei a divisão da dissertação em três capítulos. Cada título evidencia um dualismo imposto às ações das lideranças. O intuito é apresentar como é operada a imposição do dualismo em questão para, então, descrever etnograficamente as ações contradualistas das lideranças Tuxá em resistência a esses dualismos, as quais os permitem, se não dissolvê-los, ao menos a criação de deslocamentos por entre eles. Porém, sempre tomando essas ações contradualistas, pois em resistência aos dualismos, como uma parte das que são formuladas e efetuadas pelas lideranças, uma vez que, como apresentei no início desta Introdução, não devemos reduzir as resistências indígenas à mera responsividade às forças que constroem e querem esse povos extintos, mas aprofundá-las à sua dimensão amplamente criativa e pensá-las a partir de seus próprios modos de viver. Assim, os três dualismos que intitulam os capítulos são: Política e Ciência; Terra e Água e Tuxá e Opará.

Entretanto, tal sequência de capítulos (dualismos) não é arbitrária, mas carrega consigo o próprio Opará como imagem de composição. As águas do rio nascem miúdas e, com o movimentar de suas correntezas, seu fluxo toma força, seguindo seu curso e criando em cada trecho o caminho pelo qual será possível criar o próximo e, assim, o leito. Em confluência com o percurso do Opará, a apresentação dos dualismos parte do menos profundo às lideranças e ao

povo Tuxá (Política e Ciência), mas cujos modos de resistência criados com seus elementos possibilitam os deslocamentos no subsequente (Terra e Água), cujas relações para os Tuxá se aprofundam e correm para desaguar no terceiro e último dualismo (Tuxá e Opará), mais forte e profundo, que separa um povo indígena das águas de seu rio, cujas relações compõem o curso desta etnografia. Isso posto, passemos à apresentação dos capítulos.

No Capítulo 1, intitulado Política e Ciência, procuro descrever como as lideranças Tuxá foram buscar na educação escolar formal as possibilidades de *se fazer ouvir* a respeito dos problemas que afetam seus povos, bem como sobre seus direitos. Esse movimento de busca é crucial para apresentar mais adequadamente a produção acadêmica das lideranças, bem como para descrever a crítica voltada às noções de Política e Ciência dos *brancos* e a uma pretensa separação entre esses campos, tal como é operada no Comitê. Neste primeiro capítulo, recebe destaque também a participação das lideranças, especialmente Uilton, no procedimento padrão de funcionamento do Comitê: as reuniões. A intenção é, a partir da dinâmica dessas reuniões e de acontecimentos específicos ocorridos em sua realização, explicar como o próprio *modus operandi* do Comitê, através dos procedimentos técnico-científicos dominantes no órgão, constitui um mecanismo de legitimação deste dualismo no âmbito do órgão. Ademais, descrevo como as lideranças se esforçam para se movimentar por entre esse dualismo, complexificando as relações entre Política e Ciência a partir dos termos *ações políticas* e *códigos do conhecimento científicos dos brancos*, respectivamente, deslocando a barragem que impõe uma separação entre esses campos e denunciando a Política, tal como o termo é operado no Comitê, justamente lá onde os *brancos* juram esvaziá-la, na Ciência, forcejando a criação de possibilidades de *falar de outra forma* que não se represem aos códigos hegemônicos dos *brancos*.

No Capítulo 2, em que se destaca o dualismo entre Terra e Água, descrevo os modos pelos quais as lideranças formularam e efetuaram uma ação concreta no âmbito do Comitê manifestamente em resistência a esta separação, a saber, a solicitação de uma pesquisa de caráter técnico-científico cujo objetivo era cartografar as taxas de desmatamento nas matas ciliares da bacia hidrográfica do São Francisco, a fim de legitimar perante ao Comitê (mas não apenas) algo que já conheciam, que as áreas mais preservadas por toda a extensão da bacia são justamente as terras em vivem povos indígenas, o que torna essas terras cruciais à preservação das águas da bacia. Contudo, a separação entre Terra e Água é, assim como aquela do capítulo anterior, edificada pelo próprio *modus operandi* do Comitê, que a faz funcionar executando um procedimento de simplificação da Terra e da Água, reduzindo-as à “mata ciliar” e a “recurso” e/ou “direito”, respectivamente. Veremos como as ações das lideranças passam, novamente,

pela complexificação das relações entre os elementos, resistindo a essa simplificação, não apenas tornando-os terras e águas, no plural, como também evidenciando a inseparabilidade entre ambos. Além disso, na descrição da ação mencionada, receberão destaque os modos como as lideranças engajam os procedimentos técnico-científicos, os documentos e os próprios *códigos do conhecimento científicos dos brancos*, produzindo relações de aliança entre o São Francisco e o Opará.

No Capítulo 3, cujo dualismo explanado será aquele que tem na Barragem de Itaparica sua concretização, qual seja, entre os Tuxá e o Opará, talvez a mais perversa e ameaçadora separação imposta a esse povo indígena. Apresentarei como a confiscação do Opará pelos órgãos estatais, com a conversão das águas correntes em paradas, afetou atividades (pesqueiras, agrícolas, medicinais, ritualísticas, de locomoção, entre outras) fundamentais à *autonomia* e à *força*, tal como os Tuxá formulam esses conceitos. A *autodemarcação* de Dzorobabé, iniciada em 2017, ganhará destaque com o objetivo de descrever como esse retorno às terras ancestrais de Dzorobabé, que propicia e suscita o “fortalecimento da *força*”, se torna fundamental para as retomadas da *autonomia* e da *força* Tuxá, que manifestam tanto relações de vida, entre o povo e o rio que se refere Dinamam (“Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem”), quanto também relações de vidas, cuja comunicação com o Opará e com os seres que em suas águas vivem (peixes, plantas, antepassados, *encantados*, entre outros ) revelam; comunicação essa que se dá por meio dos conhecimentos e práticas da *ciência* Tuxá. Além disso, a intenção no terceiro e último capítulo é sinalizar algumas confluências entre as ações das lideranças no âmbito do Comitê e as ações do povo Tuxá no processo de *autodemarcação* de Dzorobabé, o que permite caracterizar os modos de resistência Tuxá como uma composição em contínuo movimento de ações variadas em múltiplas instâncias e que são formuladas e efetuadas por diferentes lideranças, mas também, e talvez o mais importante, que sugerem as ações das lideranças como inseparáveis dos modos de viver de seu povo, uma vez que, em contraste com a maior parte dos segmentos do Comitê, estabelecem relações com as águas do Opará e com os seres que nelas vivem baseados na possibilidade de convivência entre diferentes modos de vidas e na manutenção de uma responsabilidade mútua.

# CAPÍTULO 1

## Política e Ciência: Carregando o fardo do Ocidente

*“Vou aprender a ler pra ensinar meus camarada”*

(*Massembe*, Roberto Mendes)

Especialmente nos últimos anos, inúmeros indígenas Tuxá, das mais diversas áreas, adentraram nas universidades, no intuito de atuar diretamente nas problemáticas geradas pelo modelo hegemônico, caracterizado pela expropriação de terras indígenas. [...] Com várias estratégias para continuar existindo como grupo indígena e se autodeterminar como donos de nosso destino, a geração de índios Tuxá da qual faço parte (nascidos na nova cidade), se lançou atualmente em um projeto de busca pela educação formal, pelo acesso às universidades e ao domínio dos códigos do conhecimento científico dos brancos. Na verdade, reputo que esse projeto é um movimento geral entre os povos indígenas. É fruto de algo que nós povos indígenas percebemos no contato interétnico com a sociedade ocidental: o poder do papel e a eficácia dos discursos científicos. (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9).

A citação acima é um trecho da dissertação de mestrado de Dinamam Tuxá realizada pelo Programa de Pós-graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, na área de concentração em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais, pela Universidade de Brasília (UnB). Conforme antecipado na Introdução, o fato de as lideranças Tuxá junto a quem realizo a pesquisa apresentarem formação acadêmica, em graus variados, exige um olhar atento à importância dessa busca pelo acesso aos *códigos do conhecimento científico dos brancos* nas ações das lideranças Tuxá no Comitê. Como veremos ao longo desta dissertação, essas ações compõem movimentos mais amplos efetuados pelos Tuxá, que caracterizam como resistência, “um esforço para se manter vivo”<sup>16</sup>. Por derivação, uma questão: que relações se passam entre a formação acadêmica dessas lideranças indígenas e os modos de resistência de seu povo?<sup>17</sup> A partir da análise dos dados provenientes do trabalho de campo e das produções acadêmicas de meus companheiros de pesquisa, articulo neste capítulo determinadas relações entre dois

---

<sup>16</sup>Como definiu Felipe Tuxá (CRUZ, 2017a, p. 32), citado na Introdução.

<sup>17</sup>Refiro-me, obviamente, àquelas relações que me são possíveis descrever tendo em vista as variáveis, quais sejam, minha capacidade (ou incapacidade) etnográfica e analítica, limitações no trabalho de campo (tempo, acesso, recursos financeiros), os planos léxico e teórico nos quais está inscrito a disciplina antropológica, limitações inerentes ao formato de uma dissertação de mestrado, entre outras.

termos, – e aqui já uma primeira inferência dessa análise – sobre os quais instâncias de poder dominantes na sociedade ocidental<sup>18</sup> empreendem uma função de autoridade, fixando-os como completamente apartados um do outro: a Política e a Ciência.

Dessa forma, neste primeiro capítulo, apresentarei como essa separação entre o que, por ora, está sendo estancado sob os termos de Política e Ciência<sup>19</sup> é operada no âmbito do Comitê. Levando em consideração o argumento de Carneiro da Cunha (2009, p. 328) de que os povos indígenas “são obrigados a carregar o fardo da imaginação do Ocidente se quiserem ser ouvidos”, e tratando esses termos (Política e Ciência) como componentes basilares da imaginação do Ocidente, descreverei os modos como as relações entre ambos são analisadas e formuladas por essas lideranças Tuxá, sendo que no subcapítulo 1.1 será focada a análise dessas relações nas produções acadêmico-científicas das lideranças e no subcapítulo 1.2 o foco será na participação das lideranças no Comitê, especialmente durante as reuniões<sup>20</sup>.

## 1.1 “Se fazer ouvir”

Neste subcapítulo serão priorizadas as relações entre os campos que estou denominando como Política e Ciência nas produções acadêmico-científicas das lideranças Tuxá, especialmente de Dinamam e Felipe. O intuito será analisar como a busca pela educação formal efetuada pelo povo Tuxá inclui entre seus objetivos o que Felipe Tuxá caracteriza como *se fazer ouvir* e como esse movimento revela uma crítica indígena à Política e à Ciência dos *brancos*, bem como a uma pretensa separação entre campos executada pelos órgãos estatais, o que nos auxiliará a apresentar os modos como as lideranças formulam as relações entre Política e Ciência em suas ações no Comitê.

---

<sup>18</sup>Emprego deliberadamente o mesmo termo utilizado por Dinamam, “sociedade ocidental” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9), que expressa uma alteridade específica: os *brancos*.

<sup>19</sup>Utilizarei a grafia “Política” e “Ciência” (com a primeira letra maiúscula) para me referir aos domínios do políticos e científicos especificamente no que Dinamam define como “sociedade ocidental”, a fim de facilitar a descrição dos modos como eles são separados um do outro no Comitê.

<sup>20</sup>Acerca da análise do que estou denominando Política, tenho como apoio epistemológico as pesquisas desenvolvidas no Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) na década de 1990, especialmente no que diz respeito à necessidade de descrever “como os atores sociais compreendem e experimentam a política” (KUSCHNIR, 2007, p. 163), a partir da “suposição básica de que a categoria ‘política’ é sempre etnográfica” (PEIRANO, 1998, p. 22), modo de análise que estenderei à sua relação com outro “domínio”, o da Ciência.

### 1.1.1 A busca pela educação formal

Não é necessário interpretar metáforas no trecho de Dinamam que inicia este capítulo, a escrita<sup>21</sup> é direta: “um projeto de *busca pela educação formal*, pelo acesso às universidades e ao domínio dos *códigos do conhecimento científico dos brancos*” (p. 9, grifo meu). Essa busca é consequência direta do contato com a sociedade ocidental e tem um objetivo inequívoco. Continuemos com Dinamam:

Dessa forma, buscar dominar essas práticas é se autodeterminar enquanto povo. É tentar de alguma forma, reverter, ou pelo menos alterar, a dinâmica desigual das relações de autoridade entre povos indígenas, cientistas e profissionais das mais diversas áreas, e - em última instância - com a sociedade não indígena como um todo. (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9).

Dinamam nos adverte para uma “dinâmica desigual das relações de autoridade” entre os saberes indígenas e os saberes científicos, os últimos encarnados pelos “cientistas e profissionais das mais diversas áreas”. Não pretendo nesta dissertação analisar as diferenças entre os modos de constituição desses saberes, suas epistemes<sup>22</sup> propriamente ditas, mas descrever os modos como as lideranças indígenas engajam os saberes científicos, por meio dos quais se esforçam para alterar essa dinâmica de assimetrias. Dessa forma, apresento um trecho de Felipe Tuxá, no qual, em consonância com Dinamam, o autor elucida os intuítos desse engajamento:

A busca por ensino superior para muitos indígenas tem sido, em boa medida, impulsionada não somente pela busca de melhores condições de vida, mas também pelo intuito de *se fazer ouvir*, de tentar falar de dentro da universidade e também, quando necessário, a partir dos códigos de conhecimento dos brancos. Isso porque a história das relações interétnicas já mostrou que *falar de outra forma* ou não é considerado legítimo ou é avaliado como inferior [...] Considero que o

---

<sup>21</sup>Tonico Benites, liderança indígena do povo Guarani-Kaiowá e antropólogo, tratando a respeito de novos instrumentos de luta para os povos indígenas, destaca: “[o] mais almejado e requerido é ‘fazer falar o papel’ (moñe’e kuation) e ‘fazer a palavra do papel’ (japo kuation ñe’ê)” (BENITES, 2012, p. 100).

<sup>22</sup>Cabral de Oliveira (2012) propõe uma interessante discussão a respeito das diferenças entre os modos de constituição dos saberes científicos e dos saberes indígenas, no caso específico dos Wajãpi, relacionados às plantas. O trabalho de campo realizado pela autora abrangeu não apenas a vivência com o povo indígena mencionado, mas o acompanhamento de atividades empreendidas por biólogos, o resultado foi a possibilidade de descrever contrastes entre os modos de constituição dos saberes indicados acima a partir da interlocução com uma bibliografia proveniente da denominada antropologia da ciência.

esforço de poder falar e ser ouvido sem condescendência parte da luta por se tornar visível. (CRUZ, 2017b, p. 97, grifo meu).

Antes de abordar a discussão sobre o que pode ser esse “falar de outra forma”, ainda que seja necessário fazê-lo “a partir dos códigos de conhecimento dos brancos”, retomemos um assunto presente naquele primeiro trecho apresentado da dissertação de Dinamam, a saber, o de uma nova geração de indígenas que se caracteriza, segundo o autor, por uma busca pela educação formal. Gersem Baniwa, liderança do povo Baniwa<sup>23</sup> e doutor em antropologia, uma das principais referências acadêmicas nos temas relacionados à escolarização indígena, afirma: “o acesso à educação escolar tem sido uma das bandeiras de luta prioritária dos povos indígenas do Brasil nas últimas décadas” (LUCIANO, 2011, p. 41). Tratemos, então, a questão entre os Tuxá.

Não está entre os objetivos desta dissertação abordar mais detidamente as discussões a respeito da escolarização indígena<sup>24</sup>, que envolvem sua implementação, manutenção e efeitos, mas descrever como se dão as relações entre os conhecimentos buscados pelos Tuxá por meio do que denominam educação formal e as ações que suas lideranças efetuam, especialmente no Comitê. Todavia, um dado que se refere à escolarização indígena entre os Tuxá se faz importante: na Aldeia-Mãe Tuxá funciona o Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas, fundado em março de 2002<sup>25</sup>, que atende aproximadamente 150 crianças dos povos Tuxá e Pancararé nas modalidades de educação infantil e ensino fundamental de 1º a 9º ano. No colégio, além das disciplinas da base curricular nacional comum, os professores, todos Tuxá residentes na Aldeia-Mãe, ensinam conhecimentos relativos aos modos de viver do povo Tuxá (ARAÚJO, 2011). A existência do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas na Aldeia-Mãe é reconhecida pelas lideranças como uma conquista do povo Tuxá<sup>26</sup>, efeito de sua busca pela educação formal. O colégio, mais que uma foz, ou seja, o trecho final onde se desaguam os modos de viver Tuxá, é uma nascente para novos modos possíveis de resistência,

---

<sup>23</sup> O povo Baniwa vive atualmente em territórios na Colômbia, na Venezuela e no noroeste do estado brasileiro do Amazonas.

<sup>24</sup> Para uma discussão a respeito da educação escolar indígena no Brasil, ver os trabalhos de Cohn (2001, 2005, 2012, 2014), Tassinari (2001, 2008), Bergamaschi (2001, 2005), Araújo (2013), Santiago (2014), Santana & Cohn (2018), com destaque para os trabalhos de Luciano (2009) e Benites (2012), por serem os autores lideranças indígenas. Para a mesma discussão, mas com recorte territorial delimitado ao estado da Bahia, ver Cortês (1996, 2001), Souza (2001), Araújo (2010, 2011, 2013), Saraiva (2009), Macedo (2009), César (2011) e Chates (2013, 2017).

<sup>25</sup> Sua instituição consta na Portaria nº 5.793, publicada no DOE de 25/07/2001.

<sup>26</sup> “A Escola Capitão Francisco Rodelas foi planejada como reflexo das aspirações particulares dos Tuxá, diferentemente das outras escolas indígenas do nosso estado [Bahia]” (ARAÚJO, 2013, p. 89).

como é o caso do projeto – que não abordaremos mais detidamente nesta dissertação – de revitalização linguística do Dzubukuá, “idioma da família kariri, tronco macro-jê” (DURAZZO, 2019, p. 15), em que os professores do colégio assumem papel fundamental.

A busca pela educação formal pelos Tuxá, porém, remete a outros tempos. Uma das primeiras etnografias realizadas entre o povo Tuxá é a de Sampaio-Silva (1997), cujo trabalho de campo foi feito ainda na década de 1970, portanto antes da construção da Barragem de Itaparica, mas publicada em livro apenas na década de 1990. No período em que o autor realizou a pesquisa já era certa a construção da Barragem, sendo que uma parte considerável de seu trabalho aborda as preocupações do povo indígena a respeito de seu próprio futuro, naquele momento angustiadamente incerto<sup>27</sup>. Apesar de os referenciais teóricos serem distintos, e mesmo discordantes, dos que pretendo colocar em diálogo com as lideranças Tuxá nesta dissertação, a pesquisa de Sampaio-Silva (1997) apresenta dados bastante relevantes à descrição etnográfica aqui proposta, alguns deles a respeito das preocupações que mobilizavam os Tuxá em relação à iminente construção da Barragem. O autor destaca que, em uma segunda ordem de preocupações, que sucedia apenas a relacionada à escolha das terras para as quais seriam deslocados, os “Tuxá colocavam a necessidade de escola para os jovens [...] Faziam questão de, na nova aldeia, estar próximos de uma cidade que tivesse colégios que absorvessem seus jovens” (SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 175).

No entanto, Sampaio-Silva elabora rápido demais uma conclusão que justifique essa preocupação dos Tuxá concernente ao acesso de seus jovens às escolas, caracterizando-a como um resquício da relação entre os Tuxá e os missionários jesuítas que fundaram a Missão Rodelas em 1671 que originou o município em que está situada a aldeia. A análise que o autor realiza privilegia o caráter interétnico da questão, e mesmo o supervaloriza, negligenciando completamente qualquer discussão a respeito de quais poderiam ser as motivações próprias aos Tuxá que os orientavam a se preocupar com o acesso à educação formal para seus jovens. É como se daquela frase de Dinamam já citada – “é fruto de algo que nós povos indígenas percebemos no contato interétnico com a sociedade ocidental” –, Sampaio-Silva eclipsasse quatro palavras: “nós povos indígenas percebemos”, as quais são cruciais à descrição proposta nesta dissertação, a fim de compreender os motivos dessa preocupação entre os Tuxá. Portanto, desaceleremos a análise.

---

<sup>27</sup>Os sentimentos de angústia e incerteza são notórios nas falas dos Tuxá coletadas por Sampaio-Silva (1997) quando da época de seu trabalho de campo.

As lideranças Tuxá com quem realizo a pesquisa, Uilton e Dinamam, que tinham respectivamente 10 anos e 1 ano de idade quando do deslocamento compulsório em 1988, bem como Felipe Tuxá<sup>28</sup>, que nasceu poucos anos após o deslocamento compulsório, compõem a geração a respeito da qual escreve Dinamam: eles são algumas das primeiras lideranças orientadas por essa “busca pela educação formal”. Procuremos, então, a argumentação para descrever essa motivação Tuxá entre as formulações das próprias lideranças, nesse caso de Dinamam:

Diante de todas as violações impostas pela CHESF, órgão estatal, *fui escolhido para me qualificar, buscando nos estudos um dos instrumentos de defesa para o meu povo*, iniciando essa jornada no ensino médio, tendo sempre minha comunidade como referência e inspiração [...] Diante de tamanho sofrimento, *fui designado pelas lideranças* a prestar vestibular para o curso de Direito. (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9, grifo meu).

Etimologicamente a palavra “desígnio”, da qual provém “designado”, surge do latim *designium*, que significa “vontade de desenvolver alguma coisa; que demonstra intenção; propósito.”<sup>29</sup> Mas, então, o que pode nos dizer o termo “designado” a respeito do povo Tuxá, mais especificamente sobre a preocupação com o acesso de seus jovens à educação formal? Dinamam deixa claro uma vontade (intenção, propósito) dos Tuxá ao designá-lo para a formação educacional institucional dos *brancos*: a defesa de seu povo. Trata-se aqui de se defender do Estado Nacional, encarnado pela CHESF, órgão estatal responsável pela Barragem de Itaparica. Uma apreciação feita por Uilton em uma de nossas conversas é de extrema importância para esta discussão: “É preciso, de alguma forma, fazer uma mea-culpa, nossas antigas lideranças não tinham escolaridade e conhecimentos *políticos* suficiente para resistir ao poder da CHESF”<sup>30</sup>. Explanando sobre o mesmo período de negociação entre os Tuxá e os órgãos estatais, principalmente a CHESF e a FUNAI, quando da construção da Barragem e do deslocamento compulsório para a aldeia urbana de Rodelas, Dinamam destaca:

As narrativas da minha comunidade sobre esse fato, afirmam que se tratou de um acordo de má-fé, uma vez que os indígenas envolvidos nesse acordo não tinham conhecimento e consciência do que estava ali

---

<sup>28</sup>Que não participa do Comitê, mas é também considerado uma liderança Tuxá pelos motivos apresentados na Introdução.

<sup>29</sup> Disponível em: <https://www.dicio.com.br/designio/> Acesso em: 12/05/2019.

<sup>30</sup> Grifo meu.

acordado. Por serem analfabetos, foram induzidos a acreditar que o referido acordo era benéfico à comunidade, quando, na verdade, houve um perda do território. (JESUS VIEIRA, 2017, p. 24).

Neste ponto, é possível começar a estabelecer uma relação, a partir do que indicam essas lideranças Tuxá, entre a busca pela educação formal de seu povo e elementos que comumente são estancados no campo da Política. O acontecimento que descrevo logo no início desta dissertação, a saber, a inundação das terras em que viviam os Tuxá em consequência da construção da Barragem de Itaparica, somada às negociações arrastadas por anos e o deslocamento compulsório para a nova cidade de Rodelas, determinam uma mudança na perspectiva das lideranças Tuxá em sua relação com os órgãos estatais e com os *brancos* de uma maneira mais geral. Quem nos atenta para essa mudança é o próprio Felipe Tuxá: “situarei para tal análise a Usina Hidrelétrica de Itaparica, construída no final da década de 1980, como um dos pontos de alteração na forma de perceber e buscar a educação formal entre os Tuxá” (CRUZ, 2015, p. 5).

Portanto, o acesso à educação formal se torna uma das prioridades do povo Tuxá, porém, ao nos distanciarmos deliberadamente da análise de Sampaio-Silva e passarmos a seguir o curso traçado pelas falas e escritos de meus companheiros de pesquisa, a narrativa acerca dessa busca se altera de modo crucial. Nesta narrativa que privilegio, as então lideranças Tuxá quando da construção da Barragem, que se inicia no final da década 1970 e se estende até o fim da década de 1980, identificaram em sua própria ausência de escolaridade, e também na impossibilidade de acessá-la, os impedimentos para uma negociação mais equitativa, ou no mínimo menos onerosa, com os órgãos estatais, identificação essa que passa a propulsionar as preocupações relacionadas ao acesso à educação formal pelos jovens Tuxá, as futuras lideranças, e que tem como um dos efeitos a designação de alguns desses jovens para a busca de acesso aos saberes dos *brancos*, como é o caso já destacado de Dinamam e sua formação em Direito. As possibilidades de se defender da CHESF e da própria FUNAI são, naquele momento, associadas ao acesso à educação formal dos *brancos* pelas então lideranças, que miravam condições menos desiguais nas negociações, a “redução de assimetrias” como destacam Dinamam e Felipe, para a qual era imprescindível *se fazer ouvir*, lançando mão da expressão desse último (CRUZ, 2017b, p. 97), a fim de não serem novamente compelidos a aceitarem acordos onerosos ao próprio povo Tuxá.

Em pesquisa na área de Educação, cujo recorte temático é a educação escolar indígena no estado da Bahia, Araújo (2013) investiga, a partir de uma abordagem histórica, a relação

entre educação formal e resistência indígena. Para isso, realiza sua pesquisa de campo em dois colégios estaduais situados em aldeias indígenas que constituem seu recorte empírico, um desses é o já citado Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas, na Aldeia Mãe Tuxá. Em entrevista com as professoras, a pesquisadora as questiona a respeito da importância da educação escolar indígena, reproduzo uma das respostas abaixo:

[...] a escola deve ensinar os jovens indígenas a serem líderes, críticos políticos, profissionais, solidários, fortes na sua identidade cultural, éticos em relação aos seus parentes, às outras sociedades indígenas e ao mundo envolvente, aprimorando os conhecimentos tradicionais da etnia e os conhecimentos técnicos e científicos da atualidade global, para que saibam dialogar bem com todos que nos rodeiam, defender os direitos do nosso povo e os seus direitos como membro Tuxá (ARAÚJO, 2013, p. 58).

Nessa fala, chama a atenção o adjetivo “políticos” que qualifica o substantivo “críticos”, bem como a importância de uma aliança entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos técnico-científicos na defesa dos direitos do povo Tuxá. Essa identificação entre a educação formal e as possibilidades de efeitos menos onerosos nas relações com os brancos não é, todavia, exclusividade do povo Tuxá, mas manifesta mesmo uma percepção produzida entre outros povos indígenas. A respeito do povo Kaiowá, Tonico Benites, uma de suas lideranças, destaca:

Nas aldeias, outro fato que deve ser considerado é que os ‘capitães’ e os integrantes de outras famílias passaram a receber várias palavras escritas dos não indígenas, como a Bíblia, livros, revistas e documentos, mas não conseguiam ‘fazer falar o papel’. Mas, por curiosidade, as crianças e os adultos começaram a manusear os livros e a Bíblia, interpretando as figuras e as fotos que estes traziam. Assim, as lideranças de cada família passaram a discutir e a pensar que seus membros mais jovens deveriam aprender a ler e a escrever, justamente para desvendar a fala, os significados e os saberes do não índio que se encontravam impregnados no papel. Desse modo, as famílias interpretavam que aprender a ler e a escrever seria também um modo de poder sagrado (*karai vera arandu*), além de um instrumento valioso no contato com os karai, na relação de trabalho (*changa*) e em transações comerciais, para não serem mais enganados (*pono je hose*) (BENITES, 2012, p. 88).

Essas falas indicam uma formulação do acesso aos saberes dos *brancos* como possibilidade de acessar também, nas palavras de Uilton, “conhecimentos políticos” com potência para multiplicar os modos de resistência aos próprios *brancos* e aos órgãos estatais.

### *1.1.2 O campo da Política para as lideranças Tuxá*

Ao trazer à baila a expressão “conhecimentos políticos” utilizada por Uilton, se faz essencial destacar que as lideranças, em nenhum momento – seja em minha pesquisa de campo (tanto nas reuniões do Comitê quanto no convívio nas aldeias), seja em suas produções acadêmicas – mencionam algo que poderia caracterizar uma Política Tuxá como um domínio isolado, as ações é que são caracterizadas como políticas, e essas nunca estão apartadas de outros domínios da vida Tuxá.<sup>31</sup> Caracterizar as ações como políticas prescindindo do que definiria uma Política, ou seja, de um campo independente e transcendente, permite que as ações transbordem uma categorização que as represe em um campo específico e fechado em si, representando esse que o fixa como passível de ser colocado em oposição a outros (também fixados) campos, como, por exemplo, a Ciência, uma oposição (entre Política e Ciência) que é constantemente reiterada por muitos dos membros do Comitê, especialmente os que representam determinados segmentos, como veremos adiante. O que essas lideranças parecem manifestar em seus escritos e falas, portanto, não é um domínio de decisões que poderia vir a ser caracterizada como uma Política Tuxá, mas relações intrínsecas entre essas ações caracterizadas como políticas e os modos de viver do povo Tuxá, que abrangem as terras, as águas, o Opará, as cachoeiras, a jurema, os *encantados*, as plantas e os demais seres com quem convivem. Em outras palavras, os Tuxá não edificam barragens entre as ações que efetuam e seus modos de viver.

Todavia, não se trata de afirmar que as lideranças pensam todos os domínios da vida Tuxá como sendo inerentemente políticos, tampouco o oposto disso, mas que, ao caracterizar as ações como políticas, as lideranças atribuem ao primeiro termo (ações) uma maior relevância em relação ao segundo (políticas), pois não havendo um campo isolado do político que as define a priori<sup>32</sup> (uma Política), são as próprias ações que permitem definir o que pode ser

---

<sup>31</sup> Mas usar a expressão “outros domínios da vida Tuxá” seja já, talvez, uma impossibilidade da escrita etnográfica para descrever interessantemente essas relações, ou ainda, e mais provável, uma incompetência deste autor.

<sup>32</sup> Em convergência ao argumento de Kuschnir (2007, p. 162) de que “o ‘mundo da política’ não é um dado a priori, mas precisa ser investigado e definido a partir das formulações e dos comportamentos de atores sociais e de contextos particulares”.

caracterizado como político. Neste ponto uma questão essencial, não são as ações em si que definem o que é político, mas seus efeitos. Há nisso uma similaridade ao argumento de Dinamam, já apresentado na Introdução, que o permite definir Felipe como sendo também uma liderança Tuxá, porque é a partir de suas ações que um Tuxá poderá ser caracterizado como liderança. Para se manterem existindo como povo indígena, são necessárias ações concretas, que serão políticas quando seus efeitos compuserem e, se possível, multiplicarem as possibilidades de *se fazer ouvir*, os modos de resistência Tuxá. Sinteticamente: a política está nos efeitos.

Dessa forma, a busca pela educação formal efetuada pelos Tuxá não deve ser compreendida como resultando de uma Política Tuxá, um domínio separado de seus conhecimentos e práticas, mas como ações que compõem os modos de resistência Tuxá em relação aos órgãos estatais, e seus empreendimentos que ameaçam concretamente seus modos de viver, mas que não devem ser simplificadas a uma mera reatividade, uma vez que essas ações, como veremos, abrangem conhecimentos e práticas do povo Tuxá que não se reduzem, de maneira alguma, às suas relações com os poderes estatais. Ações e efeitos que não se restringem ao que toca os órgãos estatais e não se apartam dos modos de viver dos Tuxá, e que, inclusive, compõem as próprias possibilidades de manter vivos esses modos de viver, barrados pela construção da Barragem de Itaparica e por diversas atividades sustentadas por órgãos estatais. Além disso, essas ações produzem efeitos, que produzem ações, que produzem efeitos. Contudo, lançando mão da mesma cautela que em trecho apresentado anteriormente a respeito a busca pela educação formal pelos Tuxá, desaceleremos, mais uma vez, a análise.

Utilizo os termos “ações” e “efeitos” para descrever determinadas dinâmicas da resistência do povo Tuxá por influência dos próprios trabalhos acadêmicos de meus companheiros de pesquisa, os quais, ainda que não caracterizem precisamente esses termos, os utilizam constantemente em seus argumentos. Dessa forma, procuro fazê-los funcionar em favor da análise de maneira similar ao que apreendi dos textos dessas lideranças Tuxá, sendo o assunto principal o seguinte: a causalidade não é o registro que mais adequadamente descreve a relação entre ações e efeitos. A noção de causalidade pressupõe uma cadeia sucessiva entre as ações e os efeitos, registrando sempre esses como consequência imediata daquelas, porém, esses efeitos são, muitas vezes, eles mesmos, outras ações. Consideremos, por exemplo, as próprias ações que abrangem a busca pela educação formal pelos Tuxá, que, por sua vez, como vimos, são efeito da construção da Barragem, porém, essa busca pela educação formal (essa ação que é também um efeito) produzirá um outro efeito: a participação das lideranças Tuxá no

Comitê, por meio da qual são criadas ações que objetivam outros efeitos. Assim, mais interessante como imagem para descrever as relações entre ações e efeitos é o próprio Opará, que cria seu fluxo enquanto avança, a despeito, e a partir, das calhas já degradadas que o constroem, incorporando novos fluxos das águas de seus afluentes, a fim de “se manter vivo”. Cada trecho do rio é efeito das relações entre o trecho anterior e as adversidades do trecho presente (as possibilidades de correnteza, os afluentes que deságuam, os danos já provocados, entre outras), e também ação que afetará o próximo trecho. Ações e efeitos também carregam consigo relações, não apenas aquelas já estabelecidas, mas outras que são criadas no decurso do movimento de resistência.

Em diálogo com o que formulam as lideranças Tuxá, portanto, observemos que o termo “políticas/os”, sempre adjetivante (de ações e efeitos) e no plural, se refere ao estabelecimento de relações capazes de compor e multiplicar as possibilidades de *se fazer ouvir*: as quais podem emergir, por exemplo, dos encontros entre os Tuxá e os seres que compõem seus modos de viver; entre as próprias lideranças Tuxá; entre as lideranças Tuxá e de outros povos também indígenas; entre lideranças indígenas e de outros povos não-indígenas (quilombolas, ribeirinhos)<sup>33</sup>; entre indígenas e *brancos*. Destaco: a partir do que vimos, não são essas relações essencialmente políticas, seus efeitos é que podem vir a ser. O que estou denominando como *ações políticas*<sup>34</sup>, as que são efetuadas pelas lideranças Tuxá, compõem uma parte dos modos de resistência Tuxá para “se manter vivo”, os quais, atualmente, tem um objetivo manifesto, como evidencia Felipe Tuxá: *se fazer ouvir*. Essas formulações das lideranças acerca desse domínio da Política (dos *brancos*) e de suas *ações políticas* ficarão mais evidentes no momento da descrição da participação propriamente dita das lideranças no Comitê, através do recurso analítico de contrastar a concepção do que pode ser esse campo das ações e efeitos políticas/os para as lideranças Tuxá e a noção fixa de Política que é operada no órgão de gestão das águas da bacia.

Retomemos, então, a discussão apresentada por Felipe Tuxá (CRUZ, 2017b) em que esse atenta para o fato de que “o esforço de poder falar e ser ouvido sem condescendência parte da luta por se tornar visível” (p. 97), denunciando que as possibilidades de *falar de outra forma* são sempre deslegitimadas e inferiorizadas, assunto em que um outro encontro, não incluído entre os apresentados no parágrafo anterior, se faz fundamental a esta pesquisa, a saber, aquele

---

<sup>33</sup>Emprego o termo “povos” para apresentar quilombolas e ribeirinhos por ser o termo utilizado pelas lideranças com que realizo a pesquisa.

<sup>34</sup>Doravante utilizarei o itálico neste termo por ele se referir a uma formulação nativa que nos auxilia a compreender como as lideranças Tuxá formulam e efetuam suas ações a partir de categorias políticas.

entre lideranças indígenas e o que Dinamam e Felipe definem como os *códigos de conhecimento científico dos brancos*. Isso posto, focarei a análise em determinadas questões que emergem da crítica tecida pelas lideranças Tuxá a esses *códigos*, com especial atenção para os escritos de Felipe (CRUZ, 2017a, 2017b) a respeito da disciplina antropológica, que será base para uma posterior análise das relações entre as produções acadêmicas das lideranças, através do engajamento com os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, e suas *ações políticas*.

### 1.1.3 O campo da Ciência para as lideranças Tuxá

O presente texto faz parte de um projeto pessoal de tentar situar minha experiência no mundo, enquanto membro de uma comunidade indígena, como também *da agenda Tuxá em busca de espaços de enunciação e de denúncia, a partir da qual insiro minha própria empreitada na Antropologia*. (CRUZ, 2017a, p. 6, grifo meu).

Com estas palavras Felipe Tuxá apresenta sua própria dissertação de mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Prestemos atenção ao termo “agenda” e, principalmente, ao propósito que esse revela: “a busca de espaços de enunciação”. Como Felipe destaca, há um esforço do povo Tuxá, tantas vezes concentrado nas lideranças, em *se fazer ouvir*, colocado em prática por meio de ações concretas efetuadas de variados modos em diferentes instâncias, dentre as quais Felipe insere sua própria dissertação. Assim sendo, buscarei descrever neste subcapítulo as relações entre as produções científicas dessas lideranças Tuxá e suas *ações políticas*, levando em conta o apresentado na seção anterior a respeito do modo como essas lideranças concebem essas ações.

Uma análise acelerada poderá induzir a uma grosseira simplificação: presumir que o uso dos *códigos de conhecimento científico dos brancos* pelas lideranças indígenas é uma mera instrumentalização do domínio da Ciência para fins que miram o domínio da Política. Antecipo parte do argumento: essas lideranças indígenas produzem conhecimento científico. A pergunta então deve ser: quais as relações entre suas produções científicas e suas *ações políticas* enquanto lideranças? Como apresentado acima, desde uma perspectiva das lideranças Tuxá, determinadas ações é que são (podem ser) caracterizadas como políticas, prescindindo de uma noção de Política com caráter transcendental que as registraria como tais. O campo da Política não caracteriza o objetivo último a ser atingido, não se pretende a priori efetuar política, mas

“se manter vivo”, por meio de ações concretas, o objetivo das ações é, portanto, da ordem do vital, e se as ações são políticas é porque são modos de resistir ao apagamento da existência do povo Tuxá ao possibilitar a esses *se fazer ouvir*. No caso dessas lideranças indígenas, a Ciência (dos *brancos*) não se limita a um instrumento cuja função seria fornecer meios para alcançar fins no domínio da Política como consequência a posteriori, a relação se dá de outra forma: suas próprias produções científicas é que são *ações políticas*, tanto porque se apresentam como mais uma alternativa de ação no esforço de *se fazer ouvir*, quanto porque, muitas vezes, interpelam a própria Ciência de forma intestina à ela própria, ao inserirem variáveis até então negligenciadas nas formulações de questões fundamentais que dizem respeito às vidas dos povos indígenas, mas também, podemos complementar, referentes aos próprios conceitos que orientam o que Dinamam denomina como “sociedade ocidental” .

Todavia, conceber as produções científicas das lideranças como mais uma alternativa de ação não garante sua efetividade, os embates entre saberes indígenas e saberes científicos se manifestam logo no acesso ao sistema de educação formal dos brancos. O mesmo Felipe Tuxá nos atenta para algumas das dificuldades, não apenas de ser um indígena em uma instituição de ensino estatal, mas referentes à própria receptividade a outros saberes no ambiente acadêmico:

Seria preciso uma verdadeira abertura epistêmica, desfazendo a episteme que está atualmente em curso nas universidades, que é altamente monolítica, isto é, fechada tanto para outras formas de conhecimento como para o próprio Outro. Boa parte da problemática de se abrir para o Outro e olhá-lo de forma igual está na necessidade de, primeiramente, reconhecê-lo como tal – diferente, mas equivalente – ou ao menos de reconhecê-lo como alguém que tem algo a dizer e permitir que esse algo seja dito, sem benevolência, sem condescendência. (CRUZ, 2017b, p. 97).

Eis, portanto, mais uma barragem na vida dessas lideranças Tuxá, alicerçada, inclusive, sobre a própria linguagem:

Nas universidades, fala-se de uma determinada forma, escreve-se também de uma maneira particular, mas, curiosamente, não se faz isso com o intuito de maximizar a comunicação. (CRUZ, 2017b, p. 102).

Os trechos acima expressam, claramente, uma crítica indígena ao modo como é constituída a episteme predominante no âmbito acadêmico, mais especificamente nas universidades, que estaria fechada para o “Outro”, que indica Felipe, e suas variadas epistemes,

mas também revelam uma crítica voltada a um dos baluartes da própria “sociedade ocidental”: a Ciência. Segundo o antropólogo, a Ciência, tal como praticada nas universidades, funciona barrando a entrada de outras formas de conhecer que, para se fazerem ouvir, devem enquadrar-se, ou seja, falar da mesma forma. Essa crítica indígena interna à própria academia não é isolada, outras lideranças indígenas presentes nas universidades discutem o assunto, como é o caso, para nos atermos a apenas um dentre os possíveis exemplos, da importante Linda Tuhiwai Smith<sup>35</sup>, do povo Maori, professora de educação indígena na Universidade de Waikato, na Nova Zelândia, que destaca como “as formas indígenas de conhecimento foram excluídas e marginalizadas” (TUHIWAI SMITH, 1999, p. 68).

Lançando mão dos escritos de Dinamam a respeito das relações de autoridade entre saberes e colocando-o em diálogo com a crítica tecida por Felipe às universidades, percebemos como os modos de conhecimento vigentes nessas instituições operam edificando uma barragem – tão concreta quanto a que represa o Opará – aos esforços das lideranças indígenas para “reverter, ou pelo menos alterar, a dinâmica desigual das relações de autoridade entre povos indígenas, cientistas e profissionais das mais diversas áreas” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9). A Barragem de Itaparica e o represamento das águas do Opará nos servem como imagem para pensar a episteme dominante nos ambientes institucionais de produção de saber na perspectiva dessas lideranças, aquela regula os fluxos das águas, ora mantendo-as inertes (“um rio parado e sem vida”), ora liberando uma vazão mínima, muito aquém da concreta necessidade dos povos que dela vivem. Todos fluxos de água, por menor que sejam, precisam transpor a Barragem, que o conformam e os limitam, o mesmo se dá entre a Ciência e outras epistemes, ou ainda, as epistemes de “Outros”.

Mas então retomemos um dado importante já mencionado nesta dissertação, Felipe Cruz é um Tuxá com título de mestre em antropologia<sup>36</sup>. Cabe, então, um questionamento: não seria exatamente a antropologia – essa disciplina emergida do desejo de conhecer aqueles povos então caracterizados como primitivos e constrangidos ao termo genérico de índios<sup>37</sup>, e cujo desenvolvimento epistemológico foi, ao menos teoricamente, incorporando cada vez mais

---

<sup>35</sup> Cujas obras mais ilustres, que recebeu o título em português de “Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas”, se inicia com a impactante frase: “‘Pesquisa’ é provavelmente uma das palavras mais sujas do vocabulário do mundo indígena.” (TUHIWAI SMITH, 1999, p. 1).

<sup>36</sup> Segundo mapeamento realizado pelo próprio autor, no ano em que escrevia o artigo citado acima, era o único estudante indígena em um curso de pós-graduação em antropologia com graduação em Ciências Sociais, os demais estudantes se graduaram em outras áreas (CRUZ, 2017b).

<sup>37</sup> Simplificação denominativa essa, a de reduzir as autodenominações dos povos indígenas ao termo genérico ‘índios’, produzindo, portanto, uma alteração de seus nomes, que Antônio Bispo (SANTOS, 2015) caracteriza como uma técnica utilizada pelos adestradores de animais: “a primeira coisa que se muda é o seu nome [...] com o intuito de os coisificar/desumanizar” (p. 27).

outros modos de conhecimento – o saber mais adequado para que pesquisadores indígenas pudessem falar a respeito de seus próprios povos? Neste momento, se faz necessário destacar um ponto essencial: as matrizes disciplinares nas quais as lideranças possuem títulos acadêmicos integram, segundo elas próprias, os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, ou seja, concernem ao campo do que estamos denominando Ciência, inclusive a antropologia, uma vez que ascendem e se constituem a partir de saberes dos *brancos*.

Desde essa formulação crítica, Felipe aponta para os modos como a antropologia, de maneira geral, vem assimilando a entrada de pesquisadores indígenas. A respeito disso, ele relata em seu artigo sugestivamente intitulado “Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade”:

Quantas mesas redondas e discussões presenciei que pareceram uma verdadeira encenação colonial, quando a fala dos indígenas era seguida pela devida conclusão feita pelo pesquisador não indígena? Já vi muitas! Tenho a impressão que a presença indígena ali simboliza a “diversidade”, ao mesmo tempo em que fornece legitimidade ao evento, servindo ainda como matéria-prima para o verdadeiro debate que se seguirá depois, tirando-se, assim, dos indígenas a palavra final, ou concedendo-lhes apenas a demonstração de seu exotismo [...] na antropologia, nós, indígenas, podemos operar como verdadeiros legitimadores teóricos. Afinal, ninguém quer que sua teoria seja deslegitimada pelo “acadêmico indígena”, não é mesmo? Vir para a universidade e ocupar o lugar previsto, frequentemente, significa oferecer o que tem sido esperado de nós. (CRUZ, 2017b, p. 103).

Portanto, antropólogos indígenas estariam, potencialmente, cumprindo uma bem-vinda função de “legitimadores teóricos” aos antropólogos não-indígenas, a qual, inclusive, segundo Felipe, seria satisfatoriamente esperada pelos últimos. Aquela possível redução apontada anteriormente se inverteria no caso da disciplina antropológica, os antropólogos indígenas não estariam instrumentalizando a Ciência (os meios) em favor de sua própria Política (os fins), mas inversamente, poderiam estar eles mesmos se tornando instrumentos pelos antropólogos não-indígenas em favor da legitimação epistemológica, e portanto política, da própria antropologia, esse saber também integrante dos *códigos de conhecimento científico dos brancos*.

Contudo, Felipe Tuxá parece destacar esse processo não para revelar uma representação estancada da situação, mas como aviso sobre sua virtualidade sempre em iminente possibilidade de se atualizar, que serve não apenas como uma crítica aos antropólogos não-indígenas, mas, principalmente, como alerta aos antropólogos indígenas. É preciso resistir à redução dessa

presença indígena nos ambientes de produção de conhecimentos a um simples instrumento (um “legitimador teórico”), para que seja efetivamente possível *se fazer ouvir*. Dessa forma, em diálogo com bases teóricas da disciplina antropológica, a proposta crítica desenvolvida no artigo de Felipe faz de sua produção científica uma ação política ao se apresentar como mais uma possibilidade de *se fazer ouvir*, justamente por expor as barragens e a complexidade de amplificar as vozes indígenas. Em outras palavras, suas produções científicas se tornam *ações políticas* ao inserirem outras questões à formulação dos problemas que propõem abordar, neste caso específico a presença indígena nos ambientes de produção de conhecimento, com enfoque na disciplina antropológica (cf. CRUZ, 2017b).

É nesse sentido que compreendo a formulação analítica de Felipe, que pode, inclusive, ser estendida a outras disciplinas além da antropológica, bem manifestada pela expressão “falar sem condescendência”, que deve se equivaler a ser efetivamente levado a sério – essa expressão cara a determinada maneira de fazer antropologia –, a fim de possibilitar uma abertura epistemológica ao(s) Outro(s) e suas formas de conhecimento, esforçando-se para rachar o monolito epistêmico, essa barragem<sup>38</sup>. Ainda que, conforme mencionado anteriormente, novos espaços de fala indígena não garantam a efetividade dos objetivos, esses produzem efeitos:

O passo inicial foi dado com a nossa presença. Eu, como muitos outros, vim para a universidade contar a história do meu povo, aprender sobre a sociedade não indígena, e essa presença em si já provoca mudanças. O número de intelectuais indígenas universitários vem crescendo, as políticas afirmativas também, e o ponto principal no processo será observado quando essas vozes passarem a ser ouvidas ao longe para se tornarem um coro que não se pode simplesmente fingir não ouvir [...] Afinal, quem tem medo do índio antropólogo? (CRUZ, 2017b, p. 106).

Em dossiê denominado *Intelectuais e lideranças étnicas no campo da Antropologia: Interculturalidade na universidade brasileira*, resultante de falas apresentadas na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2008, sua organizadora, a antropóloga Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, ao abordar em sua Introdução tópicos fundamentais relativos à entrada de

---

<sup>38</sup> A respeito das reivindicações indígenas de uma abertura no ambiente universitário, não apenas na disciplina antropológica, destaco o *Xoça Manifesto* (2012), formulado pelos estudantes indígenas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no qual reivindicam, entre outras coisas: “QUEREMOS uma ciência que não nos oprima, mas que nos respeite e valorize. QUEREMOS manter um dialogo horizontal com a universidade. QUEREMOS abrir a universidade para as comunidades indígenas.” (2012, online). Disponível em: <http://www.petcom.ufba.br/eventos/xocamanifesto/> Acesso em: 17/05/2020.

indígenas e negros nas universidades brasileiras, inclusive descrevendo experiências factuais e apresentando muitos dados percentuais a respeito do tema, argumenta:

Os limites interpostos ao chamado diálogo intercultural incidem, portanto, na matriz epistemológica sobre a qual o diálogo repousa, ou seja, uma tradição científico-acadêmica fortemente hierarquizada, no âmbito da qual o saber ocidental prepondera. (CARVALHO, 2019, p. 8).

Afirmando mais adiante, ainda, que “com muita acuidade, os jovens indígenas desafiam a Universidade a ultrapassar a retórica e assumi-la na prática política” (CARVALHO, 2019, p. 10). Essas considerações corroboram os argumentos apresentados a partir dos escritos de Felipe Tuxá a respeito de a abertura para a entrada indígena demandar, acima de tudo, uma abertura no próprio domínio epistemológico, uma vez que, recorrendo novamente ao texto introdutório do dossiê: “Paradigmas teóricos aparentemente bem resolvidos nos livros, como a alteridade e o combate ao etnocentrismo, têm-se mostrado frágeis” (CARVALHO, 2019, p. 5).

O “coro que não se pode simplesmente fingir não ouvir” de que fala Felipe no trecho citado anteriormente (CRUZ, 2017b, p. 106) tem afluência com uma formulação teórica recente. Stengers (2015[2009]) caracteriza o “movimento dos usuários”, qual seja, um agrupamento em torno do que denomina os “comuns” (*commons*) – uma substância, um rio, uma floresta, uma território, entre outros – por parte dos que vivenciam com esses “comuns” uma relação de pertencimento, a fim de participarem daquelas discussões a seu respeito e se colocarem efetivamente como vozes a serem ouvidas, resistindo à imposição dos problemas vinculados a esses “comuns”, seja essa imposição originada de instituições estatais ou empresas privadas (ou ainda, de caráter misto). Stengers atenta para o fato de que determinados movimentos de usuários buscam, mais do que se contentar em apenas colaborar com novas soluções a esses problemas, participar de sua própria formulação. Não se trata, portanto, de acrescentar laudas e laudas a uma extensa lista de potenciais soluções a problemas pré-estabelecidos por organizações estatais ou privadas, mas de interferir mesmo nas suas formulações, desde outra perspectiva, na condição de usuários, cuja vínculo de pertencimento com esses “comuns” manifesta, e aqui um ponto crucial, outros modos de relações<sup>39</sup>.

Todavia, as possibilidades de participar efetivamente da formulação dos problemas sobre um “comum” – nesse caso as águas do Opará (São Francisco) – demandam ações concretas: é necessário, primeiramente, *se fazer ouvir*. A busca pela educação formal

---

<sup>39</sup> Este ponto será retomado, tendo em vista as ações das lideranças Tuxá, no Comitê no Capítulo 2.

empreendida por essa geração de lideranças Tuxá objetiva essas ações, cujos alguns dos efeitos são as próprias dissertações de mestrado de Dinamam e Felipe. Assim, prosseguirei com a crítica de Felipe à necessidade imposta de “falar da mesma forma” na produção acadêmica, somando a isso o esforço de *se fazer ouvir* por meio dos efeitos de uma busca pela educação formal, bem como a contribuição de Stengers referente à participação na formulação dos problemas, para então, a partir das produções acadêmicas das lideranças Tuxá, descrever o que pode ser o *falar de outra forma* que argumenta Felipe Tuxá.

#### *1.1.4 Falar de outra forma*

Intitulada “Os índios Tuxá na rota do desenvolvimento: violações e direitos”, a dissertação de Dinamam é um estudo de petição à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), órgão autônomo da Organização dos Estados Americanos (OEA). Neste trabalho a liderança descreve pontualmente as questões territoriais que enfrentam o povo Tuxá, enumerando todas as violações de direitos que sofreram em consequência da construção da Barragem de Itaparica, sendo a instituição acusa o próprio Estado Nacional. Na palavras de Dinamam: “busco por meio deste mestrado, **formular** e apresentar esta denúncia contra a República Federativa do Brasil (doravante Estado ou Brasil), de modo a contribuir com a luta do meu povo” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 8, grifo meu).

Logo de partida, é fundamental realçar que, como destaca o grifo no trecho anterior, em primeiro lugar, é preciso formular a denúncia, a fim de que se torne possível apresentá-la. É necessário, portanto, um esforço não apenas para narrar a história das violações sofridas pelos Tuxá, mas para fazer alianças entre os conhecimentos Tuxá e, neste caso, os saberes que integram as denominadas ciências jurídicas, a fim de formular uma denúncia que compreenda aqueles (os conhecimentos Tuxá), mas que também seja ouvida pelas instituições que fazem operar esses (os saberes jurídicos), a despeito de todo negligenciamento para com os povos indígenas. Assim sendo, não se trata de um represamento desses conhecimentos Tuxá na lógica jurídica por meio da qual operam os órgãos estatais que as lideranças denunciam, mas da criação de engajamentos com os dispositivos dessa mesma lógica para possibilitar que os conhecimentos, bem como os próprios Tuxá, continuem existindo.

*Falar de outra forma*, ainda que associadamente aos *códigos de conhecimento científico dos brancos* é, neste caso, inserir na correnteza dos saberes que integram as ciências jurídicas<sup>40</sup>, aqueles seres que compõem os modos de viver Tuxá, os quais são negligenciados pelo conhecimento científico dos *brancos* – conhecimento científico que, ademais, alicerça os próprios empreendimentos que ameaçam e violam a existência dos povos indígenas, refiro-me aqui, por exemplo, aos saberes de caráter científico vinculados, e mesmo subjugados, ao modelo energético privilegiado por sucessivos governos, um que prioriza as usinas hidrelétricas como bastião; saberes que embasaram os enunciados de “progresso” e “desenvolvimento”, responsáveis pela conturbação da vida de inúmeros povos, não apenas indígenas, ao redor do globo terrestre. As alianças produzidas serão, portanto, entre determinados saberes científicos, neste caso os jurídicos, e os conhecimentos que compõem os modos de viver Tuxá<sup>41</sup>.

O termo ocupação tradicional empregado na Constituição não se refere a tempo, mas à relação dos indígenas com a terra, nos modos de produção, nos locais de culto dos seus encantados (divindades), no Poró, no Ouricuri, no modo específico com que cada povo indígena se relaciona com a terra, que para eles é uma mãe (JESUS VIEIRA, 2017, p. 57).

Ao debater um termo utilizado na Constituição Federal, a saber, o de “terras tradicionalmente ocupadas” (BRASIL, 1988, p. 133), Dinamam apresenta agentes que deveriam ser considerados na formulação do conceito constitucional, inclusive aqueles absolutamente negligenciados pelos próprios saberes que idealizaram a chamada Carta Magna, mas que compõem a existência Tuxá: os *encantados*<sup>42</sup>. Os *encantados* são antepassados que não vivenciaram a experiência da morte, mas se encantaram, habitando as matas ou as águas e convivendo com os atuais Tuxá, inclusive participando de maneira ativa da vida na aldeia. São seres fundamentais aos modos de viver dos povos indígenas situados na região nordeste do

---

<sup>40</sup>Há uma extensa discussão acerca do Direito constituir ou não um saber fundamentado em procedimentos próprios do conhecimento científico (ROMERO, 1885; KELSEN, [1934]2000; GOMES, 1955; VIEHWEG, [1969]1979; FERRAZ JÚNIOR, 1973; DINIZ, 1985; PORCHER JÚNIOR, 2006; VILLEY, 2009), na qual a questão dos métodos assume papel central. Me eximo dessa discussão pelo fato de que a liderança Tuxá, entre as quais realizei a pesquisa, com maior competência sobre o assunto, Dinamam, afirma que caracteriza o Direito como integrando os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, estando, portanto, no campo da Ciência.

<sup>41</sup>Conhecimentos esses que, como veremos no Capítulo 3, se constituem por meio de práticas fundamentais ao povo Tuxá.

<sup>42</sup>Tratarei mais detidamente a respeito dos encantados no Capítulo 3, descrevendo a importância desses na relação entre os Tuxá e o Opará. O itálico será utilizado por se tratar de um agente de fundamental importância nos modos de viver do povo Tuxá.

Brasil<sup>43</sup>, orientando de muitas formas a vida na aldeia por meio da comunicação com os pajés. No caso, por exemplo, de alguém ser acometido por um mal e adoecer, o pajé se comunicará com os *encantados*, por meio de atividades ritualísticas em que muitas vezes, se faz uso da planta sagrada da jurema<sup>44</sup>, durante as quais os *encantados* indicam as providências a serem tomadas para a solução do problema (SAMPAIO-SILVA, 1997; PEREIRA, 2013).

Conforme apresentado na Introdução, os Tuxá sofreram um deslocamento compulsório em consequência da construção da Barragem de Itaparica, quando passaram a viver na Aldeia Mãe na nova cidade de Rodelas, entre os efeitos imediatos dessa drástica alteração estão as separações das próprias famílias Tuxá resultantes das discussões acerca da permanência ou não na aldeia construída pelos órgãos estatais como parte do processo indenizatório, uma aldeia urbana que é, ela própria, por sua localização e pela restrita área disponível para o plantio<sup>45</sup>, uma barragem aos modos de viver desse povo em relação a quando habitavam as ilhas do Opará. Algumas famílias Tuxá decidiram partir em busca de outro local para viver, nessa ocasião foram os próprios *encantados* que orientaram esses Tuxá em diáspora a respeito do caminho a ser percorrido e, principalmente, das novas terras a serem escolhidas (SANTOS JUNIOR, 2018). As terras em questão se situam no município de Buritizeiro (MG), na microrregião de Pirapora e na mesorregião do Norte de Minas, à margem esquerda do Opará.

Ciente da fundamentalidade das relações entre os *encantados* e os Tuxá, mas não sendo o objetivo abordá-las mais detidamente neste momento, tendo em vista o argumento proposto, nos interessa por ora que os acontecimentos descritos no parágrafo anterior a respeito da diáspora de famílias algumas Tuxá quando do deslocamento compulsório, evidenciam uma relação específica entre os *encantados* e as terras<sup>46</sup>, fundamental aos modos de viver dos Tuxá, para os quais, portanto, não é possível falar das terras sem falar dos *encantados* – como veremos no Capítulo 3. Assim sendo, ao tratar do conceito de “terras tradicionalmente ocupadas”, Dinamam está dialogando com o conceito constitucional de terra, mas inserindo outros agentes

---

<sup>43</sup>(ARRUTI, 1996; ANDRADE 2002; NASCIMENTO, 2005; GRÜNEWALD, 2005a, CARVALHO, 1994, 2005, 2012, LIMA, 2013).

<sup>44</sup> Considerada uma planta sagrada por grande parte dos povos indígenas na região nordeste do Brasil, sua importância está relacionada a seu uso nos rituais de comunicação com os encantados (ANDRADE, 2012; GRÜNEWALD, 2005b, 2008, 2018). Sua ocorrência geográfica está concentrada no sertão nordestino (NASCIMENTO, 1994; GRÜNEWALD, 2002; SOUZA, 2002). Souza (2002, p. 21) apresenta uma descrição morfológica de um dos tipos da jurema, a Jurema-Preta: “Planta arbustiva de um a oito metros de altura, armada com espinhos dispostos irregularmente nos entrenós, ou inermes. As raízes são longas, se bifurcando no solo, externamente com uma cutícula marrom escura, e vermelho vinho por baixo desta, e internamente amarela, com fraturas irregulares; acentuadamente áspera com pequenas eminências puntiformes; e com sabor amargo adstringente”. Este tema será retomado no Capítulo 3.

<sup>45</sup>Este tema das barragens impostas aos modos de viver Tuxá em consequência do deslocamento compulsório será priorizado no Capítulo 3.

<sup>46</sup>Que por sua vez tem uma relação específica com as águas, como veremos no Capítulo 2.

na formulação do problema; uma vez que, não sendo possível aos Tuxá, como povo indígena, tratar das terras sem incluir os *encantados*, por silogismo, também não será possível a Dinamam, como pesquisador Tuxá da disciplina do Direito, tratar de ocupação tradicional das terras sem incluir os *encantados*. Conforme apontado anteriormente, não se trata de edificar um represamento, ou ainda, uma simplificação dos modos de viver Tuxá cujas delimitações seriam as leis expressas na Constituição Federal (BRASIL, 1988), mas de formular alianças entre saberes jurídicos e *encantados*.

Outro assunto essencial do trecho da dissertação de Dinamam, em convergência com a formulação de Stengers, é a ênfase da liderança no que diz respeito à relação de pertencimento entre os povos indígenas e as terras, que sempre foi, e continua sendo, vastamente abordada, especialmente na disciplina antropológica. Todavia, como frase que condensa essa relação, apresento a afirmação de outra liderança indígena, agora do povo Yanomami, Davi Kopenawa<sup>47</sup>, quando esse manifesta que a “terra é nossa vida” (KOPENAWA, 2012)<sup>48</sup>. Retomando o caso específico dos Tuxá, Dinamam destaca essa relação tendo em vista o deslocamento compulsório e a consequente perda de suas terras, inundadas pelas águas agora paradas: “a ilha da Viúva para os Tuxá era mais que só terra; era a mãe provedora de tudo, onde os antigos habitavam, morada dos encantos e onde se realizavam os rituais religiosos” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 51).

A importância dessa relação com as terras para os Tuxá será ainda retomada nos próximos capítulos, por ora nos interessa reiterar que a denúncia apresentada por Dinamam busca inserir essa relação de pertencimento dos povos indígenas para com as terras, também, como outra variável a ser considerada nas questões territoriais, como evidencia o destaque que recebem os locais sagrados (“no Poró, no Ouricuri”), cuja nomeação indica que não se referem a quaisquer terras, mas a terras específicas<sup>49</sup>, com as quais essa relação de pertencimento é, por sua vez, constituída por outras relações: “são terras onde estão enterrados seus ancestrais, onde moram seus deuses, cultivam crenças e onde encontram suas medicinas” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 58). De acordo com o argumento formulado por Dinamam, essas relações devem ser consideradas na apreciação da definição jurídica do conceito constitucional de “terras tradicionalmente ocupadas”, cujos direitos concernentes aos Tuxá foram violados – “sistematicamente” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 8) – de várias maneiras, todas descritas

---

<sup>47</sup>Co-autor do marco recente na bibliografia antropológica: “A queda do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2010).

<sup>48</sup>Disponível em <https://revistatrip.uol.com.br/trip/entrevista-com-davi-kopenawa-yanomami> Acesso em: 12 de janeiro de 2020.

<sup>49</sup>Este tema será retomada no Capítulo 2,

detalhadamente na dissertação, pelos poderes Executivo e Judiciário. A variável a ser inserida nas questões relacionadas às terras são, portanto, relações, uma miríade dessas, entre os mais variados seres, cuja inclusão na discussão jurídica só pode se tornar possível por meio da formulação de alianças, as quais são manifestadas pelo próprio Dinamam:

Durante os cinco anos de duração do curso de Direito, realizei muitas atividades extracurriculares no intuito de ajudar no processo de luta do meu povo [...] tendo decidido durante o curso de graduação por uma pesquisa científica que pudesse trazer retorno para o meu povo, realizei os estudos focados na luta pela terra” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9).

Essa breve apresentação da dissertação de mestrado de Dinamam nos auxilia a descrever como a “busca pela educação formal, pelo acesso às universidades e ao domínio dos códigos do conhecimento científico dos brancos” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9) efetuada por essas lideranças indígenas se converte em ações concretas, caracterizadas por elas como políticas, como é o caso do próprio estudo de petição em que consiste a dissertação de Dinamam: a pesquisa não se encerra na disponibilização da dissertação na base de dados da instituição universitária, nesse caso a UnB, mas passa a ser utilizada como documento legitimador, justamente por seu caráter científico, nas ações efetuadas nas mais variadas instâncias que participam essas e outras lideranças indígenas.

Passemos, neste momento, à análise das já citadas produções acadêmicas de Felipe Tuxá, nas quais sua crítica apresentada acima – acerca dos modos como os antropólogos não-indígenas vêm assimilando a presença indígena em ambientes de produção científica e, conseqüentemente, em debates caros à disciplina – se torna de grande importância para compreendermos como essa liderança caracteriza sua própria pesquisa. *‘Quando a terra sair’ os índios Tuxá de Rodelas e a Barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência* é o título de sua dissertação defendida em 2017, uma etnografia<sup>50</sup> que lhe rendeu o título de mestre em antropologia social pela UnB. Nela o autor propõe, através das narrativas orais de alguns Tuxá que vivenciaram a experiência do deslocamento compulsório levado a cabo no final da década de 1980, “elucidar diferentes mecanismos de genocídio e de dominação que perpassaram e informaram as ações dos brancos junto ao povo Tuxá” (CRUZ, 2017a, p. 6). Ele descreve sua entrada na disciplina antropológica:

---

<sup>50</sup> Em artigo publicado em 2007, Ramos conjecturava: “Tudo indica que começa uma nova era em que os povos indígenas no Brasil (e alhures), depois de se apropriarem do papel de atores políticos, estão no processo de se apropriar também do principal produto dos etnógrafos, ou seja, as etnografias” (RAMOS, 2007, p.17).

Escolhi tal curso [Ciências Sociais] pelo intuito de ter uma profissão, na qual pudesse fazer algo relacionado à questão indígena, algo que me permitisse lutar pelos direitos do meu povo. Meu imaginário em torno dos antropólogos tinha sido construído nesse sentido, em um contexto no qual vi inúmeras vezes meu pai fazer viagens até a capital mais próxima, Aracaju-SE, para buscar antropólogos que vinham de Brasília realizar estudos e solucionar conflitos nas aldeias da região. Os antropólogos da FUNAI me pareciam sempre revestidos de autoridade com o poder de efetivamente criar novas coisas e dirimir parte dos problemas das aldeias que visitavam. Foi assim que eu também busquei a antropologia, motivado pela ideia de poder também ajudar nas questões com as quais meu povo se deparava [...] Na UFMG, tive acesso a uma formação sólida, a partir da qual comecei a refletir sobre vários assuntos em torno do que significava ser um indígena estudando antropologia e as possibilidades de uma produção acadêmica antropológica vinculada a uma agenda emancipatória para os povos indígenas (CRUZ, 2017a, p. 13).

Neste trecho Felipe Tuxá nos atenta para a possibilidade de uma aliança entre “uma produção acadêmica antropológica” e “uma agenda emancipatória para os povos indígenas”, que nos remete às relações entre a produção científica e as *ações políticas* indígenas. Tais relações apresentam, porém, imbricamentos tanto mais complexos que quando reduzidas a uma simplista relação causal entre meios (científicos) e fins (políticos). Algumas discussões apresentadas por Felipe em suas produções acadêmicas podem nos auxiliar a descrever parcialmente essas relações no caso específico dessas lideranças Tuxá, a primeira delas diz respeito ao fato de ser um estudante indígena de antropologia. No entanto, a fim de melhor articular as discussões de Felipe, apresento antes uma consideração de um antropólogo não-indígena acerca do que caracteriza como sendo uma antropologia indígena, porque produzida por intelectuais indígenas:

A antropologia produzida por intelectuais indígenas tem o mérito de desnaturalizar o fato de se “ser antropólogo” – ou seja, se é o adjetivo “indígena” o marcador que chama a atenção inicialmente, a etapa seguinte, mais interessante, é o desmonte da caixa-preta “antropólogo” (TADDEI, 2018, p. 303).

Todavia, se Taddei volta a atenção ao adjetivo “indígena” adicionado ao sujeito “antropólogo” – o antropólogo indígena –, Felipe Tuxá subverte a sintaxe dos termos invertendo sua ordem quando se apresenta como “indígena antropólogo – *nesta ordem*”<sup>51</sup> (CRUZ, 2015,

---

<sup>51</sup>Por este motivo, doravante Felipe Tuxá será tratado, algumas vezes, como “Tuxá antropólogo” ou “indígena antropólogo”.

p. 2, grifo meu). Assim, o termo “antropólogo” passa a assumir a função morfológica de adjetivo enquanto “indígena” se torna sujeito. Essa inversão tem por objetivo produzir efeitos:

Minha relação com a disciplina não pode ser percebida, à priori, como a de pesquisador comprometido com os avanços científicos de sua matriz disciplinar [...] Longe de ser apenas uma constatação pontual, as relações assimétricas instituídas ao longo do processo de colonização e de dominação fazem com que *a busca de intelectuais indígenas pela antropologia gere uma forma diferente de se fazer antropologia* [...] Acredito que a formação de intelectuais indígenas em antropologia tem alto potencial para o enriquecimento da disciplina, seja através da produção de reflexividade sobre as origens coloniais da disciplina, como no sentido da congregação de diferentes modos de vida em equivalência epistemológica e ontológica (CRUZ, 2015, p. 2, grifo meu).

A inversão dos termos não é mero ornamento linguístico, mas caracteriza um movimento que consiste em um hipérbato<sup>52</sup> epistemológico, porque manifesta os modos como esse indígena antropólogo se relaciona com a própria disciplina antropológica – explicitados ao declarar que seu comprometimento primeiro (“à priori”) é, não com “os avanços científicos de sua matriz disciplinar”, mas com os próprios povos indígenas, especialmente o povo Tuxá – a partir dos quais produzirá seus trabalhos acadêmicos na disciplina antropológica, não como um antropólogo indígena, mas sim um indígena antropólogo – “nesta ordem”.

Essa inversão nos auxilia a pensar uma questão frequentemente reiterada por Dinamam, a saber, as relações desproporcionalmente assimétricas entre povos indígenas e *brancos* “instituídas ao longo do processo de colonização e de dominação”. Inverter os termos é o esforço para efetuar o que Dinamam define como o objetivo da busca pela educação formal pelos povos indígenas, apresentado logo nos parágrafos iniciais deste capítulo (*item 1.1.1*): “é tentar, de alguma forma, reverter, ou pelo menos alterar, a dinâmica desigual das relações de autoridade entre povos indígenas, cientistas e profissionais das mais diversas áreas, e - em última instância - com a sociedade não indígena como um todo” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9).

Tal movimento está presente também na análise elaborada por Felipe acerca do conceito utilizado por Sampaio-Silva (1997) para definir as relações entre os Tuxá e a “sociedade envolvente”<sup>53</sup>, a saber, o de simbiose. O indígena antropólogo tece a seguinte crítica à formulação do antropólogo não-indígena:

---

<sup>52</sup>“O hipérbato é uma figura de linguagem em que ocorre uma inversão brusca da ordem dos termos de uma oração”. (BECHARA, 2009).

<sup>53</sup> Esta é a expressão utilizada por Sampaio-Silva (1997).

Se tivesse que fazer uma lista de adjetivos apropriados para classificar o cotidiano Tuxá em Rodelas, *harmonia* e *simbiose* estariam dentre os últimos. Simbiose é um termo usado, sobretudo, nas áreas da biologia e ecologia, significando relações de complementaridade entre organismos de espécies diferentes. O termo indica que as espécies envolvidas na interação recebem benefícios mútuos, mesmo que existam hierarquias nas relações. Para o presente caso, pergunto-me quais os benefícios que temos na convivência com os brancos, os mesmos que tomaram nossas terras e que reproduziram preconceitos sempre que possível. [...] Embora as fronteiras entre os grupos étnicos sejam cruciais para a conformação de contrastes, parte necessária da constituição de identidades dos grupos, isso não me parece ser um tipo de benefício particular. Faz parte, antes de tudo, da dinâmica particular de ordens sociais interétnicas, mas que, no contexto assimétrico brasileiro, em que os indígenas têm sido relegados ao lugar de marginalidade, os brancos seriam os verdadeiros parasitas (CRUZ, 2017a, p. 41, grifos do autor).

Como escreve Felipe Tuxá, mais que uma constatação, a assimetria nas relações produz “uma forma diferente de se fazer antropologia” (CRUZ, 2015, p. 2), pois feita justamente por indivíduos provenientes de povos historicamente relegados às posições subalternas nas hierarquias sociais e, não por acaso, concomitantemente, à condição de objetos de pesquisa. Aquela “equivalência epistemológica e ontológica”<sup>54</sup> a que se refere só se torna possível por meio de outra prática antropológica, a alteração das assimetrias entre povos indígenas e sociedade ocidental demanda que essas mesmas assimetrias adentrem<sup>55</sup> a análise, agora, porém, efetuada exatamente por aqueles que outrora ocupavam apenas as posições de objetos de pesquisa.

Angela Cavender Wilson, indígena acadêmica do povo Dakota e professora de história indígena na Universidade do Arizona nos Estados Unidos da América, destaca a importância do esforço em favor dessa equivalência para os modos de resistência efetuados pelos povos indígenas: “uma reafirmação dos fundamentos epistemológicos e ontológicos indígenas na contemporaneidade oferece uma forma central de resistência às forças coloniais que os têm consistente e metodicamente silenciado” (WILSON, 2004, p. 71). Portanto, ainda que não se constitua como compromisso “à priori”, como escreve Felipe Tuxá, esse deslocamento tem

---

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Utilizo deliberadamente o termo “adentrar” por seu significado quando exerce a função morfológica de verbo bitransitivo: “fazer entrar com força ou violentamente”. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/adentrar/> Acesso em: 30/06/2019.

potencial para fazer desaguar outras formas de conhecimento nas correntezas da disciplina antropológica.

A formulação de caráter epistemológico de reconstrução sintática da expressão, convertendo o termo “antropólogo” em predicado do sujeito “indígena”, (um hipérbato epistemológico), é já um efeito de uma “reflexividade sobre as origens coloniais da disciplina” (CRUZ, 2015, p. 2) desde uma perspectiva indígena. Essa dinâmica de inversão converge com o que Coelho de Souza (2017), ao tratar da presença indígena nas universidades, especialmente nos programas de pós-graduação em antropologia, caracteriza como um fluxo contradisciplinar, uma “contradisciplina”<sup>56</sup>.

Não é de hoje que a antropologia se reconhece como ocupando uma posição particular no campo das ciências sociais, talvez por ser provavelmente a que tem maiores problemas com a insistente insujeição de seu suposto “objeto” – as dificuldades com que muitos antropólogos não-indígenas temos nos deparado para acordar protocolos de pesquisa que interessem às comunidades são um sintoma auspicioso dessa irredutibilidade. Não posso deixar de pensar (ou esperar) que esta, operando como um eixo de diversificação transversal àqueles definidos pela lógica disciplinar (e assim transversal aos debates sobre ausência de paradigmas, crise crônica, “fim da antropologia”, inter e multidisciplinaridade etc.), opere como um vetor *contradisciplinar*, ao subverter a regra da hierarquia entre discurso nativo e antropológico *nos contextos mesmos que os antropólogos reconhecem como de produção da teoria*, interferindo assim com as formas de disciplinarização do próprio pensamento antropológico. (COELHO DE SOUZA, 2017, p. 104, grifos da autora).

Interessante como, neste mesmo texto, a antropóloga, ao especular sobre possíveis efeitos dessa dinâmica contradisciplinar, evoca uma imagética dos rios (e das bacias hidrográficas) para pensá-la menos como uma contracorrenteza do que uma “capilaridade flutuante dos cursos d’água que abrem suas próprias margens na terra” (COELHO DE SOUZA, 2017, p. 111). E essa dinâmica contradisciplinar – para a qual Coelho de Souza inclusive propõe uma provocativa analogia concernente ao próprio fazer etnográfico, a saber: “o índio na universidade como antropólogo no campo” (p. 112) –, evidenciada pelo hipérbato epistemológico expresso na sintaxe “indígena antropólogo” priorizada por Felipe, é, por sua vez, efeito de determinadas ações das lideranças Tuxá realizadas desde algumas décadas como

---

<sup>56</sup>“Uso aqui a palavra contradisciplina para tentar ativar, na esperança de que isto tenha alguma graça, duas ou três das conotações deste prefixo “contra” - contracultura, contra-colonização (Bispo, 2015), contra-mestiçagem (Goldman, 2015)” (COELHO DE SOUZA, 2017, p. 102).

composição de seus modos de resistência, justamente as que tratei no início deste capítulo: a busca pela educação formal.

Em outro momento de sua etnografia, Felipe aponta para ausência de menções ao povo Tuxá na historiografia oficial a respeito da construção da Barragem de Itaparica, que remete aos documentos produzidos pelos órgãos estatais, dentre os quais os Tuxá foram indistinguívelmente submersos – para utilizar um termo caro aos processos de represamento das águas – em meio aos demais afetados pela barragem. Essa estratégia de uma submersão homogeneizante se torna possível juridicamente por intermédio de um vocábulo acionado pelos órgãos responsáveis, o qual o indígena antropólogo caracteriza como “a obscura categoria de atingido” (CRUZ, 2017a, p. 25).

Contudo, ao descrever o processo do deslocamento compulsório a partir das narrativas orais de alguns Tuxá, o objetivo de Felipe não deve ser simplificado a *se fazer ouvir* ou fazer ouvir seu povo, o que também ocorre, mas há mesmo toda uma formulação analítica acerca das noções de “progresso” e “desenvolvimento” que sustentaram os empreendimentos dos órgãos estatais na região do semiárido brasileiro. Conforme destaca, “não se trata apenas de contar a versão Tuxá do que aconteceu, mas trata-se também de lançar luz sobre uma série de fatores e atores que se envolveram em torno de um empreendimento” (CRUZ, 2017a, p. 26). Em outras palavras, ao apresentar as narrativas Tuxá a respeito do deslocamento compulsório e dos demais efeitos da construção da Barragem de Itaparica, o indígena antropólogo propõe uma discussão acerca dos conceitos de “progresso” e “desenvolvimento”, denunciando os “mecanismos de genocídio e de dominação” que mobilizam e as práticas discursivas que os sustentam, porém a formula desde uma perspectiva que privilegia os modos como os Tuxá, especialmente os mais velhos e as lideranças, pensam esses mecanismos e práticas.

Nesse ponto, é possível observar uma confluência – que apresentarei através de uma interrogação – entre essa discussão proposta por Felipe a respeito dos conceitos de “progresso” e “desenvolvimento” e aquela formulação de Dinamam acerca do conceito constitucional de “terras tradicionalmente ocupadas”. Não estariam ambas as lideranças Tuxá, através de suas produções acadêmicas, em pleno esforço de inserir elementos essenciais aos modos de viver dos povos indígenas nas discussões acerca de determinados conceitos provenientes dos *códigos de conhecimento científico dos brancos*, os quais os atingem austeramente e ameaçam concretamente sua própria existência?

Retomando o pensamento de Stengers, e sua discussão a respeito das possibilidades de uma participação efetiva dos povos na formulação dos problemas que os afetam, e considerando

a análise apresentada acima a respeito das produções acadêmicas de meus companheiros de pesquisa, observemos o seguinte trecho:

Hoje, a diferença de natureza entre aprender a colocar suas próprias questões e se submeter às questões procedentes de outra parte ganha uma significação terrivelmente concreta [...]. Pois as respostas não serão dadas a questões prontas, pois se dirigem a “qualquer um”. Serão respostas sempre locais, no sentido em que local não significa “pequeno”, mas se opõe a “geral” ou “consensual”. (STENGERS, 2015, p. 167).

As respostas serão sempre locais justamente porque as próprias formulações dos problemas a serem respondidos devem sê-las, ao incorporar os conhecimentos e práticas de seu povo na discussão dos conceitos (“terras tradicionalmente ocupadas”, “progresso”, “desenvolvimento”), as lideranças Tuxá se esforçam para inserir elementos até então completamente negligenciados nas formulações dos problemas, ou ainda, novas variáveis, sempre locais porque intrínsecas à existência de um povo, e que devem ser ouvidas exatamente por aqueles agentes que historicamente se encontram favoravelmente posicionados na assimétrica dinâmica que caracteriza as relações em que estão imiscuídos os povos indígenas, posição que os autorizam a apresentarem os problemas sempre como dotados de uma pretensa universalidade e consensualidade. No entanto, é justamente também por meio de modos de resistência como esses apresentados, concernentes à presença indígena nos ambientes de produção de conhecimento, que os povos indígenas têm manifestados cada vez mais que o termo “consenso” não compõe o léxico satisfatório à descrição de suas relações com os *brancos* e suas instâncias institucionais de poder.

Angela Wilson, já citada acima, ao defender uma descolonização das estruturas educacionais por meio de uma recuperação de determinados conhecimentos indígenas, trata da importância de os intelectuais indígenas criarem para si lugares em que possam refletir suas “próprias tradições” por eles mesmos:

Enquanto acadêmicos indígenas, nós simplesmente não podemos rejeitar aquilo que é inaceitável para a academia (porque nós valorizamos todo o conhecimento indígena), portanto nossa tarefa é desafiar a academia enquanto um agente do colonialismo e entalhar um lugar para nossas próprias tradições enquanto temas legítimos de estudo acadêmico, mas em nossos próprios termos (WILSON, 2004, p. 73).

Gersem Baniwa, por sua vez, discorre sobre a presença indígena nas instituições de produção de conhecimento científico tendo em vista um assunto bastante relevante a esta etnografia – como veremos mais adiante neste capítulo e também no Capítulo 2 –, os modos de resistência que essa presença origina ao possibilitar a participação das lideranças indígenas em instâncias consultivas e deliberativas responsáveis por temas fundamentais à vida dos povos indígenas:

Por meio de suas organizações e outras formas de representação, os povos indígenas (...) têm reivindicado a universidade enquanto espaço de formação qualificada de quadros não apenas para elaborar e gerir projetos em terras indígenas, mas também para acompanhar a complexa administração da questão indígena no nível governamental. Querem ter condições de dialogar, sem mediadores brancos, pardos ou negros, com estas instâncias administrativas, ocupando os espaços de representação que vão sendo abertos à participação indígena em conselhos, comissões e grupos de trabalho ministeriais em áreas como a educação, saúde, meio ambiente e agricultura, para citar as mais importantes. Desejam poder viver de suas terras, aliando seus conhecimentos com outros oriundos do acervo técnico-científico ocidental, que lhes permitam enfrentar a situação de definição de um território finito. (LUCIANO, 2009, p. 198).

Mas, então, elaboramos uma questão: uma vez que não devemos nos iludir pela expectativa de um consenso, que é sempre unilateral (e sempre para o mesmo lado), como alerta Stengers (2015), o que pode ser esse procedimento que Felipe caracteriza como *falar de outra forma*? Compreendo que *falar de outra forma* constitui o esforço de inserir nas definições derivadas dos *códigos de conhecimento científico dos brancos* determinadas relações até então negligenciadas por esses mesmos códigos, como, por exemplo, quando Dinamam evoca os *encantados* para debater o conceito constitucional de “terras tradicionalmente ocupadas” ou quando Felipe destaca as narrativas Tuxá para contestar os conceitos de “progresso” e “desenvolvimento”. Em outras palavras, *falar de outra forma* é formular o(s) problema(s) de outros modos, evocando outras relações, especialmente as que compõem os modos de viver, neste caso, dos povos indígenas, porém inserindo-as nas formulações em seus próprios termos. Contudo, é preciso *se fazer ouvir* para que seja possível *falar de outra forma*, por isso a busca pela educação formal de que falam as lideranças Tuxá se constituiu como ação fundamental aos modos de resistência desse e de outros tantos povos indígenas viventes no Brasil e, como a

diversidade das lideranças indígenas convidadas ao diálogo ao longo deste capítulo nos permite inferir, nos mais variados locais do globo terrestre.

Outra interrogação, porém, desemboca da anterior: será mesmo possível *falar de outra forma* por meio dos próprios *códigos de conhecimento científico dos brancos*? Distanciado da pretensão de resolver a questão, proponho uma argumentação: Haraway (1995), ao pretender uma outra forma de fazer Ciência<sup>57</sup> desde uma perspectiva feminista, indica a necessidade do que denomina “saberes localizados”, em contraposição à visão transcendente e totalizante de uma autoridade encarnada pela Ciência e marcada pelas posições “Homem” e “Branco”<sup>58</sup>. Esses saberes são caracterizados como localizados porque partem de perspectivas parciais, que devem ter como objetivo se opor ao “truque mítico de deus de ver tudo de lugar nenhum” (HARAWAY, 1995, p. 19). Essa proposição tem, portanto, um caráter notadamente político-epistemológico, porque partindo os saberes de posições localizáveis (porque localizados), os que os produzem se tornam responsáveis pelo que enunciam<sup>59</sup>. A (pretensa) posição não-localizável do saber técnico-científico, o “lugar nenhum” que, ao mesmo tempo, é capaz “ver tudo”, é questionada por um motivo muito importante: para que não se torne irresponsável, uma vez que, nas palavras da autora, “irresponsável significa incapaz de ser chamado a prestar contas” (HARAWAY, 1995, p. 22)<sup>60</sup>.

Colocando o argumento de Haraway (1995) para dialogar com as produções acadêmicas das lideranças, observemos como aquela inversão proposta pelo indígena antropólogo, Felipe Tuxá, tem objetivo tanto de marcar uma posição dos intelectuais indígenas na disciplina antropológica quanto de localizar no cerne dos órgãos estatais executores da barragem, especialmente a CHESF, os mecanismos de genocídio e de dominação e as práticas discursivas que os sustentam, com o intuito de deslocá-los (compulsoriamente, se assim preferirmos) daquele pretensioso “lugar nenhum” – desde onde são produzidos os saberes técnico-científicos que legitimam os enunciados de “progresso” e “desenvolvimento” fundamentais à execução do deslocamento compulsório sofrido pelos próprios Tuxá – a fim de que se torne possível responsabilizá-los, chamá-los a prestar contas.

---

<sup>57</sup>Utilizo a mesma grafia empregada anteriormente no termo por estar se referindo ao modo de conhecimento que as lideranças Tuxá tratam por *códigos de conhecimento científico dos brancos*.

<sup>58</sup>Mantenho a grafia utilizada pela autora.

<sup>59</sup>O tema da responsabilidade será retomada no Capítulo 3.

<sup>60</sup>Veremos ao menos um caso concreto desse tipo de irresponsabilidade neste capítulo quando for tratada a ação das lideranças nas reuniões do Comitê.

Essa mesma dinâmica de inversão de caráter epistemológico, bem como seus objetivos, não se limitam à antropologia, mas podem ser estendidos às ações de lideranças indígenas em outras áreas do conhecimento dos *brancos*:

Temos várias lideranças devidamente envolvidas nas arenas interétnicas de decisão no seio do movimento indígena e também outros, assim como eu, clamaram para si o lugar da produção de conhecimento na academia voltada para o objetivo central de contarmos nós mesmos a versão Tuxá de nossa história (CRUZ, 2017a, p. 17).

Consideremos, por exemplo, o próprio Dinamam, que se caracteriza como um indígena advogado e acadêmico cuja pesquisa, como vimos, é uma petição que tem por objetivo explícito responsabilizar juridicamente a CHESF pelas violações de direitos e pelos danos causados ao longo de décadas ao povo Tuxá.

Portanto, *falar de outra forma* demanda assumir deliberadamente uma posição político-epistemológica localizada, através de narrativas que lhe são próprias, as quais propõem inserir nas formulações dos problemas, até então subjugadas aos modos de conhecimento que compõem os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, determinadas relações que só podem ser evocadas desse local, desde perspectivas que são parciais<sup>61</sup>, em oposição à (autocolocada) posição não-localizável de autoridade pretensiosamente universalizante da Ciência.

Além disso, o diálogo entre um posicionamento político-epistemológico para *falar de outra forma*, apresentado por Felipe Tuxá, e o fazer científico através dos “saberes localizados”, proposto por Haraway (1995), confluem em outro trecho desse percurso, essencial aos modos de resistência efetuados pelas lideranças Tuxá: as ações para *se fazer ouvir*:

Estou argumentando a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer [...]. São propostas a respeito da vida das pessoas. (HARAWAY, 1995, p. 30)

---

<sup>61</sup> “O relativismo e a totalização são, ambos, “truques de deus”, prometendo, igualmente e inteiramente, visão de toda parte e de nenhum lugar, mitos comuns na retórica em torno da Ciência. Mas é precisamente na política e na epistemologia das perspectivas parciais que está a possibilidade de uma avaliação crítica objetiva”. (Haraway, 1995, p. 24).

Em confluência com a proposição de Stengers (2015) a respeito da efetiva participação dos povos nos assuntos que os afetam, as lideranças observam que as possibilidades de “se manter vivo” como povo, em resistência a uma sempre iminente submersão em uma pretensa universalidade (cujo intento é negligenciá-los como indígenas para convertê-los em cidadãos das classes mais desfavorecidas), estão diretamente relacionadas às ações concretas relacionadas a questões essenciais à sua própria existência. Dessa forma, os modos de resistência efetuados pelas lideranças para que o povo Tuxá se mantenha vivo passa pela possibilidade de *se fazer ouvir*, não para tornar suas narrativas um universal<sup>62</sup>, mas para se posicionar explicitamente a fim de que se torne possível responsabilizar a parcialidade deliberadamente dissimulada em universalidade do(s) outro(s), no caso os órgãos estatais, em especial a CHESF, e também, de maneira mais abrangente, todo o projeto colonial dos *brancos*, dissimulado pelos prepotentes conceitos de “progresso” e “desenvolvimento”.

\*\*\*

Procurei descrever como as lideranças Tuxá formulam e criam relações entre elementos comumente represados nos campos da Política e da Ciência. Nessa descrição, a construção da barragem emerge como acontecimento fundamental na alteração da percepção Tuxá em sua relação com os *brancos* e suas instituições, o que fortalece as ações, já principiadas anteriormente, mas que são impulsionadas naquele momento, de busca pela educação formal e a conseqüente formação de intelectuais indígenas. Nesse movimento se destacam as alianças entre as produções acadêmico-científicas das lideranças e suas próprias ações caracterizadas como políticas, que busquei analisar no subcapítulo que agora se encerra. Contudo, essas relações de engajamento entre elementos dos campos da Política e da Ciência ressoam nas ações das lideranças no Comitê. Vejamos, portanto, como essas relações se dão na participação das lideranças Tuxá no órgão de gestão das águas da bacia recorrendo a uma descrição analítica de um dos procedimentos padrões de funcionamento do CBHSF: as reuniões.

---

<sup>62</sup> A epígrafe literária escolhida por Felipe para a Introdução de sua dissertação nos aponta para isso, um trecho da obra *A mão esquerda da escuridão* de Ursula Le Guin: “A história não é toda minha, nem narrada apenas por mim. Na verdade não sei ao certo de quem é; você poderá julgar melhor. Mas é toda uma só história e, se em certos momentos os fatos parecerem alterar-se com uma voz diferente, ora, você poderá escolher o fato que mais lhe agrada; contudo, nenhum deles é falso, e isto é tudo uma só história” (LE GUIN, 2008, p. 11).

## 1.2. “Eu não uso meu cocar nas reuniões”

Neste subcapítulo apresentarei uma descrição analítica das reuniões do Comitê, as quais, além de se apresentarem como um dos procedimentos centrais do funcionamento do órgão de gestão das águas da bacia, nos auxiliam a expor como é operada no Comitê uma separação, ou ainda, uma barragem entre os campos da Política e da Ciência. Ademais, passarei às críticas tecida por Uilton – cujas ações como lideranças receberão destaque neste subcapítulo – às reuniões e a essa compulsória barragem, que o levam à assertiva: “Eu não uso meu cocar nas reuniões”.

### 1.2.1 *Deslocamentos: às margens do Opará*

Ainda nas primeiras horas do dia 14 de março de 2018, Uilton e eu deixamos a Aldeia Mãe Tuxá de Rodelas (BA) em direção ao município de Juazeiro (BA), onde, na manhã daquele mesmo dia, ocorreria a primeira reunião de periodicidade trimestral da Câmara Consultiva Regional do Submédio (CCR Submédio), uma das quatro Câmaras Consultivas que integram o CBHSF<sup>63</sup>. A necessidade de a partida anteceder em horas o nascer do sol se deve ao trajeto a ser percorrido entre os municípios, em que predominam as estradas de terra nas quais os automóveis, não sendo a intenção provocar avarias ou acidentes, devem ser conduzidos com demasiada prudência, a viagem inclui ainda, acrescentando em tempo de duração, uma travessia de balsa sobre as águas do Opará.

Uma questão relevante nas participações das lideranças indígenas no Comitê e em outras instâncias participativas é o próprio deslocamento territorial que essas demandam, posto que essas instâncias, normalmente, fixam suas sedes nos municípios com maior população nas regiões em que operam, como é o caso da CCR Submédio, sediada em Petrolina (PE)<sup>64</sup>. A fim de ilustrar as dificuldades de deslocamento enfrentadas pelas lideranças, tendo em vista que a participação nessas instâncias demanda que longos trajetos sejam percorridos seguidamente em um reduzido intervalo temporal – não raramente, Uilton chega a viajar de três a cinco vezes em uma mesma semana para cumprir a agenda de reuniões – descreverei, ainda que ligeiramente, a viagem que realizei aproximadamente quinze dias antes para chegar em Rodelas, partindo de

---

<sup>63</sup>Para uma descrição mais detalhada da estrutura organizacional do CBHSF, ver Introdução.

<sup>64</sup>Desnecessária, talvez, a informação da proximidade entre os municípios de Petrolina (PE), sede da CCR Submédio, e Juazeiro (BA), local da reunião, interligados pela ponte Presidente Dutra, cuja extensão é de exatamente 801 metros, construída sobre o Opará.

Juazeiro, mesmo local da reunião do Comitê. Essa descrição tem a intenção de ressaltar que, para essas lideranças indígenas, as reuniões dos órgãos em que participam não se iniciam com as habituais palmadas dadas nos microfones pelos presidentes de sessão em salas refrescadas pelo ar-condicionado, mas muitas horas antes, quando deixam suas aldeias em direção às cidades sedes e se deslocam pelas terras da caatinga do sertão nordestino, deslocamentos esses que produzem efeitos, inclusive, em seus próprios corpos<sup>65</sup>.

Há duas maneiras de se chegar ao município de Rodelas, sem a posse de automóvel particular, partindo de Juazeiro. A mais ligeira é apanhando a van de Seu Sebastião<sup>66</sup>, que sai diariamente de Juazeiro e tem como destino o município de Belém do São Francisco (PE), uma outra é embarcar no ônibus intermunicipal, da única empresa que realiza o trecho, também até Belém do São Francisco, de onde há apenas uma possibilidade para seguir viagem por transporte coletivo, uma lotação que sai às 11 horas da manhã em direção a Rodelas. O que ocasiona com que a primeira maneira seja a mais rápida é o horário de chegada no município pernambucano de Belém de São Francisco, uma vez que a van de Seu Sebastião chega no local de onde sai a lotação com destino a Rodelas pouco antes das 11 horas, portanto minutos antes daquela iniciar viagem, enquanto que o ônibus da empresa viária sai de Juazeiro apenas às 15 horas e chega em Belém do São Francisco às 20 horas, o que implica em uma viagem de dois dias de duração, porque se torna preciso, conseqüentemente, pernoitar na cidade a fim de pegar a próxima, e única, lotação da 11 horas no dia seguinte. Escolho a primeira maneira.

Seu Sebastião me apanha no local combinado às 5 horas da manhã, com aproximadamente uma hora de atraso em relação ao horário acordado, há então uma peregrinação por pontos distantes onde também aguardam passageiros, primeiro em Juazeiro e depois em Petrolina, por onde inicia a viagem ao alcançar a BR-428, rodovia pela qual segue em direção a Belém do São Francisco em Pernambuco. A viagem até Belém do São Francisco é inteira realizada em terras pernambucanas, à jusante do Opará, que surge e desaparece inúmeras vezes na paisagem sertaneja, marcando vigorosamente sua presença em meio à vegetação da caatinga, mesmo quando ausente da vista concedida pela janela da van.

---

<sup>65</sup>Tanto Uilton quanto Dinamam me falaram sobre o cansaço que todo esses deslocamentos provocam em seus corpos, sendo que o segundo apontou nisso, em conjugação com outros fatores, até mesmo a possibilidade de abandonar o doutorado em andamento na Universidade de Brasília. Agradeço a Gabriela Loreti por me atentar aos efeitos que os deslocamentos físicos demandados pela participação nessas instâncias, como, por exemplo, o Comitê, produzem nos próprios corpos das lideranças.

<sup>66</sup> Seu Sebastião é o proprietário e motorista da van que realiza uma parte da viagem, o trajeto é percorrido todos os dias por ele há aproximadamente duas décadas, como ele mesmo me contou.

Chegamos quase no horário de saída da lotação das 11 horas, apenas tiro minha mochila da van, agradeço Seu Sebastião e subo na lotação que irá me levar para Rodelas. Essa é um micro-ônibus visivelmente desgastado, provavelmente pelo tempo de uso, a situação da estrada, sempre de terra, realça os desgastes do veículo, torna-se impossível manter o corpo em repouso, os chacoalhões se tornam quase triviais durante a viagem, exceto por aqueles mais bruscos. Um cartaz escrito à mão com os preços a serem pagos pelos passageiros no caso de transporte de objetos<sup>67</sup> reforça a ideia, naquele momento já confirmada pelo motorista, de essa condução como a única maneira de acesso a Rodelas na falta de um veículo próprio. Conforme já mencionado, o trajeto é todo percorrido por estrada de terra, a primeira etapa deste segundo momento da viagem é também ainda em território pernambucano até chegarmos à balsa que atravessa o micro-ônibus por sobre as águas do Opará para as terras baianas. Durante a travessia, o principal assunto entre os passageiros e os condutores da balsa é o próprio rio: especialmente seus conhecidos perigos e sua imponente beleza. Após a travessia da balsa seguimos por mais aproximadamente três horas ainda à jusante e, então, em torno de doze horas depois de sairmos de Juazeiro, chegamos em Rodelas. Ao longo do trajeto, o Opará nos coloca sua existência bem para além de um simples componente da paisagem, constituindo mesmo, de certo modo, o próprio caminho, através das correntezas de suas águas, com quem convivemos durante toda a viagem.

Recentemente, Uilton comprou um veículo próprio – adquirido com recursos provenientes do cargo remunerado que exerce no Comitê Regional da FUNAI, situado no município de Paulo Afonso (BA), distante aproximadamente 80 km de Rodelas –, portanto na ocasião da reunião mencionada logo no início deste subcapítulo, o trajeto, mas em direção contrária à que realizei para chegar em Rodelas, foi percorrido de carro, o que reduziu o tempo de viagem em aproximadamente quatro horas, totalizando oito horas na estrada. No caminho para Juazeiro, Uilton me explica que sem um veículo próprio os deslocamentos seriam praticamente impossibilitados, porque, como mencionado acima, a cada semana é preciso estar em diferentes municípios e a carência de um veículo particular acarreta um acréscimo de muitas horas às viagens, como pude constatar. Ele me relata ainda que a participação no CBHSF não é remunerada, mas que o órgão arca com os custos de deslocamento<sup>68</sup>, com repasse dos valores referentes tanto ao combustível necessário para abastecer o veículo para a viagem – neste caso

---

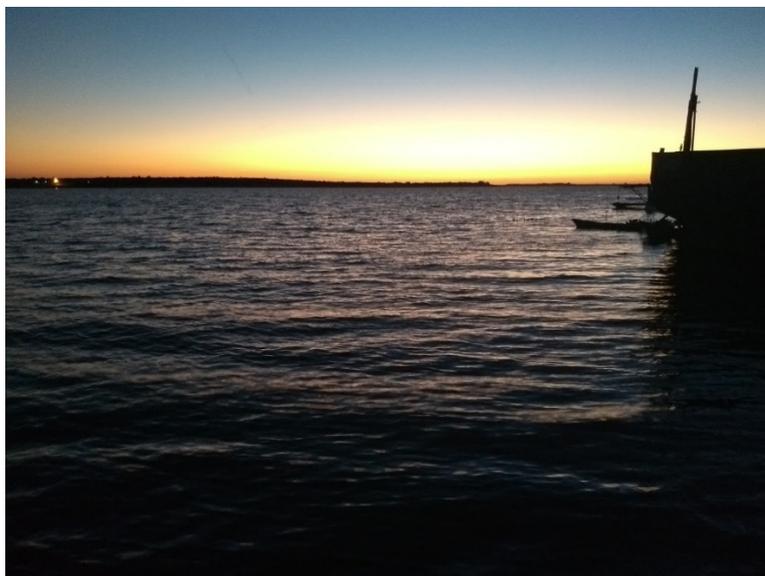
<sup>67</sup> Sacos com produtos e bicicletas: R\$5,00; fogão: R\$15,00; e geladeira: R\$30,00.

<sup>68</sup> A concessão de diárias e custeio de viagens para os membros do Comitê são regulamentadas pelo Manual de Procedimentos. Disponível em: [http://cbhsaofrancisco.org.br/2017/?wpfb\\_dl=2307](http://cbhsaofrancisco.org.br/2017/?wpfb_dl=2307) (Acesso em: 15/10/2018).

de ida a Juazeiro e retorno para Rodelas – quanto às pernoites em hotéis naqueles encontros de maior duração ou que o retorno na mesma data não seja viável.

Durante a viagem, um fato merece atenção. Poucos minutos após atravessarmos a balsa que interliga o município baiano de Chorrochó ao pernambucano de Belém de São Francisco (Figura 3), a mesma da viagem de ida para Rodelas narrada acima, mas agora no sentido contrário, Uilton aponta para um automóvel, também em movimento, à nossa frente, afirmando que aquele é o carro de um casal de parentes. Ele, então, buzina para chamar a atenção do condutor, que estaciona o veículo no acostamento tão logo ouve o sinal, três pessoas descem do carro: Cícera, liderança indígena do povo Pankará de Itacuruba (PE) e, também, representante indígena no Comitê; Francisco Dipeta, esposo de Cícera, liderança Tuxá, e ex-membro do Comitê, que atualmente vivem com sua esposa entre os Pankará; e Aika, uma das duas filhas do casal, então com 6 anos. Após todos se cumprimentarem com abraços, Uilton me apresenta como um “amigo que está fazendo pesquisa” para Cícera e Dipeta, que também me cumprimentam com abraços. Nesse momento, Cícera confirma com Uilton se ele estaria mesmo indo para a reunião do Comitê, que ela também iria participar, após a resposta afirmativa de Uilton, o esposo de Cícera, Dipeta, sugere que seria mais proveitoso se ela seguisse viagem no carro de Uilton, para que os dois tivessem tempo de conversar sobre as pautas a serem discutidas na reunião da CCR Submédio que ocorreria naquele dia, os dois concordam com a sugestão. Ofereço o assento do passageiro à Cícera, que o aceita, e me sento no banco traseiro. Então, seguimos viagem, Uilton, Cícera e eu em um carro, Dipeta e Aika no outro.

**Figura 3 – Travessia de balsa sobre as águas do Opará**



Fonte: Próprio autor (2018).

Uilton e Cícera, então, se perguntam a respeito de alguns parentes e conhecidos, tanto Tuxá quanto Pankará, a fim de saber se estavam bem. Porém, durante os primeiros minutos de viagem com Cícera no carro, um gesto seu me alerta, a todo momento ela fita os retrovisores como quem procura por algo, percebendo sua inquietude pergunto se está tudo bem, ela me responde que tem um grande medo quando precisam levar as filhas para os compromissos em municípios distantes por causa da má condição de seu automóvel. Cícera afirma que o automóvel está velho – o que realmente pude constatar – e que o risco de acidentes é alto por conta da precariedade das estradas, tanto aquelas de terra quanto as asfaltadas. “Sabe Gustavo, a gente é liderança, mas é pai e mãe também, então a gente fica preocupado”, ela me revela. Uilton, no intuito de deixá-la mais tranquila, afirma que Dipeta conhece bem as estradas e que não é de andar em alta velocidade com o carro, ainda assim ele reduz a velocidade do carro em que estamos para que o carro com Dipeta e Aika nos alcance, quando os carros estão a uma distância pequena, mas segura, Cícera acena com as mãos para Aika, que retribui prontamente. Seguimos viagem, sempre margeando o Opará.

Desse momento em diante, o foco da conversa passa a ser o Comitê, especialmente a reunião que estava prestes a acontecer. Os membros do Comitê recebem um informe com as pautas a serem discutidas em cada reunião, assim já se sabe de antemão quais questões serão tratadas naquele encontro. Uma das pautas daquela reunião trataria a respeito da data de entrega de uma obra aprovada em plenária quatro anos antes, a saber, a adutora de captação de água do povo Pankará de Itacuruba (PE)<sup>69</sup>, do qual Cícera, que eu acabara de conhecer, é uma das lideranças. Os Pankará, tal como os Tuxá, também sofreram um deslocamento compulsório em 1988 como consequência da construção da Barragem de Itaparica; a distância entre as terras para as quais foram deslocados e o Opará, de aproximadamente quatro quilômetros, os impediu de manterem grande parte das práticas que compõem seus modos de viver, como, por exemplo, a agricultura de vazantes e a criação de animais. Nas décadas que sucederam o deslocamento, o abastecimento de água para a aldeia Pankará foi feito por meio de caminhões-pipa, que nunca tinham data e hora fixa para chegarem. Em uma de nossas conversas, Uilton tinha chegado a dizer que contabilizava a adutora para o povo Pankará como uma de suas conquistas quando

---

<sup>69</sup> Com custo total aproximado de R\$ 4,5 milhões, a obra entregue em 24 de janeiro de 2019 foi financiada integralmente pelo CBHSF com recursos oriundos da Cobrança pelo Uso da Água. Conta com ligações domiciliares, redes de distribuição, adutora, elevatória, linhas de recalque e estação de tratamento, sistema de irrigação com conjunto de estruturas e equipamentos para captação, adução, armazenamento, distribuição e aplicação de água em culturas. Informações disponíveis em <http://2017.cbhsaofrancisco.org.br/2017/obra-realizada-pelo-cbhsf-garantira-o-abstecimento-publico-da-tribo-pankara-em-pernambuco/> (Acesso em 10/07/2019).

exerceu a função de coordenador da CCR Submédio, se tornando o primeiro indígena a ocupar o cargo, não apenas nessa mas em todas as CCRs. Outras questões pertinentes ao período em que Uilton ocupou o cargo de coordenador da CCR Submédio serão abordadas mais adiante neste capítulo, por ora retornemos à reunião. Chegamos ao destino.

### *1.2.2 As reuniões no Comitê*

Ao chegarmos em Juazeiro, nos dirigimos para a sede do Conselho Federal da Organização dos Advogados do Brasil (OAB), onde seria realizada aquela primeira reunião do ano de 2018 da CCR Submédio. Na entrada do prédio, um cartaz com o logotipo do CBHSF, sobreposto a uma imagem fotográfica do rio com uma inscrição: “Velho Chico”, avisa que as atividades ocorrerão no segundo andar do prédio, no qual em uma pequena antessala é servido um café da manhã, antecedendo a reunião. Enquanto uma equipe contratada pela Agência Peixe Vivo, entidade delegatária do Comitê, executa os preparativos de ordem técnica e organizacional para a reunião (teste do retroprojetor, coleta de assinatura dos presentes, distribuição do folheto com as pautas, entre outras atividades), os membros do Comitê, incluindo Uilton, conversam entre si. Permaneço todo o período do café da manhã junto à liderança Tuxá, observo que as conversas entre os membros passam rapidamente de um trivial “Olá, como vai?” para os temas das pautas a serem discutidos naquela reunião, bem como a outros assuntos relacionados ao Comitê a outras instâncias participativas, constato que esse intervalo de tempo naquela antessala para se servir do café da manhã não antecede a reunião, mas faz já parte dela<sup>70</sup>.

No total acompanhei duas reuniões da CCR Submédio, que são, teoricamente, trimestrais, não específico, porém, em qual das reuniões ocorreram os acontecimentos descritos a seguir por dois motivos: 1) esses acontecimentos estão sendo narrados especialmente para destacar o caráter procedimental das reuniões do Comitê e, principalmente, o que ele revela a respeito dos modos como se dão as relações entre os campos da Política e da Ciência no órgão de gestão das águas, a fim de apresentar mais adequadamente as formulações e as críticas tecidas pelas lideranças Tuxá; 2) as reuniões conservam, quase invariavelmente, um mesmo formato, com a variação mais acentuada sendo as próprias pautas a serem discutidas e, algumas

---

<sup>70</sup> Apesar de não ser o enfoque de seu artigo, ao etnografar as reuniões realizadas pelos órgãos municipais, estaduais e nacionais vinculados ao Ministério da Cultura (MinC), Muniagurria (2018) destaca a importância dos momentos extraoficiais - como refeições que antecedem ou intercalam as reuniões, jantares e outras festividades - para a compreensão do funcionamento daquelas, o que inclui, por exemplo, formulações de propostas e articulação de alianças que acontecem nesses momentos.

vezes, os representantes presentes, porém, para a análise proposta, interessam menos as particularidades desta ou daquela reunião do que propriamente a descrição de acontecimentos que nos auxiliem a compreender os procedimentos padrões no órgão e os modos como seus membros fazem operar os conceitos que intitulam o capítulo: Política e Ciência.

Muniagurria (2018) assinala o que denomina como “Forma-Conferência” ao tratar dos padrões de funcionamento das reuniões dos órgãos responsáveis pelos debates acerca das políticas públicas direcionadas ao tema da cultura como objeto de fomento institucional no Brasil. Analogamente, é possível dizer que as CCRs que compõem o Comitê manifestam uma determinada “Forma-Reunião”, que implica padrões de funcionamento executados a cada encontro. Mantovanelli (2016), ao descrever as reuniões em que os Xikrin se viram, quase que compulsoriamente, inseridos com os membros da Norte Energia para tratar da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, efetua uma escolha metodológica para realizar essa descrição “que privilegia a descrição de uma reunião fictícia como um evento que trará certos recortes de todas as reuniões que presenciei em campo” (p. 154), cuja justificativa tem pontos de aproximação aos motivos apresentados acima, especialmente no que diz respeito à busca por privilegiar a crítica tecida pelos Xikrin, no caso de Mantovanelli, e pelos Tuxá, no caso desta dissertação. Dessa forma, inspiro-me nessa alternativa metodológica para descrever as reuniões da CCR Submédio.

A reunião inicia-se com a apresentação dos membros que irão compor a mesa, são eles, Juliane Tolentino de Lima, coordenador da CCR Submédio, Almacks Luiz, secretário da CCR Submédio e Alberto Simon Schwartzman, diretor técnico da AGB Peixe Vivo, após as apresentações a presença de Paulo Bonfim, prefeito de Juazeiro, é anunciada e ele recebe o convite a se juntar à mesa preparada pela equipe da Agência Peixe Vivo em um patamar superior em frente a todos os presentes, os demais membros do Comitê sentam-se nas cadeiras junto ao público, composto majoritariamente por pessoas associadas aos órgãos, coletivos e/ou comunidades representadas no Comitê e por pesquisadores de variadas áreas do conhecimento, como é o meu caso. Aproximadamente trinta pessoas estão presentes na sala de reunião, que aparenta comportar, no máximo, o dobro desse número. Fixado na parede atrás da mesa principal, às costas dos que a compõem, uma tela branca de projeção que integra, com o projetor pendurado no centro do teto da sala, a tecnologia de exibição de imagens, vídeos, textos, pesquisas, projetos e gráficos que demandem um acompanhamento coletivo do público presente. Ao lado esquerdo da mesa principal estão dispostas uma bandeira do município de Juazeiro, uma

do estado da Bahia e uma do Brasil, que acrescentam outras cores à imagem bicolor do ambiente, composta pelas paredes eminentemente brancas e o vermelho carmim dos assentos (Figura 4).

**Figura 4 – Reunião da CCR Submédio de 15 de março de 2018**



Fonte: Próprio autor (2018).

Após as formalidades introdutórias, o primeiro a ter a palavra é o coordenador da CCR Submédio. O coordenador exerce o papel de mediador da reunião, ao tomar a palavra ele agradece os presentes e inicia a leitura das pautas a serem discutidas naquela reunião, solicitando que as mesmas sejam sempre respeitadas, ou seja, que apenas os temas já preestabelecidos pelo documento sejam discutidos. As próprias pautas, ou ainda, a definição dessas pautas, havia sido amplamente criticada, por diferentes motivos, por muitos dos membros do Comitê durante o café da manhã. Dessa forma, tomo-a, então, como um documento que auxilia a evidenciar já algumas relações de força existentes no órgão, que se referem principalmente à forma como são definidas as questões a serem discutidas nas reuniões, mas não apenas, a pauta funciona também como um cerceador de formulações, especialmente as que buscam inserir outras questões e que são sistematicamente constrangidos com variações de frases que poderiam ser resumidas em uma proferida pelo diretor técnico da AGB Peixe Vivo na reunião: “é preciso se ater aos assuntos propostos na pauta”. Uma pergunta subjacente com intuito de evidenciar algumas daquelas relações assimétricas – para utilizar um termo empregado pelas próprias lideranças Tuxá – no tocante ao tema das pautas poderia ser

formulada da seguinte forma: “propostos [os assuntos] por quem?”. Neste ponto se faz necessária uma sucinta digressão.

As Instâncias Participativas (IPs), categoria em que se enquadra o CBHSF, popularizaram-se no Brasil na década de 1990, portanto no período de redemocratização do país após o fim do regime ditatorial militar, decretado com a Constituição de 1988. O objetivo era garantir uma maior participação popular nas deliberações processuais concernentes aos mais variados assuntos, sendo que as primeiras IPs tratavam prioritariamente de políticas públicas direcionadas para as áreas da educação, assistência social e saúde (GOHN, 2001). No decorrer daquela década o número de IPs cresceu, abarcando as mais variadas áreas cujas demandas por políticas públicas proliferavam, entre elas a referente aos recursos hídricos. Em estudo abrangente sobre as IPs, Lima (2014) destaca que um dos principais problemas levantados pelos representantes que nelas atuam se refere aos “dilemas na articulação de perspectivas divergentes no interior desses espaços” (p. 116). Tendo em vista que a quase totalidade dessas instâncias participativas empregam as reuniões como um de seus procedimentos motrizes, as pautas que as regem nos auxiliam a descrever determinados aspectos desses dilemas.

Comerford (1999), ao tratar da importância das reuniões para organizações como, por exemplo, os Sindicatos e Associações de Trabalhadores Rurais, Movimento Sem Terra ou as Comissões Pastorais da Terra, dedica atenção especial às pautas, destacando que elas apresentam um caráter duplo pelo que definem em uma reunião, a saber, a ordem e a duração dos procedimentos e as questões que devem e podem ser discutidas, orientando “tanto a forma quanto o conteúdo da reunião” (COMEFORD, 1999, p. 52). O autor define a pauta como sendo, mais que um documento que estipula e fixa os procedimentos, o instrumento responsável por “dar o tom” da reunião, sendo as “saídas de pauta”, as falas que dela escapam, não apenas mal vistas pelos presentes como também passíveis de serem repreendidas por aqueles que ocupam as posições de dirigentes na reunião, encarnada no Comitê pela figura do coordenador. A pauta, portanto, está estreitamente vinculada às posições de autoridade, no caso do CBHSF, essa autoridade é reforçada logo na etapa de confecção das pautas, posto que em sua maioria elas são definidas pelos cargos hierarquicamente mais altos na estrutura organizacional do órgão, assim as relações assimétricas não se dão apenas durante a discussão dos temas no momento nas reuniões, mas, anteriormente, já na própria determinação de quais temas serão discutidos e

quais serão negligenciados. Não por acaso, essa negligência para com determinados temas, a depender de quem os propõem, é recorrente nas falas das lideranças indígenas<sup>71</sup>.

Retomemos a reunião. Os temas preestabelecidos elencados na pauta são abordados de forma sequencial. É imperativo que um tema seja finalizado para que outro tema possa ser iniciado, a determinação da passagem de um tema para outro é um momento que, muitas vezes, causa impasses entre os membros; em grande parte dos casos que presenciei é o coordenador quem determina o encerramento de um tema e a passagem para o próximo, sempre se valendo da própria pauta como instrumento legitimador. O tema a ser debatido é rapidamente apresentado por algum dos componentes da mesa, essa apresentação não constitui um formato padrão, inclusive a duração e o detalhamento a respeito de cada tema variam com a já ocorrência desses em outras reuniões, temas inéditos são abordados com maior prudência. Muitas vezes, alguns membros de outros setores do Comitê fazem a apresentação, ou ao menos parte dessa, como, por exemplo, a equipe do departamento financeiro e, principalmente, as equipes das Câmaras Técnicas. Após a apresentação de cada um dos temas são abertas as inscrições, que possibilitam tomar a palavra para tecer considerações ou questionamentos a respeito do tema discutido naquele momento, todos os presentes têm o direito de solicitar a palavra quando as inscrições são abertas, porém a maioria dessas inscrições (e conseqüentemente das falas que originam) é feita pelos próprios membros do Comitê. O número limite de inscritos varia conforme o tema discutido, o que também causa impasses, sendo que algumas vezes se faz necessária a reabertura das inscrições a fim de ouvir o maior número possível de membros, novamente a pauta e a autoridade encarnada pelo coordenador se impõem, moldando as possibilidades de quem conseguirá, ou não, *se fazer ouvir*.

Durante a reunião, duas presenças se fazem constantes. A primeira é a do próprio Opará: no cartaz da entrada, nos folhetos distribuídos ao público com a apresentação do Comitê, nos brindes sorteados entre os presentes antes da pausa para o almoço, nas camisetas, nos bonés, nos chaveiros, mas principalmente nas falas dos membros do CBHSF. Nessas falas ele, o rio, surge como elemento comum (o que não quer dizer equivalente, como veremos) de intersecção das diversas perspectivas representadas pelos que atuam no Comitê. Os termos utilizados pelos diferentes agentes para se referir tanto ao rio (“São Francisco”, “Velho Chico”, “Opará”, “o rio” - nunca sem o artigo), quanto às suas águas ([água como] “bem”, “recurso”, “direito”, “negócio”, “vida”), manifestam determinadas particularidades dessas perspectivas. Tal

---

<sup>71</sup> Esta negligência ficará mais evidente quando for tratada, ainda neste capítulo, a atuação de Uilton como coordenador da Câmara Consultiva Regional Submédio, entre os anos de 2013 e 2016.

intersecção, porém, não pressupõe identificação ou equivalência, uma vez que as posições que o rio ocupam nas diversas perspectivas são muitas vezes distintas e mesmo marcadamente divergentes. Uma segunda presença constante é a dos termos técnicos, tanto os relacionados aos procedimentos técnico-científicos que embasam as atividades do Comitê como órgão, quanto os referentes ao *modus operandi* técnico-burocrático do órgão, quase sempre enredados entre si. Na segunda presença está subjacente uma relação fundamental à discussão proposta neste capítulo, entre Política e Ciência. Alguns acontecimentos ocorridos nas reuniões permitem visualizá-la mais nitidamente, descrevo-os abaixo.

O primeiro refere-se a uma das pautas discutidas nessa reunião: a participação do CBHSF no Fórum Mundial das Águas (FMA) e no Fórum Alternativo Mundial das Águas (FAMA)<sup>72</sup>. Após uma breve apresentação dos eventos aos presentes, com indicação do local de realização, das datas e dos membros que representariam a CCR Submédio em ambos, as falas foram abertas e os membros fizeram suas inscrições. Uma dessas foi a do membro representante do segmento dos quilombolas<sup>73</sup> no Comitê, que a iniciou com a frase “Isso é um protesto”, continuou então acusando de “racismo institucional” a “composição da mesa branca”, bem como da comissão que representaria o Comitê nos fóruns em questão. Após a fala da liderança quilombola iniciou-se um murmurinho, antes que esse aumentasse de volume, o coordenador da CCR solicitou a palavra, anunciada como um “direito de resposta”, e indicou que a escolha da comissão que os representaria nos fóruns foi realizada por uma “equipe técnica” por meio de “análise de perfis”, alguns dos presentes assentiram com a cabeça a fala do coordenador. Não tive acesso aos procedimentos que essa equipe utilizou para tomar a decisão, porém a invocação do termo “técnico” para legitimar a escolha dos representantes em um evento de relevância internacional oferece importantes informações acerca do *modus operandi* do Comitê.

Retomando o trabalho de Muniagurria (2018), ao abordar os procedimentos efetuados na escolha dos delegados que representarão as esferas municipais nas conferências estaduais e, por sua vez, os que representarão as esferas estaduais nas conferências nacionais, a autora assinala as eleições como procedimento padrão dos órgãos. Já aqui um contraponto pode ser feito com o Comitê, posto que nele a escolha dos delegados, que recebem o nome de

---

<sup>72</sup> Ambos os encontros aconteceram na cidade de Brasília entre os dias 17 e 23 de março de 2018. O segundo Fórum é um tipo de resposta ao primeiro, a crítica que pude constatar dos defensores do FAMA para com o FMA diz respeito ao fato de que as participações neste último são majoritariamente de grandes empresas que entendem a água como “negócio”, sendo que no primeiro a água é tratada como “direito”. Os termos entre aspas foram retirados de algumas falas uníssonas a respeito do assunto durante a discussão dessa pauta.

<sup>73</sup> O segmento quilombola compõe também a Câmara Técnica das Comunidades Tradicionais (CTCT), na qual Uilton é coordenador. Ambos segmentos, indígena e quilombola, efetuam diversas ações conjuntas no âmbito do Comitê e consideram-se parceiros em suas lutas.

representantes, é produzida por meio de um procedimento técnico que implica o que foi denominado pelo coordenador da CCR como “análise de perfis”. Se no procedimento eleitoral efetuado nas Conferências de Cultura, apresentado por Muniagurria, a política aparece como primeiro plano, sendo a técnica reduzida à metodologia (o processo eleitoral<sup>74</sup>), no Comitê quem toma a frente é o caráter técnico, apresentado como procedimento legitimador, sendo o caráter político dessa representação o que deve ser reduzido a zero. Esse procedimento conflui com, e mais que isso, confirma, o que enuncia grande parte dos membros do Comitê a respeito das relações entre o que definem como referente ao campo da Política e o que pertence ao campo da Ciência, especialmente aqueles membros que exercem cargos de destaque e que anunciam, a todo momento, uma idoneidade no *modus operandi* do órgão, a qual seria atestada pelo seu caráter exclusivamente técnico-científico. Para além disso, a declaração do procedimento de “análise de perfis” me pareceu menos refutar a acusação de “racismo institucional” que reiterá-la. Esse ocorrido ilustra bem a estratégia de evasão que essa enunciação a partir do “lugar nenhum” – no sentido proposto por Haraway (1995) –, por meio dos procedimentos técnico-científicos, proporciona, se torna desnecessário prestar contas acerca das decisões tomadas e ações feitas, posto que se é irresponsável pelo que é enunciado, uma vez que quem enuncia passa a ser, não os agentes propriamente, mas a Ciência.

Outro momento na reunião, que envolve a reveladora fala de um dos membros da mesa, nos auxilia a descrever os modos como as relações entre Política e Ciência, essa representada pelos procedimentos técnicos-científicos, se dão no Comitê, a partir de seu próprio *modus operandi*. Na parte final da reunião, após terem sido debatidos os temas elencados na pauta, os agradecimentos são feitos, nesse momento o diretor técnico da AGB Peixe Vivo tomou a palavra e iniciou uma fala<sup>75</sup> em que destacava enfaticamente a “imparcialidade” nas atividades e nos procedimentos operantes no Comitê, que seria resultante da “burocracia do processo” e da priorização dos “saberes técnico-científicos”, o que impediria quaisquer “parcialidades”, uma vez que o órgão de gestão das águas é “eminente” – e aqui um termo crucial à análise – “apolítico”.

---

<sup>74</sup>Muniagurria (2018) descreve alguns procedimentos utilizados no processo eleitoral dos delegados, porém todos eles implicam votação dos presentes, o que se diferencia é a forma como essas são realizadas: voto fechado, voto aberto, levantando a mão, por cédulas, entre outros.

<sup>75</sup>Os termos destacados entre aspas nesse relato foram todos utilizados pelo próprio diretor técnico da AGB Peixe Vivo em sua fala.

### 1.2.3 Uma crítica das lideranças Tuxá às reuniões

Em uma conversa, ainda em na aldeia de Dzorobabé, anterior às reuniões que acompanhei, Uilton me conta: “eu não uso mais meu cocar nas reuniões, a Câmara [CCR Submédio] não é digna que eu use meu cocar lá não”. Desse momento em diante, o assunto se volta para o descrédito, cada vez mais aparente, de Uilton em relação ao Comitê. Esse descrédito é concomitante às mudanças instauradas na estrutura do órgão desde sua instituição, conforme a liderança Tuxá indica: “no início havia, sim, um sentimento de compromisso e pertencimento ao rio no Comitê, hoje o sentimento é de vitrine **política**<sup>76</sup>, eu comparo o Comitê hoje ao congresso nacional, um jogo de negociação que poucos têm voz”. A afirmação de Uilton manifesta um contraste crucial entre a compreensão das lideranças Tuxá sobre a presença do campo da Política no Comitê e o que enunciam os demais membros do órgão sobre essa mesma presença – pensemos, por exemplo, na fala do diretor técnico da AGB Peixe Vivo, apresentada acima.

Voltando à pesquisa de Mantovanelli (2016), ao etnografar a crítica dos Xikrin direcionada às reuniões com os representantes do grupo Norte Energia, a antropóloga sublinha a caracterização dessas reuniões pelos Xikrin como “formas que não persuadem<sup>77</sup> da política dos brancos”, devido à sua ineficácia, relacionada ao fato de que a reunião “não promove as ações transformacionais esperadas e desejadas” pelos Xikrin (p. 158)<sup>78</sup>. A insatisfação de Uilton, manifestada nas falas reproduzidas acima, conflui com a crítica Xikrin quando as reuniões na CCR Submédio não promovem as ações transformacionais esperadas e desejadas pelas lideranças indígenas que participam do órgão de gestão das águas da bacia. Porém, no caso dos Tuxá, a ineficácia das reuniões está no fato de que elas não produzem o efeito de *se fazer ouvir*, como expressa a crítica de Uilton quando diz que “poucos têm voz” no “jogo de negociação” operado no Comitê.

Conforme apresentado, os termos técnicos são presença constante nas reuniões do Comitê, bem como os procedimentos técnico-científicos que os produzem, os quais, inclusive, são utilizados por membros como atestado da imparcialidade do órgão, tornando-se mesmo

---

<sup>76</sup>Grifo meu.

<sup>77</sup>Mantovanelli (2016) revela na proposta metodológica de Strathern (2014) a inspiração para a utilização da noção de persuasão.

<sup>78</sup>A antropóloga emprega como recurso analítico um contraste entre reunião e ritual, no caso os rituais Mëbêngôkre, “cujo desempenho movimentava transformações desejadas no mundo e, principalmente, são momentos cruciais de produção e demonstração de beleza e distintividade” (MANTOVANELLI, 2016, p. 158), em oposição à ineficácia das reuniões.

legitimadores de uma caracterização do Comitê como “apolítico”, como vimos. Contudo, é exatamente o termo “política” que Uilton emprega para adjetivar as dinâmicas do órgão, o que nos remete à frase de Dinamam apresentada no início do capítulo, quando ele aponta para “a dinâmica desigual das relações de autoridade entre povos indígenas, cientistas e profissionais das mais diversas áreas” (JESUS VIEIRA, 2017, p. 9).

As reuniões são formas de organizar os trabalhos no Comitê que replicam e escancaram essa dinâmica de desigualdade, intensificada pelos procedimentos técnico-científicos, concretizados nessas reuniões pela constante presença dos termos técnicos, imperativos no funcionamento do órgão e que delimitam, e mesmo barram, não apenas as possibilidades de *se fazer ouvir*, mas os próprios problemas a respeito dos quais seria possível *se fazer ouvir*, como a questão das pautas, abordada anteriormente, nos indica. Nesse ponto, uma crítica das lideranças se faz fundamental: contrariando absolutamente o que os membros que ocupam os cargos mais altos na estrutura organizacional do órgão definem como o *modus operandi* do Comitê – cuja síntese dessa definição poderia ser, inclusive, as próprias palavras do diretor técnico da AGB Peixe Vivo quando esse caracteriza o órgão como “apolítico” –, as lideranças Tuxá que participam do Comitê definem os procedimentos técnico-científicos como uma das *formas de fazer política dos brancos*.

A experiência de Uilton no cargo de coordenador da CCR Submédio apresenta ótimos exemplos para a análise dessa definição.

#### 1.2.4 Uma liderança indígena na coordenação da CCR Submédio

Uilton Tuxá foi eleito coordenador da CCR Submédio no ano de 2013, exercendo o cargo até 2016. Segundo a liderança, ascender ao cargo só foi possível devido à sua experiência de participações em outros órgãos como, por exemplo, a FUNAI, a APIB e a APOINME, que lhe proporcionaram estabelecer contato com determinados saberes relacionados aos procedimentos técnicos-burocráticos que predominam e fazem operar órgãos dessa categoria. Ele destaca, também, que a ascensão hierárquica na estrutura do Comitê ao cargo de coordenador, repito, se tornando o primeiro representante dos povos indígenas no Comitê a exercê-lo, é resultado direto daquela busca pela educação formal realizada pelo povo Tuxá, que lhe propiciou as capacidades demandadas para concorrer ao cargo e também os “conhecimentos políticos”, nas palavras de Uilton, necessários para efetuar ações que fortalecessem sua candidatura ao cargo e a concretizassem. Observemos que o termo empregue (“conhecimentos

políticos”) para descrever os motivos de sua ascensão ao cargo de coordenador é o mesmo utilizado, também por Uilton, quando ele se refere ao que carecia às antigas lideranças Tuxá na época das negociações com a CHESF acerca do deslocamento compulsório<sup>79</sup>.

Dessa forma, a busca pela educação formal, cuja motivação, segundo Dinamam, é o acesso aos *códigos de conhecimento científico dos brancos*, gera também “conhecimentos políticos” necessários às negociações com os membros representantes dos órgãos estatais, esse movimento produz ações concretas com o objetivo de adentrar novos espaços para *se fazer ouvir*, sendo a eleição de Uilton para o cargo de coordenador da CCR Submédio um resultado concreto dessas ações. Conforme apresentado no subcapítulo anterior (*item 1.1.2*), as ações é que são caracterizadas como políticas e, assim sendo, esses “conhecimentos políticos” estão intrinsecamente vinculados a essas ações. Ter “conhecimentos políticos”, para as lideranças Tuxá, não se refere a um conjunto fechado de conhecimentos acerca de uma noção transcendente de Política, mas das possibilidades concretas das práticas e das ações<sup>80</sup>, sempre renovadas por experiências como a de Uilton no Comitê. Exercer o cargo de coordenador da CCR, como ele afirma, lhe ofereceu conhecimentos mais detalhados dos trajetos institucionais percorridos pelos projetos propostos pelos membros do Comitê e dos modos como se entrelaçam seus vários setores, o que o atentou para a importância dos procedimentos técnico-científicos e dos processos burocráticos no funcionamento do órgão. A discussão a respeito dos alcances possíveis das ações por meio da participação em instâncias institucionais se torna, portanto, importante para descrever as ações das lideranças no Comitê.

Ao etnografar a associação entre as ONGs de Recife que compunham o Projeto Tarrafa e uma instituição católica britânica com sede em Londres, as quais se enleivavam<sup>81</sup> por um objetivo em comum que é o combate à pobreza, Morawska (2014) utiliza como ferramenta analítica o conceito de “emaranhados institucionais”, cujo benefício estaria “justamente em não oferecer a visão de alguma pretensa totalidade, apenas enfatizar o caráter relacional de atores por meio da mobilização de saberes técnico-burocráticos” (MORAWSKA, 2014, p. 28), voltando sua atenção para as relações concretas mediadas pelos procedimentos técnicos. Segundo a antropóloga, a otimização dos resultados de financiamento das ONGs estava proporcionalmente relacionada ao engajamento das ONGs com os procedimentos técnico-burocráticos solicitados pela instituição católica inglesa, que se valia desses procedimentos para

---

<sup>79</sup>Conforme apresentado no início deste capítulo, quando foram abordadas as motivações da busca pela educação formal pelo povo Tuxá.

<sup>80</sup>Essa noção de ter “conhecimentos políticos” para as lideranças Tuxá conflui com um outra que será abordada no Capítulo 3 a respeito da expressão “ter *ciência*”, comum aos Tuxá.

<sup>81</sup>Para utilizar um termo caro ao próprio trabalho que cito, a saber, Morawska, 2014.

realizar as avaliações que resultariam na manutenção ou suspensão do financiamento. As ONGs que melhor se adequavam a esses procedimentos obtinham um maior alcance dentro dos “emaranhados institucionais”, o que viabilizava suas atividades porque proporcionava novos financiamentos, ou ao menos mantinha os já existentes. Todavia, como afirma Morawska, “a partir de cada ponto de observação dentro dos emaranhados institucionais, certos aspectos de outros pontos ficam visíveis ou obliterados, produzindo um campo de visão específico sobre a mesma relação” (MORAWSKA, 2014, p. 96). A análise de Morawska somada à questão da autoridade desempenhada pelas pautas, apresentada no início deste subcapítulo, auxiliam na descrição de determinada amplificação do alcance das ações das lideranças indígenas possibilitadas pela ascensão ao cargo de coordenador da CCR Submédio por Uilton Tuxá.

Ao se tornar coordenador da CCR Submédio, Uilton passou a fazer parte da Diretoria Colegiada (DIREC), que compreende a Diretoria Executiva (DIREX), composta pelo Presidente, Vice-Presidente e Secretário do CBHSF, mais os coordenadores de cada uma das CCRs (Alto, Médio, Submédio e Baixo). A Diretoria Colegiada tem como duas de suas funções definir a composição das Câmaras Técnicas (CTs), no que se refere ao número de componentes, e determinar os temas que serão discutidos e votados nas Plenárias, única instância de caráter deliberativo do Comitê, nas quais têm direito a voto todos os membros titulares de todo o CBHSF (incluindo CTs, CCRs e outras subdivisões). Assim, ainda que a DIREC não tenha poder deliberativo para decidir os projetos que serão executados, o tem para colocá-los em pleito, a fim de saírem do papel e se tornarem obras concretas. Uilton aponta que, quando coordenador, muito do esforço despendido foi para resgatar projetos que já haviam sido aprovados pelas instâncias técnicas na gestão anterior, mas que foram deliberadamente negligenciados, no que se refere ao encaminhamento para a votação nas plenárias, em favor de outros projetos que beneficiavam determinados segmentos como, por exemplo, o da Indústria e Mineração e o da Irrigação e Uso Agropecuário. Essa denúncia corrobora a discussão apresentada a respeito das pautas das reuniões como estreitamente vinculadas à “dinâmica desigual das relações de autoridade” no Comitê, uma vez que essas pautas são, em última instância, fixadas por uma diretoria cujo cargo de coordenador de CCR outorga integrar.

Tomando o Comitê como imerso em emaranhados institucionais, no sentido utilizado por Morawska (2014), posto que o órgão se associa, de diferentes modos, a diversas instituições – sejam essas estatais (Ministérios, CHESF, entre outros), sejam empresas parceiras (como é o caso da Entidade Delegatária AGB Peixe Vivo) e ONGs –, o cargo ocupado por Uilton como membro da DIREC, que demandava uma participação pautada pelos procedimentos técnico-

burocráticos, permitiu que suas ações tivessem um maior alcance, no sentido de novas possibilidades para efetua-las, decorrentes da posição hierárquica a que se alçou. Se como representante indígena na CCR Submédio se limitava a apresentar projetos que dificilmente seriam levados à votação em plenária, como coordenador suas ações se estendem à determinação dos projetos que serão votados, aumentando assim as possibilidades de que projetos relacionados às populações indígenas, ou mesmo projetos que vão ao encontro de suas políticas (que mantenham o Opará existindo), sejam executados. A adutora para o povo Pankará, já mencionada quando apresentei a liderança Cícera Pankará, é um exemplo concreto desse alcance das ações. Os laudos resultantes dos procedimentos técnico-científicos não apenas indicavam a viabilidade da obra, como a recomendavam por seus “benefícios socioambientais cientificamente comprovados”<sup>82</sup>. Todavia, o projeto, que estava engavetado desde o ano de 2010, teve seu encaminhamento retomado apenas no segundo ano da gestão de Uilton como coordenador da CCR Submédio, em 2014, culminando em sua aprovação e execução. Ainda que a entrega efetiva da adutora ao povo Pankará tenha se dado na gestão posterior à de Uilton, esse a contabiliza como uma das conquistas de sua gestão.

No entanto, Uilton destaca que a maior parte dos projetos que tentou retomar foram novamente barrados por representantes de outros segmentos atuantes no Comitê. A este respeito nos interessa os modos como foram empreendidas essa barragem: aqueles mesmos procedimentos que viabilizaram a execução da adutora Pankará foram também acionados para impedir outras obras que Uilton propôs retomar, os procedimentos a que me refiro são os técnico-científicos. Pesquisas de caráter técnico-científico foram extensivamente solicitadas aos setores técnicos do Comitê, as Câmaras Técnicas (CTs), a fim de inviabilizar os projetos que Uilton planejava colocar em votação para execução, as quais desqualificavam esses projetos por meio de variadas justificativas, como, por exemplo, a que constava em um dos laudos como sendo um <sup>83</sup>“critério de ordem econômica”, que estabelecia o “reduzido benefício à sociedade proporcionalmente ao valor de custo da obra requerida”, ou ainda uma outra que apontava que o “reduzido impacto socioambiental não justifica a execução obra”. Essa avaliação de Uilton a respeito de suas ações como coordenador da CCR Submédio nos auxilia a retomar analiticamente uma das principais críticas das lideranças Tuxá voltadas ao *modus operandi* do Comitê.

---

<sup>82</sup>As expressões entre aspas são utilizadas nos laudos técnico-científicos que tive acesso na sede da CCR Submédio, em Petrolina (PE).

<sup>83</sup> Idem à nota anterior.

No tópico anterior (*item 1.2.3*), apresentei a crítica das lideranças Tuxá em que esses definem os procedimentos técnico-científicos como sendo uma das *formas de fazer política dos brancos*. Retomemos o conceito de *ações políticas* conforme formulado por essas lideranças indígenas, elas são políticas pelos efeitos que produzem, se os efeitos dos procedimentos técnico-científicos operantes no Comitê podem tanto ter o efeito de possibilitar a aprovação de um projeto, como é o caso da adutora do povo Pankará, quanto o de barrar as ações das lideranças, como em tantos outros casos, logo esses procedimentos técnico-científicos são eles mesmos *ações políticas*. Dessa forma, o discurso de um dos componentes da mesa principal na reunião, o diretor técnico da AGB Peixe Vivo, que ressaltava o Comitê como “apolítico” exatamente por funcionar via procedimentos técnico-científicos, não conflui com a formulação das lideranças a respeito dos mesmos procedimentos, para quem esses últimos são, não apenas políticos, como qualificam formas características dos próprios *brancos* de agir politicamente.

Porém, como já apresentado, determinada posição em um emaranhado institucional propicia, concomitantemente, a visibilização e a obliteração de certos aspectos dos órgãos envolvidos. Exercer o cargo de coordenador da CCR Submédio possibilitou a Uilton visualizar mais de perto o caminho percorrido pelos projetos dentro do órgão, o que resultou em um maior domínio dos processos técnico-burocráticos e um maior entendimento da importância dos procedimentos técnico-científicos no funcionamento do Comitê. Essa visibilidade de aspectos anteriormente obliterados impulsionou a formulação de outras ações pelas lideranças Tuxá, que terão importância central no argumento do Capítulo 2.

Porém, antes de passarmos a esse, proponho uma discussão acerca da relação que apoia o eixo argumentativo deste capítulo: entre Política e Ciência.

### **1.3 Ações políticas e códigos de conhecimento científico dos brancos**

Conforme apresentado na Introdução, optei por posicionar logo no primeiro capítulo as relações entre os campos da Política e Ciência que afloraram nesta etnografia – um dos dualismos emergidos do trabalho de campo – por conta da confluência com os demais dualismos apresentados (Terra/Água; Tuxá/Opará), tanto pela sua importância nos modos de resistência concretos efetuados pelas lideranças, quanto pela relevância como recurso analítico na descrição dos esforços dessas lideranças para se deslocar por entre os dualismos, essa

modalidade específica de barragem. Na descrição analítica dessas relações tiveram destaque as formas como as lideranças Tuxá tem engajado o que denominam *códigos de conhecimento científico dos brancos*, bem como seus efeitos, entre esses as produções acadêmico-científicas das lideranças em suas respectivas áreas de estudo.

Essas produções acadêmico-científicas revelam como os dois campos, da Política e da Ciência, do modo como formulado pelas lideranças, mais que apenas justapostos, são aliançados nas ações efetuadas para *se fazer ouvir* – a fim de “se manter vivo”, como escreve Felipe – a despeito dos mecanismos genocidas colocados em operação sistematicamente pelas mais variadas instâncias de poder. Os modos de resistência das lideranças implicam esforços de deslocamento por entre os dualismos impostos por essas instâncias, que barram os modos de viver do povo Tuxá e de tantos outros povos indígenas. Assim, além daqueles deslocamentos pelas terras da caatinga do sertão nordestino que demandam as atividades e reuniões em variadas instâncias participativas – abordados no *item 1.2.1* –, as lideranças se esforçam por criar deslocamentos por entre os dualismos que operam nessas mesmas instâncias, como, por exemplo, entre Política e Ciência.

Tal esforço, porém, em grande parte das vezes, “não promove as ações transformacionais esperadas e desejadas” (para retomarmos a crítica Xikrin etnografada por Mantovanelli (2016)), como o próprio Felipe Tuxá nos aponta:

Contudo, trata-se na verdade de formas cotidianas de resistência, que conotam uma agência que contrariam a subordinação passiva, mas que, ao mesmo tempo, são incapazes de alterar drasticamente a ordem social assimétrica (CRUZ, 2017a, p. 32).

A fim de explicitar a posição político-epistemológica desta dissertação, produzida em engajamento com as formulações das lideranças Tuxá, procurei descrever essas formas de resistência as quais se refere Felipe Tuxá, primeiramente as que engajam as produções acadêmicas, cuja nascente está na busca pela educação formal pelos Tuxá impulsionada durante a década de 1980, e depois as que compõem determinada parcela da participação das lideranças no Comitê, uma que ocorre em seu procedimento padrão que são as reuniões, sempre margeando o curso principal que serviu como eixo argumentativo: a relação entre os campos da Política e da Ciência. Todavia, ainda que esses modos de resistência venham sendo, na maioria das vezes, incapazes de alterar drasticamente a assimetria da ordem social, como

escreve o Tuxá antropólogo, sua descrição a partir das ações das lideranças Tuxá apresenta questões interessantes à própria análise desse dualismo.

No caso da participação das lideranças Tuxá no Comitê, o dualismo imposto entre Política e Ciência opera como uma barragem às ações dessas lideranças, uma vez que tem como pretensão esvaziar no Comitê o que os representantes de determinados segmentos do órgão denominam Política. Contudo, essas lideranças indígenas anunciam o que os *brancos* denominam Política justamente lá onde os últimos afirmam esvaziá-la, na Ciência. Onde determinados *brancos* (nesse caso a maioria esmagadora dos membros do CBHSF) enunciam a Política e a Ciência<sup>84</sup> como campos isolados e que devem ser barrados um do outro, as lideranças Tuxá explicitam as *ações políticas* e os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, sempre em relações de primeira ordem entre si, não no sentido de rudimentares, mas de constitutivas, ou seja, relacionadas à sua própria composição. Enquanto os primeiros reiteram sistematicamente a barragem das relações entre entidades reificadas que denominam Política e Ciência, as lideranças realçam o tanto o político presente nos códigos de conhecimento científico (os efeitos) quanto o científico nas formulações políticas (as ações), deslocando-os por entre essas barragens reificantes edificadas no órgão de gestão das águas. Política e Ciência são ambas deslocadas de seus postos pré-fixados no Comitê.

As ações como formuladas pelas lideranças Tuxá não são transcendentemente políticas, seus efeitos é que são políticos, pois podem tanto barrar quanto multiplicar os modos de resistência. Dessa forma, os procedimentos científicos (que, por sua vez, são ações) que alicerçam o funcionamento do Comitê são também políticos, pois produzem efeitos. Além disso, as produções acadêmico-científicas de meus companheiros de pesquisa são, como os mesmos definem, *ações políticas*, uma vez que produzem o efeito de amplificar as possibilidades das lideranças de *se fazer ouvir*.

É nesse sentido que analisar as produções acadêmico-científicas das lideranças faz emergir a questão da epistemologia como política, porque produz efeitos, e impor uma barragem entre ambas seria reiterar o dualismo entre Política e Ciência. Esse é o motivo pelo qual o conceito de resistência é recorrentemente acionado pelas lideranças tanto em suas ações no Comitê quanto em suas produções acadêmicas, porque é político-epistemológico quando permite *falar de outra forma*, ao mesmo tempo em que se refere às relações de vida que fala

---

<sup>84</sup> Essas unidades independentes cujas possíveis relações se dariam de forma sempre secundária, como descreve Strathern (2014) no célebre debate publicado pela primeira vez na obra *Key debates in anthropology*, a respeito do conceito de sociedade. O mesmo poderia ser dito a partir da discussão sobre a noção de pessoa na Melanésia proposta por Wagner (1991).

Dinamam. Resistência, no caso das lideranças Tuxá, é o esforço para “se manter vivo” por meio da formulação de ações concretas para *se fazer ouvir*, a fim de que os engajamentos que as permitem (entre *ações políticas* e *códigos de conhecimento científico*) não sejam barrados e submersos, e as relações de vida que as sustentam (entre os Tuxá e o Opará) não sejam apagadas e decompostas.

\*\*\*

Neste capítulo, procurei descrever etnograficamente como os modos de resistência da lideranças passam pelo esforço de efetuar, se não a diluição, deslocamentos por entre o dualismo concretizado pelos conceitos de Política e Ciência tal como operam no Comitê, edificado como uma barragem aos modos de viver Tuxá. Passemos agora à descrição do modo como as lideranças produziram alianças entre suas *ações políticas* e os *códigos de conhecimento científico dos brancos* em uma situação concreta no Comitê, a fim de se deslocar por entre outro dualismo imposto pelas instâncias de poder representadas no órgão de gestão das águas da bacia, que encarna mais uma barragem à existência Tuxá, a saber, entre Terra e Água.

## CAPÍTULO 2

### Terra e Água: Formulações anfíbias

*Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem em comum, mas que descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso?*  
(Ideias para adiar o fim do mundo, Ailton Krenak)

Vereditos são constantemente enunciados durante as reuniões, quase sempre pelas vozes dos membros que ocupam os cargos hierarquicamente superiores na estrutura do Comitê, os quais, como procurei demonstrar no capítulo anterior, empenham-se em proclamar “isenção” no funcionamento do órgão, que seria, segundo eles próprios, resultante do esvaziamento de qualquer elemento da Política nos procedimentos da Ciência ali exercidos. A respeito disso, como vimos, as lideranças Tuxá apresentam uma perspectiva completamente divergente. Dentre as inúmeras falas com caráter de veredito – porque carregadas de uma autoridade legitimada pelo próprio *modus operandi* do Comitê –, pronunciadas (sentenciadas, seria cabível) nas reuniões que acompanhei, uma me chamou a atenção por dois motivos: primeiramente, por ter sido dita como resposta direta a uma das falas de Uilton; em segundo lugar, por ter sido dita por alguém cujo cargo não está entre os mais altos na hierarquia estrutural do Comitê. Passemos, portanto, ao veredito, sentenciado por um membro de uma das Câmaras Técnicas (CTs) do CBHSF: “O Comitê é para se discutir questões relacionadas à água, e não questões relacionadas à terra, a não ser que seja de mata ciliar”.

Narro mais detidamente o momento: após uma fala do coordenador da CCR Submédio, Julianeli Tolentino, as inscrições para as demais falas foram abertas e Uilton solicitou a palavra. A liderança Tuxá teceu críticas a respeito da pouca relevância dada pelo Comitê aos povos indígenas viventes na bacia do São Francisco, acusando negligenciamento e destacando que esses povos sofreram e ainda sofrem demasiadamente com os grandes empreendimentos estatais nas águas dos rios que formam a bacia hidrográfica – especialmente no principal deles, o Opará –, cujos efeitos nocivos não atingem apenas as águas, mas também as terras. Após a

fala de Uilton, um membro da Câmara Técnica de Articulação Institucional (CTAI)<sup>85</sup> solicitou a fala, o que foi prontamente atendido. Depois de fazer um breve prelúdio, em que manifestamente buscava reafirmar aquela “isenção” política do órgão, a frase reproduzida no parágrafo anterior foi pronunciada. A maioria esmagadora dos membros do Comitê presentes naquela reunião concordou, seja assentindo com um leve movimento de cabeça, ou ainda com um “Isso mesmo!” cochichado a meia altura. Pontualmente, além da liderança Tuxá, apenas dois membros presentes naquela reunião discordaram veementemente do veredito: as lideranças que representam os segmentos dos ribeirinhos e a dos quilombolas.

O fato de a frase ter sido pronunciada como uma resposta direta à fala de Uilton revela bastante a respeito de quais formulações colocadas no Comitê pelas lideranças Tuxá são toleradas, ainda que por muitos membros a pulso, e das imediatamente refutadas, refutação essa que busca sempre ser legitimada com a evocação dos instrumentos técnicos-burocráticos (recordemos da discussão relacionada às pautas das reuniões no Capítulo 1) e dos procedimentos técnico-científicos. Já a particularidade de a frase ter sido dita por um membro cujo cargo não está entre os mais altos na hierarquia estrutural do órgão, bem como a situação de praticamente todos os demais concordarem com seu conteúdo, evidencia, não apenas que a refutação é partilhada pelos diversos segmentos do órgão – exceções destacadas acima –, mas principalmente que refutar problemas colocados por determinados representantes<sup>86</sup> é próprio do *modus operandi* do Comitê tal como funciona atualmente, ao menos desde que passei a acompanhar o órgão de gestão das águas da bacia na condição de pesquisador.

Mais que sobrepujar as proposições de soluções das lideranças indígenas para problemas já colocados por outros membros do Comitê, a maior parte desses membros parece mesmo denotar a intenção de barrar as possibilidades de as lideranças Tuxá participarem efetivamente da própria formulação dos problemas a serem discutidos no órgão: a deslegitimação da fala de uma liderança indígena a respeito de como as intervenções estatais (e privadas) nas águas da bacia hidrográfica do São Francisco impactam suas terras revela menos uma delimitação temática dos assuntos pertinentes a serem discutidos no âmbito do Comitê do que um negligenciamento completo para com os modos como essas lideranças formulam os problemas relacionados às terras e às águas que compõem a bacia hidrográfica que o Comitê se propõe gestar. Além disso, bem mais que a intenção de barrar as ações por parte das lideranças

---

<sup>85</sup>Entre as atribuições da CTAI está a proposição de formas de articulação e integração das CCRs, das bacias afluentes e dos órgãos estatais (municipais, estaduais e federais) a fim de estabelecer atividades conjuntas. Em resumo, é a CT responsável por estreitar a relação entre as subdivisões do CBHSF.

<sup>86</sup>Neste conjunto podemos incluir, asseguramente, além dos representantes indígenas, os ribeirinhos e os quilombolas.

Tuxá no âmbito do Comitê, a fala em resposta a Uilton sinaliza ainda uma outra barragem imposta pelo funcionamento do órgão, entre as terras e as águas, edificada através de um procedimento de simplificação, como veremos.

Apresentei o acontecimento narrado acima a fim de fazê-lo operar como imagem na descrição de uma ação concreta das lideranças Tuxá no Comitê, compondo o curso d'água que orientará o argumento deste segundo capítulo. Conforme apresentado no Capítulo 1, as lideranças Tuxá não compartilham da perspectiva que enuncia uma separação entre os campos da Política e da Ciência no Comitê, onde apenas esse último campo se faria presente. A partir dos esforços para se deslocar por entre esta pretensa separação – uma vez que, lembremos, as lideranças definem os próprios procedimentos técnico-científicos como uma das *formas de fazer política dos brancos*, denunciando-a como parte importante de um discurso que visa a conservação das assimetrias nas relações de poder que emergem no Comitê – e dos modos particulares como vêm criando alianças entre o que denominam *ações políticas* e os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, as lideranças Tuxá possibilitaram a efetuação, através da participação no Comitê, de uma ação crucial para outras ações, compondo o que estou denominando como modos de resistência: a solicitação de uma pesquisa de caráter técnico-científico cujo objetivo seria o mapeamento cartográfico dos focos de desmatamento das matas ciliares por toda a extensão da bacia hidrográfica gestada pelo Comitê. Adianto o resultado: todas as terras especificadas pela pesquisa como as mais preservadas são precisamente aquelas onde vivem povos indígenas.

Assim, a proposta será apresentar como as alianças efetuadas pelas lideranças Tuxá, não entre Política e Ciência, mas entre *ações políticas* e *códigos científicos de conhecimento dos brancos*, possibilitaram compor modos de resistência à separação entre as terras e as águas operada no Comitê. Em outras palavras, como ao resistir a um dualismo, Política e Ciência, as lideranças formularam ações concretas a fim de resistir a outro dualismo, entre Terra e Água<sup>87</sup>.

Todavia, a ação concreta que apresentarei neste capítulo como compondo os modos de resistência das lideranças Tuxá – a solicitação da pesquisa de desmatamento das matas ciliares – não se limita a uma simples proposição de solução a determinado problema previamente colocado por outros membros no âmbito do Comitê, a saber, o da preservação dos rios da bacia do São Francisco, mas põe em curso justamente um outro modo de formular esse problema, porque coloca em xeque o dualismo manifesto na frase proferida pelo membro da CT, que busca

---

<sup>87</sup>O motivo de manter a grafia com as iniciais maiúsculas neste ponto do texto será elucidado já no próximo subcapítulo, logo abaixo.

sentenciar a concretização da separação entre Terra e Água. Quando o resultado da pesquisa indica que as áreas mais preservadas são as terras onde habitam os povos indígenas, as lideranças Tuxá criam a possibilidade de *falar de outra forma* (CRUZ, 2017b) sobre as águas, de formularem o problema em seus termos, ainda que sempre em confronto com os procedimentos padrões operados no Comitê.

Dessa forma, em favor de uma descrição analítica dessa ação das lideranças Tuxá neste caso específico, evoco a interessante proposta apresentada por Gagné e Rasmussen (2016), denominada por ambos como “antropologia anfíbia”, que pretende a criação de conceitos e instrumentos analíticos que auxiliem etnografias que buscam descrever as relações entre as terras e as águas em confluência com os modos como os povos nativos as pensam e vivem. Gagné e Rasmussen (2016) apresentam a noção de “antropologia anfíbia” indicando seu foco analítico: os modos como as relações entre as terras e as águas são fundamentais na produção do lugar<sup>88</sup> desde a perspectiva dos povos nativos, conseqüentemente, elas também devem ser na produção de narrativas etnográficas que confluem com as formulações dos povos etnografados acerca dos lugares em que vivem, narrativas essas em que são priorizadas, segundo a proposta, as noções de tempo, espaço, paisagem e modos de conhecimento, a fim de produzir uma descrição com caráter anfíbio, assim como as relações dos povos com os lugares em que vivem, caracterizadas pela impossibilidade de separação entre as terras e as águas.

Contudo, lançarei mão dessa proposta menos como fornecedora de conceitos específicos – os elencados acima – para a descrição analítica do que como imagem para pensar as próprias ações das lideranças Tuxá. Se na proposta de Gagné e Rasmussen, o interesse nas confluências entre as terras e as águas se justifica nos modos como os povos produzem os lugares em que vivem, aqui proponho um deslocamento desse interesse etnográfico para os modos como essas lideranças indígenas produzem ações concretas nas instâncias participativas, neste caso o Comitê, derivadas diretamente dos modos como seu povo pensa as relações entre as terras e as águas em que vivem. Em outras palavras, a intenção será apresentar como a inseparabilidade entre as terras e as águas para os Tuxá deságua nas próprias ações de suas lideranças no Comitê, movimento que, inspirado na proposta apresentada acima, estou caracterizando, mais por uma imagética que contribua com esta descrição, como formulações anfíbias.

Etimologicamente, o termo anfíbio se origina na denominada Grécia Antiga, sendo constituído pela soma dos morfemas “amphi” (ambos) e “bio” (vida), caracterizando aqueles

---

<sup>88</sup>No original: “[...] production of place” (GAGNÉ; RASMUSSEN, 2016, p. 135).

seres que, não apenas apresentam uma capacidade de transitar pelo que os saberes das disciplinas biológicas denominam como meios terrestre e aquático, mas que necessitam mesmo de ambos esses meios para viver. Contudo, a fim de não fazer essa imagem dos modos de vida anfíbios flutuar abstratamente, já que abundam por todo o globo terrestre as mais variadas espécies de anfíbios, e sobretudo porque as relações dos povos indígenas com suas terras e águas são sempre singulares, evoco também um anfíbio singular, uma espécie que determinados *códigos do conhecimento científico dos brancos* – para utilizar o conceito das lideranças Tuxá – denominam como *Pleurodema diplolister*. Esse nome cunhado nos procedimentos científicos se refere a um pequeno anfíbio popularmente conhecido como Sapo-da-Caatinga, carregando em seu nome o bioma em que vive, que é comumente concebido como dificultador para a vida dos anfíbios<sup>89</sup> em consequência da escassez das águas em longos períodos do ano. Entretanto, durante as secas prolongadas, os sapos dessa espécie se entranham nas terras a profundidades que chegam a dois metros e dentro delas passam períodos que podem se estender a dois anos, enterrados sob o solo seco dos leitos dos rios temporários da caatinga, armazenando água no próprio corpo, regulando seu metabolismo e preservando suas capacidades musculares, fenômeno chamado de estivação, que corresponde a uma hibernação às avessas no que se refere ao clima, enquanto a última se dá pelo frio, aquela se dá pelo calor (PEREIRA et al., 2007; MOREIRA et al. 2020).

O Sapo-da-Caatinga nos revela que, é justamente ao estabelecer relações específicas com as terras (em que se entranham) e com as águas (estocadas em seu corpo), que esses anfíbios conseguem preservar as condições necessárias para se manterem vivos. Além disso, durante os períodos de estivação, os Sapos da Caatinga estão completamente enterrados e, por isso, se torna impossível percebê-los na paisagem do sertão, assim se observamos somente a camada superficial das terras, a conclusão apressada será de que não há vida naquele lugar, será apenas quando observarmos as terras, bem como as águas, sem simplificá-las a meras superfícies é que poderemos vislumbrar a profundidade das relações que compõem elas próprias e as vidas que nelas existem, da quais os *Pleurodema diplolister* são uma pequena amostra. É esse movimento de percepção das terras e das águas que nos provocam os povos indígenas.

Isso posto, este capítulo é uma descrição analítica dessa ação efetuada pelas lideranças Tuxá no Comitê, e dos engajamentos que a compõem, que os possibilitou não apenas *se fazer ouvir* a respeito deste tema, mas, principalmente, formular os problemas acerca das relações

---

<sup>89</sup>Mas não apenas. Como aponta Medeiros (2014), a caatinga sempre foi pretensamente ilustrada na historiografia oficial pelas mais variadas instâncias como o lugar por excelência em que para se viver é preciso resistir ao próprio lugar, o que valeria para os mais variados seres vivos. Contudo, como temos visto e como ficará ainda mais evidente no Capítulo 3, a resistência Tuxá não se dá em relação ao lugar. Como escreve o autor: “[...] nem todo mundo resiste à mesma coisa”. (MEDEIROS, 2014, p. 10).

entre as terras e as águas da bacia em seus próprios termos, em resistência às simplificações operadas no órgão, ainda que dentre muitas contenções e represamentos, como veremos. Ademais, essa ação produziu um importante efeito – portanto uma *ação política* –, que é a possibilidade da inserção de uma variável até então completamente negligenciada na pauta das atividades de preservação das águas empreendidas pelo órgão: as terras indígenas. Assim, veremos as *ações políticas* das lideranças Tuxá que os possibilitaram formular o problema da seguinte maneira, tal como dito por Dinaman: “Como o Comitê vai continuar impedindo que as questões das demarcações sejam pelo menos colocadas em discussão se os próprios procedimentos técnico-científicos dominantes no órgão atestam que as terras indígenas são assunto fundamental na preservação das águas?”

## 2.1. Uma Barragem Simplificadora

Às margens do Opará, em uma conversa sobre os efeitos de algumas deliberações tomadas nas então mais recentes reuniões do CBHSF, Dinaman me diz: “Não se discute as questões do Comitê sem impactar uma terra indígena, seja no Alto, no Médio, no Submédio ou no Baixo, em todo o percurso do rio há terras indígenas”. A fala de Dinaman evidencia a impossibilidade de uma separação entre as questões referentes às águas da bacia e as relacionadas às terras indígenas nela contidas, desde uma perspectiva das lideranças Tuxá. Todavia, mais que um esforço para perpetuar essa separação, opera no Comitê determinado modelo de funcionamento comparável ao apresentado por Tsing (2005), a saber, um que se edifica sobre um processo de simplificação extrema dos elementos e das relações que os compõem, produzindo a exclusão, ou mesmo a extinção, de tudo que não seja recurso contabilizável.

Ao produzir sua etnografia, a partir da pesquisa de campo realizada nas florestas tropicais da Indonésia, Tsing (2005) destaca um modelo de simplificação dessas florestas empreendido pelas madeireiras que as exploravam comercialmente na década de 1970. Toda a floresta foi reduzida a um ordinário recurso contabilizável, negligenciaram-se os seres que a habitavam e ela passou a ser pensada como mera fornecedora de um recurso específico, a madeira. De determinada maneira, como pretendo apresentar, um processo semelhante ocorre no Comitê com as terras e as águas que formam a bacia, uma vez que a frase enunciada na reunião em resposta a Uilton não apenas constrói uma barragem entre elas (terras e águas), mas

as simplificam, reduzindo ao máximo suas complexidades e extinguindo seus engajamentos, tornando-as como que elementos apartados entre si e que não devem ser pensados juntos, já que que o órgão, conforme sentenciou o membro da CT: “é para se discutir questões relacionadas à água, não questões relacionadas à terra”.

A fim de evidenciar esse modelo de simplificação operado no Comitê, utilizarei uma grafia específica para me referir às terras e às águas tal como elas são enunciadas nesse órgão, a saber, Terra e Água<sup>90</sup>. A escolha por esta grafia que apresenta a inicial maiúscula e a flexão de número no singular tem por objetivo realçar a simplificação a que as terras e as águas são submetidas no âmbito do Comitê, tanto nas falas durante as reuniões quanto no vocabulário estabilizado nos documentos (pautas, projetos, planos). Este recurso permitirá mais ajustadamente destacar como o discurso dominante no Comitê efetua um represamento das concepções de o que são Terra e Água, e mesmo as relações entre elas, reduzindo-as a uma apenas – como veremos no decorrer do capítulo. Para além disso, servirá também em favor da descrição dos modos como as lideranças Tuxá engajam as concepções simplificadas de Terra e Água operantes no Comitê em suas ações, argumento central do capítulo.

Contudo, para mais cuidadosamente descrever a ação concreta da solicitação da pesquisa pelas lideranças Tuxá, e as formulações que propiciaram aliançar as terras e as águas, ou seja, as formulações dessa ação anfíbia, apresentarei nos dois próximos subcapítulos os modos como as terras e as águas são barradas uma da outra e simplificadas no Comitê. Descrição que proponho desde uma ótica que privilegia o que falam e escrevem as lideranças a respeito da questão, pois compreendo que essa ação busca resistir a esse modelo de simplificação operante no órgão. Assim sendo, em favor do argumento deste capítulo, discorrerei, em primeiro lugar, a respeito de como o *modus operandi* do Comitê simplifica as terras e as águas da bacia e constrói uma barragem entre elas; e na sequência apresentarei o modo como essas lideranças pensam as relações entre ambas e, principalmente, como engajam essa Terra e essa Água, simplificadas, em sua ação concreta em resistência a mais essa barragem.

### 2.1.1 A Terra simplificada

Para mais cuidadosamente descrever o processo de simplificação das terras operado no Comitê, torna-se interessante evocar um dos efeitos imediatos do episódio da história recente do povo Tuxá a que alude a imagem que inicia esta dissertação: a expulsão de suas terras pela

---

<sup>90</sup>Em diálogo direto ao recurso epistemológico-ortográfico utilizado no Capítulo 1 para tratar de Política e Ciência.

inundação consequente da construção da Barragem de Itaparica. Em favor do argumento que desenvolverei especificamente neste subcapítulo, o relevante nessa evocação serão menos os efeitos em si do deslocamento compulsório – que serão abordados mais detidamente no Capítulo 3 – do que os procedimentos a partir dos quais os Tuxá foram tratados pelos órgãos estatais envolvidos na construção da barragem, especialmente a CHESF, que naquele tempo, fins da década de 1980, constituía ainda uma empresa integralmente estatal.

Ao descrever esses procedimentos de tratamento, Felipe Tuxá relata uma “lógica homogeneizante que envolve a prática de reassentamento” (CRUZ, 2017a, p. 107), que se caracteriza pelo negligenciamento das diferenças entre os povos implicados nos casos de reassentamento<sup>91</sup>. Esse negligenciamento pode ser sublinhado em dois cenários que se entrelaçam: o primeiro se refere ao caráter documental dos processos de reassentamento, ou seja, à documentação produzida pelos órgãos estatais que deveria detalhá-los em seus pormenores. Em referência ao caso Tuxá, Felipe aponta:

Depois de muito procurar por esse material, deparei-me com uma narrativa que privilegiava o reassentamento dos agricultores atingidos e dos trâmites que envolveram seus sindicatos e outras entidades. As menções a um grupo indígena são mínimas, tampouco há um capítulo que se destine especificamente ao grupo. Parece-me que nessa bibliografia toda a história tuxá do meu povo se tornou realmente a história de 200 famílias dentre as 10.400 perdidas dentro da obscura categoria de atingido (CRUZ, 2017a, p. 25).

O segundo cenário diz respeito ao que documentos pretendiam – ou, ao menos, deveriam pretender – registrar, a saber, as práticas específicas de reassentamento, ou seja, os modos como são realizados concretamente a expropriação e o deslocamento compulsório para outras terras; retomemos o caso Tuxá. Conforme apresentado na Introdução, quando da construção da Barragem de Itaparica, cuja inauguração ocorreu em 1988, o povo Tuxá foi expulso da Ilha da Viúva e deslocado para onde hoje está situada a Aldeia Mãe, na nova cidade de Rodelas. Neste processo, como apresenta Felipe:

o projeto desenvolvimentista posto em prática pela CHESF, junto aos atingidos das margens do São Francisco, passou por diferentes configurações, ao mesmo tempo em que apresentou a tendência de solapar as especificidades dos sujeitos que estavam no lado mais fraco

---

<sup>91</sup> Felipe apresenta diversos casos de reassentamento empreendidos pela própria CHESF quando da construção de algumas de suas barragens ao longo do Opará, cf. Cruz (2017a).

das negociações nos processos de deslocamento como um todo (CRUZ, 2017a, p. 105).

As especificidades das relações que compunham os modos de viver do povo Tuxá foram não apenas negligenciadas, mas solapadas, para utilizar o mesmo termo do Tuxá antropólogo. Desde a perspectiva dos órgãos estatais envolvidos, especialmente a CHESF, que conduziu as negociações, as terras, então inundadas, foram compreendidas como uma mera extensão territorial “sobre” a qual se (re)assentam pessoas. Assim, não apenas as particularidades dos povos reassentados são submersas em uma generalidade, mas há a simplificação extrema das diferentes terras, tal como as vivem os povos, em apenas uma Terra, uma superfície mensurável, convergente com uma noção jurídico-cartorial das terras, que podem então, uma vez reduzidas, se enquadrarem nas exigências indenizatórias demandadas pelas leis em casos de deslocamento compulsório, por terem sido tornadas um recurso contabilizável. Para que as terras possam ser medidas, cartorializadas e contabilizadas é imperativo que sejam simplificadas, que sejam reduzidas a uma Terra<sup>92</sup>.

Processo semelhante ocorre no Comitê, as terras são simplificadas a um pretense denominador comum, sempre enunciado como algo totalmente estabilizado porque legitimado pelos procedimentos técnico-científicos. Todavia, como indicam as lideranças, esse denominador comum é bastante conveniente àqueles membros que já consomem as terras desta maneira, ou seja, como recurso contabilizável e estritamente direcionado a um tipo específico de produção, o econômico-mercadológico. Em outras palavras, a simplificação das terras em uma única Terra, tal como essa redução é operada no Comitê, favorece aqueles cuja relação com a Terra é executada no registro do consumo, em detrimento dos diversos povos do Opará cujas relações com as terras são compostas no registro do vital.

Ademais, durante as reuniões no Comitê, a Terra resultante dessa simplificação é sempre classificada como elemento que não deve estar presente nas discussões por ser ali uma instância responsável pelas questões relacionadas apenas às águas da bacia – como fica evidente na frase apresentada no início deste capítulo. Nas poucas discussões em ocasiões de reunião em que as terras da bacia foram enunciadas, essas eram sempre reduzidas a uma ocorrência muito particular – e aqui um ponto central ao argumento –, que fornece uma constituição material a essa concepção restrita de Terra tal como é simplificada no órgão, a saber, a mata ciliar.

---

<sup>92</sup>É possível encontrar essa simplificação das terras, a fim de que se tornem contabilizáveis, em pesquisas cujo recorte temático está focado no processo de reassentamento involuntário (deslocamento compulsório) de povos, sejam eles rurais (REBOUÇAS, 2000) ou urbanos (CASTRO, 2016).

A Terra é enunciada como uma extensão territorial que contorna as águas, sendo a relação entre ambas também tornada contabilizável. Em outras palavras, a Terra, na forma como é tolerada e outorgada ser debatida no âmbito do Comitê, segundo a maioria dos membros e do próprio estatuto jurídico do órgão, se restringe à sua ocorrência particular como mata ciliar, uma superfície com dimensão definida cuja principal função seria manter as águas dos rios que compõem a bacia em condição utilizável para determinadas atividades. Um exemplo elucidativo dessa simplificação no Comitê foi a pauta de uma das reuniões referente às próprias matas ciliares. O conteúdo convocado para discuti-las estava sempre diretamente relacionado à atividade da agrimensura, cuja finalidade deveria ser garantir que não fossem ultrapassadas extensões que, segundo alguns membros do órgão, “não afetariam mais o rio”, para que as atividades produtivas – leia-se agropecuárias – não fossem afetadas, posto que essas não estariam no domínio competente ao órgão.

A fim de fortalecer a descrição analítica dessa redução das terras em Terra, operada no Comitê, recorro a uma proposta epistemológico-ortográfica formulada no campo antropológico, a saber, a que propõe uma desviante grafia para a descrição das, agora denominadas, T/terras. Essa proposta tem como objetivo evidenciar a polissemia do termo Terra, priorizando o método etnográfico para descrever “em que consistem as ‘terras’ que esses modos de ocupar e viver constituem” (COELHO DE SOUZA et al., 2017, p. 8). Contudo, não se trata de uma simples operação de adição, em que a somatória das diversas terras formariam uma Terra una que as engloba, mas de realizar um esforço de visibilizar as diversas T/terras e os modos como são ocupadas e vividas, para um fim que é declaradamente político: “a construção de uma interpretação antropológica que permita intervir no debate público recente em torno da noção de “terra tradicionalmente ocupada”, tal como consta no caput e no §1 do Artigo 231” (COELHO DE SOUZA et al., 2017, p. 8). Propondo um diálogo entre saberes provenientes do Direito e da Antropologia, a intenção é alargar a discussão a respeito do que pode(m) ser a(s) T/terra(s) para além daquela definida pela ordem político-jurídica nacional, e mesmo pela “nossa ontologia majoritária” (COELHO DE SOUZA et al., 2017, p. 13).

Um dos aspectos mais interessantes dessa proposta é a deliberada ruptura com a noção de Terra como recurso mensurável e contabilizável, mais do que viver *na* terra, vive-se *a* terra, e não apenas se produz nela. Nela, a terra extrapola sua concepção demasiado simplista como extensão sobre o globo terrestre (uma terra cartorial), ou ainda, como mero suporte (por exemplo, para a produção agropecuária) e se desloca tanto descendente quanto ascendentemente aos corpos que nela vivem, sejam humanos, não humanos, *encantados*,

plantas, pedras, entre outros. Em outras palavras, a proposta atravessa essa noção (superficial) da terra como superfície, expandindo-a em todas as direções, para dentro e para fora, incorporando os seres que vivem em todos os estratos que a compõem. No caso dos Tuxá, das raízes da mandioca e das plantas medicinais e da jurema ao pássaro de cabeça vermelha, o galo-de-campina, cujo cantar é inspiração para os cantos do Toré.

O esforço epistemológico – e portanto político – é inserir na discussão acerca da Terra, enquanto estabilização jurídica dominante que pauta a própria concepção de “terras tradicionalmente ocupadas”, as singularidades dos modos de ocupar e viver as terras, especialmente as referentes aos povos indígenas. Além disso, a proposta nos auxilia também a compreender o procedimento pelo qual as diversas terras, que emergem dos modos particulares como são vividas pelos diversos povos, são submergidas sob um conceito que se pretende universal e uníssono, ou seja, a replicação da univocidade estatal, ainda que em um âmbito reduzido como é o caso desta pesquisa. Pensemos, portanto, no próprio Comitê.

A Terra quando expressa, e consumida, como um recurso mensurável e, portanto, contabilizável, por meio de sua limitação à condição de mata ciliar, passa a ser o denominador comum do que é, ou pelo menos se torna imposto a ser, o conceito de Terra tal como é permitido o debate no âmbito do Comitê. A consequência perversa é que todo e qualquer debate em torno do tema é barrado tão logo surjam determinadas formulações de problemas cujos efeitos possam vir a tensioná-lo<sup>93</sup>. Desse modo, todas as demais terras, e os diversos modos de ocupar e viver que cada uma encarna, são simplificadas, reduzidas, apagadas, barradas, submergidas.

Todavia, não há motivos para crer que grande parte dos membros do Comitê efetivamente conceba de fato a Terra como limitada à sua forma de mata ciliar, basta tomarmos como exemplo os representantes dos segmentos de Indústria e Mineração, Irrigação e Uso Agropecuário e os Poderes Públicos (Municipais, Estaduais e Federal) para pressupor que esses agentes têm plena convicção que as terras que formam a bacia não se restringem às matas ciliares, o que torna evidente o ‘jogo de interesses’, como me disse Uilton, em torno dessa definição de Terra admissível no órgão. A determinada parte dos segmentos representados no Comitê (por exemplo os citados acima) é vantajoso, e mesmo necessário aos seus interesses, manter uma barragem que impeça toda discussão que mencione as terras utilizadas para fins de produção mercadológica, o que justifica o assentimento quase unânime à sentença proferida pelo membro da CT, que limitava a discussão das terras no órgão à mata ciliar (Terra). Sentença

---

<sup>93</sup> “É preciso retomar o assunto proposto na pauta” foi a frase que apresentei como sintetizadora do modo como funcionam as reuniões da Comitê quando foi discutida a questão das pautas o Capítulo 1.

que representa um exemplo evidente de como discussões com potencial de fomentar qualquer ameaça, por mínima que seja, a alguns tipos de empreendimentos, por exemplo, os latifúndios, são precipitadamente refutadas por meio de alguma fala (frequentemente com caráter de veredito) cuja legitimidade está sempre ancorada nos procedimentos técnico-científico do órgão, tão propagandeados por aqueles mesmos membros. Entre essas discussões está, notoriamente, a que trata da demarcação das terras indígenas.

A proposta, que estou caracterizando como epistemológico-ortográfica, interessa “enquanto estratégia tática que faz aparecer diferenças” (IUBEL, SOARES-PINTO, 2017, p. 8), o que conflui em pontos importantes com as ações efetuadas pelas lideranças Tuxá a fim de *se fazer ouvir*, como tratado no Capítulo 1. Ao empenhar-se em evidenciar diferenças, a proposta contribui para a descrição dos modos de resistência das lideranças ao processo de simplificação colocado em curso não apenas no Comitê, mas em diversas instâncias de poder. Ademais, sua predileção deliberada pelo método etnográfico reflete um assunto crucial às lideranças indígenas de uma forma geral e às Tuxá mais especificamente: o esforço para incorporar os diversos modos de ocupar e viver as terras nas discussões a respeito da Terra no âmbito das instâncias institucionais de poder. Esse esforço é essencial para compreender os engajamentos criados pelas lideranças Tuxá na efetuação da ação de solicitação da pesquisa realizada no âmbito do Comitê.

As terras, reduzidas à condição de mata ciliar, são simplificadas a uma Terra, excluindo-se de todo os modos como a ocupam e vivem os povos e as relações que compõem esses modos. Essa simplificação, no entanto, é empreendida, no âmbito do Comitê, concomitantemente a outra importante simplificação, a das águas. Assim, passemos à descrição de como as águas são simplificadas no Comitê.

### 2.1.2. *A Água simplificada*

Para apresentar o modo como as águas da bacia são simplificadas, no sentido proposto por Tsing (2005), rememorarei um acontecimento, já relatado no Capítulo 1, ocorrido em uma das reuniões, a saber, a discussão da pauta a respeito da participação do Comitê no Fórum Mundial das Águas (FMA). Se no capítulo anterior o episódio foi analisado com destaque para a acusação de “racismo institucional” feita pela liderança quilombola acerca da escolha dos membros que representariam o órgão no fórum, neste momento do texto a análise colocará foco

em alguns termos utilizados para se referir às águas da bacia, tanto nas falas dos membros quanto nos documentos que alicerçam e fazem funcionar o ordenamento burocrático do órgão.

Entretanto, abro aqui um curto parêntese. A fim de intensificar o contraste, antes de voltarmos à sala fechada onde ocorre a reunião do órgão de gestão das águas, suscito uma imagem às margens do Opará: durante a mesma conversa que inicia este subcapítulo, Dinamam, enquanto discorria a respeito do modo como o Opará vem sendo maltratado ao longo de décadas, abre os braços, como que apresentando o rio a mim, e diz: “Essa água é a nossa vida, a gente não trata ela como recurso, trata como vida”. Fecho parêntese.

Voltemos ao ambiente cerrado da reunião. Durante a pauta a respeito da participação no FMA uma cisão foi realçada, entre os que a defendiam e os que a criticavam. Havia ainda uma discussão concomitante referente à participação de membros do Comitê no Fórum Alternativo Mundial da Água (FAMA). O debate mais intenso naquele momento se dava acerca do fato de que, segundo os membros críticos à participação, entre eles as lideranças Tuxá, no FMA abundam empresas transnacionais que concebem a água como um mero recurso para seus fins econômico-mercadológicos, ou seja, a conservação<sup>94</sup> da água estaria diretamente associada à sua utilização como instrumento para a produção de itens comercializáveis – pensemos, a fim de elucidação, nas empresas transnacionais do gênero alimentício, para quem o uso da água é indispensável às linhas de produção.

Uma apreciação mais atenta da agenda do FMA parece corroborar a crítica dos membros contrários à participação. O primeiro dia do fórum recebe a nomeação de Water Business Day<sup>95</sup> (Dia dos Negócios da Água), expressão que foi enfatizada de maneira crítica por Uilton, a fim de denunciar o caráter deliberadamente mercadológico que a água assume no fórum. Segundo Uilton, as grandes empresas participam do FMA para não perderem seu quinhão nas negociações pela água, o que estanca a discussão limitando-a ao uso estrito da água para fins de produção mercantil, barrando completamente um debate entre as lideranças dos povos que manejam as águas para viver, por exemplo, os indígenas, e os executivos representantes das transnacionais que as consomem para produzir. O FAMA, por sua vez, mesmo sendo resultado do empenho de se colocar como uma alternativa a esse caráter mercadológico hegemônico no FMA, como o próprio nome explicita (Fórum Alternativo Mundial da Água), replica essa

---

<sup>94</sup>Para uma diferenciação entre os conceitos de conservação e preservação cf. Eckholm (1982).

<sup>95</sup>“O evento trata de abordagens e soluções para garantir e compartilhar a água no setor industrial. Lideranças empresariais, associações setoriais, federações de indústria e organismos internacionais estão presentes e participam de uma agenda de debates e workshops com os temas: ‘Casos de economia circular para a água’, ‘Riscos associados à água: métricas, monitoramento e reporting’, e ‘Gestão responsável da água para o alcance dos ODS e criação de valor compartilhado’. Disponível em: <https://www.juntospelaagua.com.br/2018/03/18/water-business-day-discute-relacao-entre-agua-e-industria-no-brasil/> Acesso em: 04/02/2020.

impossibilidade de embate frente às empresas transnacionais e aos próprios órgãos estatais, conforme Uilton me indicou.

Acompanhando a reunião em que esta pauta foi tratada, observei que, a partir das falas dos que defendiam a participação em um ou em outro fórum, havia determinadas variações nos termos utilizados para se referir à água. Se entre os apoiadores do FMA o priorizado é o que se reporta à água como “recurso”, entre os favoráveis ao FAMA o termo dominante é o que a concebe como “direito”. Assim, compreendo que nessa variação terminológica, especialmente se focalizarmos uma passagem que segue no sentido da noção de “recurso” para a de “direito”, há um deslocamento na concepção de água de um registro econômico-mercadológico para outro jurídico-legal.

Todavia, seria necessário uma análise mais esmiuçada para descrever como, ou mais importante ainda, se esse deslocamento realmente possibilita uma amplificação das ações concretas de povos cujas participações nas instâncias deliberativas são extremamente cerceadas, quando não anuladas, como é o caso dos povos indígenas e seu histórico esforço para atuar nas instâncias jurídico-legais de poder. Atuações essas que esbarram em obstáculos como a ainda recente entrada mais massiva de lideranças indígenas nos cursos de Direito, ou até mesmo o caráter tutelar da FUNAI que, durante muito tempo, e em tantos casos ainda hoje, exerce a função de representante legal desses povos, impedidos de nomearem seus próprios representantes legais, ainda que esses apresentem formação profissional para tal, como ocorreu com o próprio Dinamam na questão territorial Tuxá, conforme narra em sua dissertação (JESUS VIEIRA, 2017).

Ademais, é determinante à análise não forjar um falso maniqueísmo entre os dois termos (“recurso” e “direito”), uma vez que, não sendo objetivo deste capítulo verificar se esta passagem auxilia de alguma forma as lideranças Tuxá, mas descrever como elas engajam esses termos em suas ações no Comitê para além de uma transição de um a outro, é preciso ter em vista que, não raramente, ambos os termos são enunciados de maneira estreitamente associada. Um debate muito recorrente no Comitê – fundamental para a compreensão das relações entre as terras e as águas desde uma perspectiva estatal –, e que auxilia a descrição dessa associação entre as noções de “recurso” e “direito”, é o referente ao empreendimento que, talvez, mais precisamente caracterize o projeto de “desenvolvimento”<sup>96</sup> tal como planejado e executado pelos órgãos estatais na região semiárida do sertão nordestino: os Perímetros Irrigados.

---

<sup>96</sup> Recorro às aspas, nesse caso, a fim de destacar as relações de poder que são submergidas quando o termo é utilizado como enunciado de legitimação incontestavelmente benéfico, tanto pelos poderes estatais quanto pela iniciativa privada. Para uma crítica direcionada à retórica de caráter desenvolvimentista utilizada pela CHESF

Os Perímetros Irrigados (PI)<sup>97</sup> são áreas delimitadas pelo Estado Nacional para projetos públicos de agricultura irrigada, cuja implementação assume um caráter mais sistemático na região nordeste do país a partir do fim da década de 1960<sup>98</sup> e que estão, atualmente, sob administração do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) e da Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba (CODESVAF). Forjados como uma estratégia geopolítica para o “desenvolvimento” do semiárido brasileiro (PONTES et al., 2012), os PI, esses estandartes estatais da agricultura irrigada, abundam na bacia hidrográfica do São Francisco pelo fato de essa apresentar uma maior disponibilidade do que é denominado pelos documentos oficiais como recursos hídricos (BRASIL, 1979, 1984a, 1984b; DNOCS, 2004), o que resulta em uma presença constante do tema nas reuniões do Comitê. Todas as terras no trecho do Opará que delinea a fronteira entre os estados da Bahia e Pernambuco estão apossadas pelos Perímetros Irrigados, terras essas que compõem todo o território tradicional do povo Tuxá.

Contudo, ainda que os Perímetros Irrigados constituam uma política pública, ao longo dos anos desde sua implementação, houve uma transposição<sup>99</sup> das diretrizes dessa política em favor dos empreendimentos privados, como apontam os organizadores do mais completo dossiê produzido a respeito dos Perímetros Irrigados até o momento em que escrevo:

Se durante um primeiro momento, entre os períodos de 1968 a 1979, a política de irrigação tinha como prioridade a distribuição de lotes para a categoria dos pequenos produtores, estabelecendo a partir daí relações assistencialistas e de controle de integração da produção familiar às dinâmicas capitalistas, após 1990 atesta-se uma dinâmica de intensificação capitalista, em que a gestão dos perímetros passa a assumir um foco nitidamente localizado no desenvolvimento do agronegócio, havendo uma reorientação da ação estatal, com vistas à estimulação da privatização do território e do domínio da estrutura

---

quando da remoção compulsória do povo Tuxá cf. Cruz (2017a), especialmente o capítulo 2. Para uma abordagem jurídica das violações de direitos que essa mesma retórica produziu cf. Jesus Vieira (2017). Esse ponto será tratado no Capítulo 3 desta dissertação.

<sup>97</sup>Para uma abordagem de cunho histórico a respeito da agricultura irrigada no Brasil, desde a sua implementação na região Sul na década de 1880 até os dias atuais, com foco no região do semiárido brasileiro, cf. Castro (2018). Para outros estudos relacionados aos Perímetros Irrigados na região Nordeste cf. PONTES et al. (2012); VIEIRA (2015); BASSOI et al. (2016); ANA (2017).

<sup>98</sup>Entre os anos de 1968 a 1992, foram construídos 38 Perímetros Irrigados na região Nordeste pelo Governo Federal.

<sup>99</sup>Para utilizar um termo caro às políticas públicas na região do semiárido brasileiro. Refiro-me, obviamente, à transposição das águas do rio São Francisco, projeto federal colocado em andamento durante o segundo governo do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT), em 2007, e que, desde então, se tornou um dos principais temas dos debates públicos no que se refere à região Nordeste.

fundiária por parte das empresas (RIGOTTO; FREITAS, 2015, online).

Essa transposição das diretrizes que orientam e regulam as políticas públicas dos Perímetros Irrigados em direção favorável às atividades dos empreendimentos do setor do agronegócio não é velada, os próprios documentos oficiais emitidos pelos órgãos estatais responsáveis declaram-na como propósito mesmo da “nova política de irrigação” no semiárido brasileiro:

Os objetivos que orientam a atual “nova política de irrigação” circunscrevem-se a apresentar estratégias que estimulem o investimento privado em todas as fases da irrigação, que orientem a produção para as oportunidades de mercado e redirecione a participação do governo na atividade, gerando sinergia entre a iniciativa privada e as esferas governamentais. (BRASIL, 2008).

A sinergia entre as esferas governamentais e a iniciativa privada a que se refere o documento, enfatizemos, se concretiza na forma de vultosos gastos com toda a ordem de subsídio e incentivos fiscais à produção, transporte e comercialização das commodities do agronegócio (FREITAS, 2010; RIGOTTO; FREITAS, 2015). A meta estabelecida pela Lei nº 12.787, promulgada em janeiro de 2013, previa que, em até dois anos, fossem investidos em torno de 6,9 bilhões de reais em recursos públicos para a expansão dos Perímetros Irrigados, visando a ampliação da área abrangida pelos perímetros já existentes em 193.137 ha e a instalação de novos perímetros em 200.000 ha, com ênfase na perspectiva de aumentar em 100% a gestão privada das áreas irrigadas, substituindo a gerência estatal (PONTES et al, 2012)<sup>100</sup>. O plano inicial, ao menos tal como enunciado pelos órgãos estatais, que publicitava os Perímetros Irrigados como dispositivos fundamentais para o “desenvolvimento” da região do semiárido, por viabilizarem a produção agrícola dos pequenos irrigantes, foi pulverizado pelos grandes empreendimentos privados do agronegócio latifundiário ao custo de expropriação das terras (GADELHA, 2013) e da conversão dos pequenos produtores, então predominantes na região, em subordinados tanto ao capital financeiro, como consequência dos constantes empréstimos bancários que passam a ser obrigados a requerer, quanto ao capital industrial, referente à maquinaria empregada nas atividades (DINIZ, 2002).

---

<sup>100</sup>Destaco também um dos objetivos estipulados na Lei nº 12.787, promulgada em janeiro de 2013, que institui a Política Nacional de Irrigação: “VII – incentivar projetos privados de irrigação, conforme definição em regulamento” (BRASIL, 2013).

Além disso, o número de famílias expulsas das áreas onde foram implantados os Perímetros Irrigados supera o de famílias selecionadas como irrigantes, as quais, por sua vez, se depararam com várias imposições colocadas pelo DNOCS, que passou a controlar todos os aspectos das atividades – padrão do produto, quantidade da produção, extensão da área cultivada, tecnologia adotada, modo de circulação dos produtos (RIGOTTO; FREITAS, 2015) –, o que caracteriza uma produção marcada pelo domínio do poder estatal, porém exercida em sinergia (lançando mão do mesmo conceito dos documentos oficiais) completa com as iniciativas privadas, que não apenas se beneficiam desse sistema, mas o regulam a partir, e através, de seus interesses. Há ainda casos ilegais de arrendamento de perímetros para grandes produtores e mesmo invasão de terras públicas por empreendimentos privados, conforme apontam investigações do Ministério Público Federal (FREITAS, 2010). Em convergência com esses dados, Diniz (2002), já no período inicial dessa mudança de diretrizes das políticas de irrigação, caracterizou o processo de implantação dos Perímetros Irrigados como um “contra reforma agrária” (p. 42), porque, contrariamente à proposta inicial, as terras estavam cada vez mais concentradas nas mãos de um número menor de produtores privados.

As políticas públicas de irrigação no semiárido brasileiro, cujo bastião são os Perímetros Irrigados (LUCCHESI, 2017)<sup>101</sup>, influenciam diretamente nas atividades do Comitê e, conseqüentemente, nas ações das lideranças Tuxá em seu âmbito. Conforme apresentado no subcapítulo anterior, no Comitê opera um modelo de simplificação que reduz as terras à sua ocorrência como mata ciliar (Terra), o que resulta em uma questionável supressão das terras utilizadas para a agricultura irrigada dentre os problemas colocados durante os debates, com raras exceções, instantaneamente refutadas na grande maioria das vezes. A tal sinergia entre a esfera estatal e a iniciativa privada se reflete no órgão quando ambos, membros representantes dos órgãos estatais e da iniciativa privada, negligenciam e empenham-se em barrar toda e qualquer discussão a respeito das terras que constituem os Perímetros Irrigados. Por efeito, por mais contraditório que isto se apresente, as terras são constantemente apartadas das discussões acerca do principal empreendimento estatal na região do sertão nordestino, os Perímetros Irrigados.

Mas então, sendo as terras excluídas das discussões a respeito de algumas das principais questões debatidas pelo Comitê, como essas são discutidas no órgão? As discussões a respeito

---

<sup>101</sup>“Desde as políticas conhecidas como “solução hidráulica”, que focaram os recursos na construção de grandes açudes públicos, as estruturas eram pensadas não apenas para acumular águas mas também para irrigar as terras no entorno dos açudes, permitindo a prática da agricultura irrigada. A ênfase nos projetos de irrigação, entretanto, só iria ocorrer em finais da década de 1950 e transformou-se na principal política implementada pelo Dnocs nas décadas seguintes” (LUCCHESI, 2017, 309).

dos Perímetros Irrigados e dos empreendimentos do setor do agronegócio na região englobada pela bacia são constituídas em torno das águas, ou mais estritamente de uma concepção específica de água que opera no Comitê – que grafo como Água, com a inicial maiúscula –, cujos termos convocados em favor de sua legitimação são exatamente “recurso” e “direito”. Uma das principais atividades executadas pelo Comitê, a qual é, inclusive, seu instrumento basilar de arrecadação de verbas para a realização de seus empreendimentos, nos auxilia a descrever o modo como as águas são simplificadas no órgão por meio dos termos citados acima, me refiro à denominada Cobrança pelo Uso da Água.

A Cobrança pelo Uso da Água é um instrumento de arrecadação instituído pela Política Nacional de Recursos Hídricos, Lei 9.433/97, a célebre Lei das Águas (BRASIL, 1997). Todo o valor arrecadado pela cobrança do uso das águas da bacia hidrográfica do rio São Francisco é repassado integralmente da Agência Nacional das Águas (ANA) para o Comitê por intermédio de sua entidade delegatária, a AGB Peixe Vivo. Porém, mais importante que o trajeto percorrido pelo montante arrecadado é o fato de que a instância que estipula os valores a serem cobrados é o próprio Comitê, com base em uma tabela de referência produzida e atualizada pela ANA<sup>102</sup>.

Durante as reuniões do Comitê são recorrentes as falas que enunciam um repetido veredito: o “direito pelo recurso hídrico”. Uma grande parcela dos membros do Comitê classifica esse “direito pelo recurso hídrico” – garantido por meio de um documento denominado Outorga de Direitos de Uso pelos Recursos Hídricos<sup>103</sup> – como fundamental, dada a sua importância para o empreendimento das “atividades produtivas” na região da bacia, como esses membros comumente se referem ao agronegócio. Tendo isso em vista, se torna indispensável especificar os segmentos representados por essa parcela dos membros, a saber, o da Indústria e Mineração, da Irrigação e Uso Agropecuário, da Hidroeletricidade e os Poderes Públicos (Municipal, Estadual e Federal). No veredito que enuncia o “direito pelo recurso hídrico”, a Cobrança pelo Uso da Água é sentença obrigatória, uma vez que os valores pagos pelos que utilizam as águas da bacia como recurso material são basilares para os cálculos de lucratividade de seus negócios.

Não poucas foram as ocasiões em que membros do segmento da Irrigação e Uso Agropecuário reclamaram a diminuição do valor de cobrança da água, afirmando que essa redução é imperativa à viabilidade das “atividades produtivas” (agronegócio) e, conseqüentemente, ao “desenvolvimento” de toda a região abarcada pela bacia, especialmente

---

<sup>102</sup>Disponível em <https://www.ana.gov.br/todos-os-documentos-do-portal/documentos-sas/arquivos-cobranca/nt-07-207-cscob-sas.pdf> Acesso em 07 de fevereiro de 2020.

<sup>103</sup>Regulado pela Constituição Federal. Artigo 21, Inciso XIX (Brasil, 1988).

o sertão nordestino. Há um consenso conceitual entre esses segmentos do Comitê acerca da relação entre o agronegócio e o “desenvolvimento” de determinadas regiões, como, por exemplo, o sertão nordestino, como uma causalidade direta. Em outras palavras, está fixada uma concepção, e mais que isso, explicitamente declarada, que caracteriza determinado “desenvolvimento”, que seria incontestavelmente ambicionado, como resultado imediato das atividades do agronegócio. Todavia, seguindo o que nos argumentam as lideranças Tuxá, nos termos discutidos no capítulo anterior, é possível adjetivar essa relação causal como simplista, porque negligencia a maior parte de seus próprios efeitos, reduzindo-os a um pretense (e pretensioso) propósito comum, como é de praxe na retórica desenvolvimentista<sup>104</sup>. Nesse debate, “recurso” e “direito” ascendem à condição de legitimadores discursivos ao funcionarem associadamente, nas questões a respeito das águas no âmbito do Comitê, como termos que viabilizam uma conciliação entre os registros econômico-mercadológico e jurídico-legal. Portanto, é na intersecção entre esses dois registros, por intermédio dos termos “recurso” e “direito”, que as águas são simplificadas no Comitê e reduzidas a uma Água, convertida em “recurso” capital para o “direito” ao “desenvolvimento”.

As águas são simplificadas, suas relações com as terras são decompostas para que se tornem contabilizáveis e, assim, componentes quantificáveis para a estipulação dos valores nas tabelas que embasam a Cobrança pelo Uso da Água. Conforme a própria Lei das Águas (BRASIL, 1997) promulga:

Art. 19. A cobrança pelo uso de recursos hídricos objetiva:

I - reconhecer a água como bem econômico e dar ao usuário uma indicação de seu real valor

Vemos, portanto, que os dispositivos jurídicos-legais que estatuem uma determinada Água como “direito” (recordemos a Outorga de Direitos de Uso pelos Recursos Hídricos, regulamentada pela mesma Lei das Águas) ratificam legalmente sua simplificação em um “recurso” (“bem econômico”) contabilizável (“real valor”). Para reconhecer essa Água simplificada como “bem econômico”, a fim de estabelecer seu “real valor”, é necessário apartá-la da Terra, também já simplificada. Como sugere Barros (2013), a respeito do negligenciamento em órgãos deliberativos das questões relacionadas ao uso das terras na região

---

<sup>104</sup>Como o próprio Felipe Tuxá nos apresenta em sua dissertação quando trata dos conteúdos do discurso desenvolvimentista da CHESF (CRUZ, 2017).

nordeste, é “como se a água no meio rural do território do semiárido fosse uma variável independente da estrutura de poder engendrada pelo latifundiário” (p. 29).

Ademais, para além da simplificação das águas da bacia por meio dos termos “recurso” e “direito” tal como é operada no Comitê, a questão acerca da cobrança pelo uso das águas na bacia do São Francisco assume contornos próprios. Estudos que abordam o modo de funcionamento dos Perímetros Irrigados considerando a Cobrança pelo Uso da Água nos apresentam dados importantes. Consideremos os resultados de um deles:

[Na região nordeste] o uso da água na agricultura irrigada está sustentado por um sistema que apresenta grande desperdício de água [...] Dentre os fatores que contribuem para esse cenário de desperdício destacam-se a falta de assistência técnica adequada, infraestrutura e a *deficiência na cobrança pelo direito de uso da água. Os preços cobrados nas bacias hidrográficas que implantaram o sistema de cobrança pelo direito de uso da água não correspondem ao real custo de provimento do recurso – que deveria incluir os custos de oportunidade e de recuperação, conservação e preservação dos ecossistemas* (BUAINAIN; GARCIA, 2015, grifo meu).<sup>105</sup>

Portanto, a pesquisa apresenta que, além de problemas relacionados às tecnologias utilizadas, a defasagem na cobrança pelo direito do uso da água é um dos fatores de desperdício nos sistemas de agricultura irrigada. Para uma dimensão mais tangível da importância da questão dos valores cobrados pelo uso das águas, é relevante destacar ainda outro dado apresentado no mesmo estudo, o qual indica que “a irrigação desenvolvida em apenas 10% da área irrigável é responsável pelo uso de mais de 70% da vazão derivada do rio São Francisco”<sup>106</sup> (BUAINAIN; GARCIA, 2015). Considerando que trata-se de um rio cuja vazão de retirada<sup>107</sup> é de 278 metros cúbicos por segundo (m<sup>3</sup>/s) – aproximadamente 10% da demanda nacional –, a deficiência na cobrança pelo direito de uso das águas indicada no trecho citado resulta em perda de arrecadamento de uma quantia na casa das dezenas de milhões de reais por ano, sendo

---

<sup>105</sup>Outros estudos também reiteram a alegação de desperdício de água que ocorre nos PI em consequência não apenas da utilização de tecnologias ineficientes, mas do modo como é efetuada a cobrança pelo direito do uso da água (TEIXEIRA DE ANDRADE; BRITO, 2006; VIDAL; EVANGELISTA, 2012; GARCIA, 2012; RIGOTTO et al., 2016), inclusive estudos cujos resultados foram publicados em documentos oficiais de órgãos estatais (BRASIL, 2008), entre esses o próprio Comitê (CBHSF, 2010).

<sup>106</sup>Segundo dados oficiais fornecidos pela ANA, o percentual exato da vazão do rio São Francisco utilizado pela agricultura irrigada é de 77%. Disponível em: <https://www.ana.gov.br/sala-de-situacao/sao-francisco/sao-francisco-saiba-mais> Acesso: 11 de abr. 2020.

<sup>107</sup>A vazão de retirada é o volume de água captada diretamente em corpos hídricos (rios, cursos d’água, reservatórios, açudes, poços, nascentes, etc.) para os mais diversos usos, representa, portanto, a demanda de água utilizada.

que, como vimos anteriormente, esse é o principal instrumento de arrecadação de verba do Comitê.

Conforme apontam os resultados da pesquisa citada, o valor cobrado não leva em consideração tópicos relacionados à própria preservação do ecossistema do qual fazem parte os rios que compõem a bacia hidrográfica do rio São Francisco. O valor de uso é calculado tendo como parâmetro apenas a própria produção, agrícola no caso, sendo negligenciadas todas as demais variáveis que deveriam integrar a equação de determinação desse valor, sejam elas, sociais, ambientais e vitais. Há uma simplificação das relações que compõem a vida na bacia a valores que podem ser, nas palavras de Tadaki e Sinner (2014) ao tratar da governança estatal sobre as águas, “medidos, modelados e otimizados” (p. 149)<sup>108</sup>.

No Comitê, como vimos, essa simplificação, no que diz respeito às águas da bacia, é operada através dos enunciados “recurso” e “direito” em meio às discussões que envolvem os Perímetros Irrigados e a Cobrança pelo Uso da Água. Assim como ocorre com as terras, convertidas em Terra quando restritas à condição de mata ciliar, as águas são simplificadas, reduzidas a um produto contabilizável, uma Água cujo destino é, nessa lógica, servir à produção agrícola, defendida por muitos membros do órgão como atividade capital ao “desenvolvimento” do sertão nordestino. Como constata outras etnografias realizadas em distintos locais (WORSTER, 1985; WHITE, 1995; TIPA, 2009), as águas são, nesse caso, mais uma vez concebidas como recurso explorável e o direito a seu uso é defendido sob a custódia do obscuro conceito de “desenvolvimento”, sendo solapados todos os modos de viver que se esforçam para resistir a essa aritmética reducionista, bem como aos efeitos nocivos que essa simplificação os causam.

\*\*\*

Neste subcapítulo procurei apresentar como, no Comitê, as terras e as águas são simplificadas, no sentido proposto por Tsing (2005). Essa apresentação tem como objetivo destacar que essa simplificação é um mecanismo elementar para forjar um dualismo entre as terras e as águas. Em outras palavras, é o suporte sobre o qual se edifica mais essa barragem que atravança arduamente as ações das lideranças Tuxá no Comitê.

No próximo tópico, apresentarei os modos como as lideranças têm criado veredas para se deslocar por entre mais esse dualismo, buscando resistir a essa barragem simplificadora

---

<sup>108</sup> No original, “measured, modeled, and optimized” (TADAKI; SINNER, 2014, p. 149).

através de uma ação concreta, já anunciada anteriormente: a solicitação da pesquisa de mapeamento da taxa de desmatamento das matas ciliares ao longo de toda a extensão da bacia hidrográfica do rio São Francisco.

## 2.2. As terras e as águas: resistindo à simplificação

Nas terras de D'zorobabé, sentados às margens das águas do Opará, Uilton e eu conversávamos a respeito das mais de trinta ilhas em que viviam os Tuxá antes de serem delas expulsos sistematicamente e, na grande maioria das vezes, violentamente, ao longo de séculos pelos grandes produtores que invadiram o sertão em busca de terras para seus empreendimentos agropecuários, como já mencionado na Introdução. Uilton contava que, ainda que as atividades como o plantio e a pesca<sup>109</sup> do povo Tuxá fossem mais comumente exercidas nas ilhas, as terras das margens compunham grande parte de seu território e que, principalmente, eram nessas terras que os Tuxá levantavam moradia, nelas ficava a Aldeia.

Segurando com uma das mãos seu *malaco*<sup>110</sup>, que exalava uma densa nuvem de fumaça a cada tragada, Uilton apontava com a outra mão, em um movimento lento e contínuo, para lugares no horizonte enquanto detalhava:

Nosso território tradicional sai da boca do Pajeú, cruza o rio, desce ali por baixo, vai até o raso da Catarina, do raso ele sobe, vai fazer canto lá na Serra da Tigela, entra por dentro passando pelo Caxaú, cruza o rio de novo, passa pelo riacho das Conhas, desce voltando, passa pelo Serrote dos Campos e volta pra fechar ali no Pajeú.

De acordo com a descrição de Uilton, as terras tradicionais do povo Tuxá abrangem a área onde atualmente estão circunscritos dois municípios: Rodelas, do lado da Bahia, e Itacuruba, do lado de Pernambuco. No entanto, conceber as terras Tuxá com base nesse mapeamento institucional estatal, que delimita jurisdições administrativas municipais, seria recair também em uma simplificação. A cartografia que Uilton propõe com sua descrição é outra, em que terras e águas – no plural – se relacionam de modos distintos daqueles fixados

---

<sup>109</sup> Essas atividades serão abordadas mais detalhadamente no Capítulo 3.

<sup>110</sup> Cachimbo feito de madeira e preparado com tabaco, cuja fumaça exalada tem poder de dar proteção espiritual a quem o utiliza. A respeito da importância do malaco para a proteção Tuxá cf. Durazzo (2019, p. 171).

pelo modelo de simplificação operado no Comitê. As terras e as águas na boca do Pajeú não são as mesmas que as que fazem canto lá na Serra da Tigela, para saber isso foi preciso conhecê-las, comunicar-se com elas por meio da *ciência*<sup>111</sup> para conhecer seus comportamentos<sup>112</sup>, em tais ou quais situações. Por isso, a flexão de número no plural é recurso ortográfico elementar para descrevê-las, porque as terras e as águas são várias. Os termos resultantes da simplificação das terras em Terra, como mata ciliar, e das águas em Água, como “direito” e/ou “recurso”, não são suficientes para descrever as relações existentes entre elas na cartografia Tuxá.

Contudo, não pretendo trazer à baila as interessantes discussões propostas pela corrente de pensamento denominada Cartografia Crítica, bem como as questões colocadas a partir do que se denominou Etnocartografia, e suas variações, e os modos como elas se desdobraram tanto na disciplina geográfica quanto na própria disciplina antropológica<sup>113</sup>. O que proponho é que a descrição de Uilton nos sirva como a concreção daquela imagem apresentada no início do capítulo, quando evoquei o Sapo-da-Caatinga, no que se refere a como os Tuxá pensam e vivem as relações entre as terras e as águas, em contraste com a outra imagem proposta também no início deste capítulo através da frase dita pelo membro da CT, que reproduz o *modus operandi* do Comitê, conforme procurei demonstrar.

Enquanto a imagem suscitada pela frase do membro do Comitê edifica (mais) uma barragem, a de Uilton, em confluência com a do Sapo-da-Caatinga, realça relações. Sua descrição não é de uma área de superfície em que acidentes geográficos e hidrografia estariam contidos, confinados, represados, mas modos mesmo de se pensar e viver as terras e as águas. Não se trata, portanto, para os Tuxá, de uma questão de circunscrição jurídica e político-administrativa, mas de vida.

Isso posto, retomemos a participação das lideranças Tuxá no órgão de gestão das águas. Um dos objetivos das ações das lideranças no Comitê, parte componente dos modos de resistência do povo Tuxá, é *se fazer ouvir*, como apresentado no capítulo anterior. No entanto, como escreveu Carneiro da Cunha (2009), os povos indígenas “são obrigados a carregar o fardo da imaginação do Ocidente se quiserem ser ouvidos” (p. 328), argumento esse que margeou toda a discussão proposta no Capítulo 1. Novamente, em confluência com o argumento de

---

<sup>111</sup>A *ciência*, complexo fundamental nos modos de viver do povo Tuxá, será retomada no Capítulo 3.

<sup>112</sup>Comportamento que, no caso das águas, por exemplo, a Barragem praticamente extinguiu, como veremos no próximo capítulo.

<sup>113</sup>Para uma discussão crítica a respeito das relações de poder imiscuídas na atividade cartográfica cf. Almeida (1995); Almeida (2012), e mais especificamente no campo da etnocartografia cf. Chapin e Threlkeld (2001). Para essa mesma discussão envolvendo disputas territoriais entre povos tradicionais e o Estado cf. Almeida (1995); Acsegrad e Coli (2008); Almeida (2012); Almeida e Farias (2013), Mantovanelli (2016).

Carneiro da Cunha, e tendo em vista as questões apresentadas no capítulo anterior, observemos que, a fim de formularem e efetuarem ações concretas no âmbito do órgão para serem ouvidas a respeito de como as atividades do órgão afetam extensivamente as terras indígenas, as lideranças precisaram criar engajamentos específicos com determinados elementos constituintes do próprio *modus operandi*, sempre tendo como obstáculo a barragem simplificadora operada no Comitê.

Dentre essas ações efetuadas pelas lideranças Tuxá no Comitê, destacarei a já anunciada solicitação da pesquisa acerca das taxas de desmatamento das matas ciliares da bacia hidrográfica do São Francisco, tanto por seus efeitos, o que a torna passível de ser caracterizada como política desde a perspectiva das lideranças – recordemos a discussão apresentada no capítulo anterior –, conforme veremos, quanto pelos engajamentos que engendra em sua formulação e efetuação. Para formulá-la dentro dos moldes do *modus operandi* do Comitê, a fim de que produzisse efeitos, foi necessário carregar o “fardo da imaginação do Ocidente”, representados, nesse caso, pelos *códigos do conhecimento científico dos brancos* e pelos artefatos do conhecimento moderno (RILES, 2006), os documentos, que assumem função fundamental nas ações das lideranças neste momento, tanto os de caráter burocrático, que regem o funcionamento do órgão, quanto os de caráter técnico-científico, que legitimam as pesquisas realizadas no âmbito do Comitê.

Um evento específico no Comitê é essencial para compreender o cenário em que se tornaram possíveis as ações que abrangem a solicitação da pesquisa pelas lideranças Tuxá, a saber, atualização do Plano de Recursos Hídricos da Bacia, que será apresentada em um primeiro momento. Após isso, descreverei os modos como as lideranças Tuxá engajaram a concepção simplificada de Terra operante no Comitê, na qual as terras são reduzidas à sua ocorrência como mata ciliar, em um momento crucial para que a ação pudesse se tornar possível. E então, passarei à descrição de como as lideranças engajaram os termos “recurso” e “direito”, que exprimem a simplificação das águas na concepção de Água dominante no órgão, por intermédio dos documentos que possibilitaram a solicitação da pesquisa. Ações essas que foram efetuadas lançando mão dos *códigos do conhecimento científico dos brancos*, dos conhecimentos adquiridos das experiências de participações em outras instâncias, de ações efetuadas anteriormente e da posição de Uilton como o então coordenador da CCR Submédio, tanto na percepção dos caminhos institucionais do Comitê quanto nas práticas da lida com os documentos.

O propósito será descrever os engajamentos criados pelas lideranças Tuxá em suas ações concretas no Comitê para resistir às simplificações das terras e das águas impostas sob a forma de um dualismo que separa (uma) Terra e (uma) Água, essa barragem edificada à revelia dos modos de viver essas terras e águas pelos povos da bacia. Passemos então à descrição dos modos como essa ação foi formulada e efetuada pelas lideranças Tuxá.

### *2.2.1. Plano de Recursos Hídricos*

A primeira vez que ouvi o termo Plano de Recursos Hídricos (PRH) relacionado ao Comitê foi em uma das reuniões. Apesar de não ter sido uma das pautas preestabelecidas, o assunto ganhou força naquele encontro quando o membro representante do segmento dos quilombolas se manifestou em uma das falas dizendo que, mesmo com a atualização do Plano, as diretrizes das atividades realizadas pelo órgão não tinham sofrido modificações significativas no que dizia respeito aos povos tradicionais. Neste momento, por conseguinte, convém uma apresentação do Plano de Recursos Hídricos da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco.

Os Planos de Recursos Hídricos, instrumento regulamentado pelos artigos 6º, 7º e 8º da Lei 9.433/97 (Lei das Águas), “são planos diretores que visam a fundamentar e orientar a implementação da Política Nacional de Recursos Hídricos e o gerenciamento dos recursos hídricos” (BRASIL, 1997), sendo elaborados especificamente para cada bacia hidrográfica. No Comitê, o PRH é o documento de base que tem por função orientar, através de um conjunto de deliberações, os projetos e atividades a serem desenvolvidas pelo órgão nos próximos dez anos, pois é elaborado sempre para um intervalo decenal, sendo o primeiro produzido para o período de 2004 a 2013, iniciado, portanto, três anos após a instituição do órgão (2001). Esse primeiro Plano (2004/2013), na fase de pesquisa e coleta de dados, diagnosticou o despejo de detritos provenientes dos municípios da calha<sup>114</sup> como a atividade mais nociva às águas da bacia. Como resultado, a meta basilar prescrita pelo Plano 2004/2013 foi a elaboração e implementação dos Planos Municipais de Saneamento<sup>115</sup>, cujo objetivo fundamental era a instalação de redes de tratamento de efluentes domésticos e resíduos sólidos, assim como a oferta de água tratada aos habitantes dos municípios da bacia.

---

<sup>114</sup> Calha é como são denominados os municípios situados às margens dos rios.

<sup>115</sup> No âmbito do Comitê foram elaborados o Plano Municipal de Saneamento para 25 municípios. Mais informações estão disponíveis em <https://cbhsaofrancisco.org.br/acoes-e-projetos-do-cbhsf/planos-municipais-de-saneamento-basico-pmsbs/> Acesso em: 17/02/2020.

Concluído o decênio estipulado, em 2014 foi divulgada a abertura do processo licitatório internacional para a atualização do Plano de Recursos Hídricos da Bacia do Rio São Francisco, regulamentado pelo documento intitulado Ato Convocatório. Após receber as propostas de empresas especializadas na elaboração de PRH, uma foi escolhida vencedora da licitação, a portuguesa Nemus, com sede em Lisboa. A atualização do PRH contou com um investimento de 6,9 milhões de reais, oriundos através do mecanismo de arrecadação já apresentado, a Cobrança pelo Uso da Água, e teve como base de projeção o decênio 2016/2025. Sua elaboração levou aproximadamente 18 meses, de 2014 a 2016, e foi supervisionada pelo Grupo de Acompanhamento Técnico (GAT) e pela Câmara Técnica de Planos, Programas e Projetos (CTPPP), ambas seções de caráter técnico do Comitê.

A empresa Nemus ficou responsável por produzir a atualização do Plano de Recursos Hídricos 2016/2025<sup>116</sup> em três etapas: a primeira previa a fase de coleta de dados, que abrangia as pesquisas de caráter técnico-científico nos territórios das quatro regiões da bacia (Alto, Médio, Submédio e Baixo); a segunda etapa seria a elaboração do diagnóstico do, naquele momento, estado atual de preservação da bacia baseado nos dados coletados na fase anterior, bem como a apresentação desse diagnóstico aos membros de todos os segmentos do Comitê; por fim, a terceira e última etapa seria a prescrição de projetos, atividades e ações a serem realizadas no órgão a partir das informações obtidas nas etapas anteriores, bem como a estruturação de uma base de dados informacionais sobre a bacia.

Conhecer as etapas da atualização do Plano de Recursos Hídricos é importante para compreender as ações das lideranças Tuxá que proponho apresentar porque algumas delas foram efetuadas em momentos específicos do processo de elaboração do Plano 2016/2025. Em vista disso, coloquemos foco em uma crítica tecida por Uilton direcionada a determinados procedimentos conduzidos durante a segunda etapa da atualização do PRH (elaboração e apresentação do diagnóstico da bacia), que diz respeito às atividades realizadas pelo próprio Comitê no intuito de ‘popularizar’ – termo utilizado pelo próprio Uilton – os temas debatidos em seu âmbito, especialmente as atividades colocadas em execução naquele momento da atualização do PRH.

A respeito das atividades que constituem as tentativas de ‘popularizar’ os temas do Comitê durante o processo de atualização do Plano 2016/2025, vejamos como o próprio órgão as apresentam em seus documentos oficiais:

---

<sup>116</sup>Doravante serão empregues os termos Plano 2016/2025 para tratar o Plano do referido decênio e PRH para tratar o Plano de Recursos Hídricos como documento base, sem referência a um de seus casos específicos.

[...] foram realizadas 24 consultas públicas e 20 oficinas setoriais. As consultas e oficinas visam divulgar o plano e fortalecer os diagnósticos técnico-institucionais, além da participação social nos estados que compõem a Bacia do Velho Chico. A Diretoria Colegiada (DIREC) do CBHSF definiu o calendário de consultas públicas a serem desenvolvidas, para possibilitar a maior participação possível de pessoas e entidades no processo e o alcance nas quatro regiões fisiográficas da Bacia (Alto, Médio, Submédio e Baixo) (CBHSF, 2016a, p. 15).

Uilton, que naquela época era o coordenador da CCR Submédio, fez apontamentos a respeito dessas atividades, que abrangem consultas públicas e oficinas, em divergência com a maneira que os documentos oficiais produzidos pelo órgão as apresentam. Ele aponta que muitos dos problemas que as lideranças indígenas enfrentam no Comitê ocorrem em consequência de uma, cada vez mais visível, verticalização na estrutura organizacional do órgão, que seria ainda reflexo de outro processo, que indica como uma ‘elitização do Comitê’, resultante da hegemonia do discurso técnico-científico, sobre a qual vimos no capítulo anterior.

Isso posto, a importância dessa crítica que explicita uma ‘elitização’ do órgão decorrente do domínio do discurso técnico-científico está no fato de que ela corrobora um dado importante apresentado por Uilton, a saber, que as consultas públicas e as oficinas setoriais realizadas durante a segunda etapa do processo de atualização do Plano 2016/2025 não foram bem sucedidas enquanto tentativas de ampliar a participação popular. Esse insucesso se deu, como relata a lideranças Tuxá, não tanto por uma falta do esforço empreendido para que essa ampliação da participação se efetivasse, posto que houve empenho por parte de determinados membros do Comitê, inclusive o próprio Uilton como coordenador, mas por conta de um obstáculo de uma outra ordem de intransponibilidade, afixada nos próprios termos em que se dava a divulgação da agenda dos temas do Comitê. Em outras palavras, a predominância do caráter técnico-científico na divulgação dos dados às pessoas em geral não iniciadas nos assuntos, mas aparentemente interessadas em principiar uma participação, as afastava.

Mais que os dados em si, a própria forma reitera e reforça essa predominância: demasia de vocábulos provenientes de áreas técnicas extremamente específicas, gráficos nos mais variados formatos de difícil compreensão, abundância do emprego de termos jurídicos para apresentar o Comitê, as terras e as águas sempre tratadas como intangíveis números percentuais,

dentre outros modos de culto às sintaxes jurídico-legal e técnico-científica que se multiplicavam nas telas dos projetores. Conforme avalia Uilton, “isso só serve para tornar o tema do recurso hídrico mais restrito do que já é”. Assim, o resultado imediato desse fracasso no que diz respeito à ampliação da participação popular, naquele momento específico, foi a redução dos participantes nas discussões referentes à atualização do Plano 2016/2025 aos membros do próprio Comitê, a despeito da importância e do alcance que o PRH teria pelos próximos dez anos em todo o território da bacia.

Essa redução participativa que o predomínio do caráter técnico-científico nas discussões impõe, segundo Uilton, é prejudicial não apenas aos povos indígenas, mas aos próprios *brancos* dos municípios que compõem a bacia hidrográfica, especialmente os das classes mais pobres. Como ressaltou em uma de nossas conversas, seu esforço quando coordenador da CCR Submédio para “divulgar as atividades do Comitê, até mesmo para aumentar a concorrência na participação no órgão” era barrado, também, por esse caráter altamente “restritivo e elitista”. Uilton conta que, em sua maioria, as consultas públicas realizadas na segunda etapa do processo de atualização do Plano 2016/2025 em pouquíssimos aspectos se diferenciavam das intervenções realizadas pelas Câmaras Técnicas durante as reuniões do Comitê.

Como efeito, grande parte das pessoas que não atuavam em nenhuma instância ou mesmo desconheciam as atividades desenvolvidas em um comitê de bacia, por exemplo, mas interessadas quanto à possibilidade de participar desta etapa de consulta a respeito da atualização do Plano de Recursos Hídricos e que, conforme Uilton interpreta a situação, poderiam até apoiar as ações propostas pelas lideranças Tuxá, não conseguiam participar efetivamente das discussões pela impossibilidade de acessá-las apenas através dessa quase apática apresentação de dados que, para aqueles com praticamente nenhuma proximidade com os assuntos em questão, pouco, ou mesmo nada, diziam. Dessa forma, não podendo contar com o apoio efetivo dessa parcela de viventes da bacia com potencial real de cooperação, as lideranças precisaram formular suas ações de maneira exclusivamente intestina ao *modus operandi* do Comitê.

Isso posto, passemos à descrição dos modos como as lideranças Tuxá engajaram a concepção simplificada de Terra operante no Comitê (reduzida às matas ciliares) em suas ações no Plano 2016/2025.

### 2.2.2. *As terras: matas ciliares*

Durante a primeira etapa do processo de atualização do Plano 2016/2025, que abrangia, como já apresentado acima, a coleta de dados e as pesquisas técnico-científicas, a empresa responsável realizava consultas com os membros do Comitê, nas quais divulgavam determinados dados preliminares e apresentavam opções de pesquisas que poderiam ser privilegiadas e aprofundadas a partir daqueles dados. Neste momento do processo, as lideranças Tuxá, em conjunto com as lideranças quilombolas e ribeirinhas e, também, em menor grau, com os representantes dos pequenos agricultores e pescadores, fomentaram as discussões a respeito do desmatamento das matas ciliares. A justificativa que fundamentava essa opção, desde a perspectiva dessas lideranças, era o visível aumento das taxas de desmatamento decorrentes tanto da expansão do agronegócio quanto de atividades ilegais.

Recordemos que, durante esse período, Uilton exercia a função de coordenador da CCR, uma posição estratégica que viabilizava uma ação fundamental para o fomento da discussão pretendida: a elaboração das pautas das reuniões. Conforme apresentado no capítulo anterior, as pautas operam prescrevendo as discussões a serem realizadas nas reuniões, bem como cerceando os discursos que as escapam, as “saídas de pauta” (COMERFORD, 1999) – rememoremos, mais uma vez, o já mencionado veredito repetido incansavelmente nas reuniões que acompanhei: “é preciso se ater aos assuntos propostos na pauta”. A posição de coordenador propiciou à liderança Tuxá colocar a pauta do desmatamento das matas ciliares em discussão nas reuniões Comitê, forçando os demais segmentos a emitirem suas considerações a respeito do tema. Somado a isso, há ainda uma questão referente ao desmatamento que é fundamental para compreender a ação das lideranças Tuxá, apresento-a em seguida.

As matas ciliares, conforme apresentei acima (*item 2.1.1*), compõem a modalidade da Terra a respeito da qual são assentidas as discussões no âmbito do Comitê – recordemos a fala do membro de uma das CTs apresentada no início deste capítulo. Além disso, por mais fervorosos que sejam os embates de interesses no órgão, determinados enunciados foram adquirindo, ao longo do tempo, uma qualidade elevada dentre os demais temas discutidos nas reuniões, como nos apresenta Correia (2020), cuja pesquisa colocou foco nos enunciados que conduzem os debates nas reuniões do Comitê e os modos como os diversos membros os compreendem. A pesquisadora buscou identificar as relações de força explícitas e implícitas nos debates a partir das falas dos membros do órgão durante as reuniões, bem como de entrevistas com esses mesmos membros tratando a respeito de suas próprias falas e dos demais.

Uma de suas conclusões aponta que alguns dos enunciados presentes nas falas adquirem uma extraordinariedade que os alçam a um status em que sua deliberada negação seria desaprovada, ou mesmo refutada, pelos demais membros, esse é o caso do desmatamento das matas ciliares<sup>117</sup> (CORREIA, 2020).

Segundo Uilton, mesmo com “a força de colocar em pauta” e o fato de o desmatamento ser “assunto muito sério” no Comitê, a discussão realmente ganhou força quando a Câmara Técnica de Planos, Programa e Projetos (CTPPP), responsável por supervisionar a elaboração do Plano 2016/2025, e a Câmara Técnica Institucional Legal (CTIL) reiteraram a importância do aprofundamento nas pesquisas relacionadas ao desmatamento, reiteração, inclusive, apresentada lançando mão da linguagem técnico-científica. A CTPPP por seu protagonismo na elaboração dos planos de redução de desmatamento e a CTIL por ser a seção responsável, conjuntamente com outros órgãos estatais, pela fiscalização de atividades ilegais na bacia. Essas Câmaras Técnicas apresentaram um numeroso conjunto de dados provenientes de processos de elaboração dos PRHs de outras bacias hidrográficas, os quais apontavam para uma relação direta entre a conquista de resultados mais efetivos das atividades dos comitês no que se refere à preservação das bacias e a execução de pesquisas constantes acerca das taxas de desmatamento nas áreas que as compõem.

Contudo, é preciso descrever o que as lideranças Tuxá compreendem por desmatamento, uma vez que há uma diferença fundamental entre essa compreensão das lideranças e a definição vigente no Comitê para essa atividade. Se o conceito de desmatamento operante no Comitê é restringido à sua ocorrência nas matas ciliares, já que, como vimos, essas constituem a única Terra que pode ser discutida no órgão, o ponto principal será ainda outro, o de que o desmatamento no Comitê é caracterizado estritamente pelas atividades ilegais. Diferentemente, para as lideranças Tuxá, às atividades ilegais se somam as atividades agropecuárias legalizadas pelos órgãos estatais, inclusive aquelas desenvolvidas sob o nebuloso conceito de desenvolvimento sustentável.

Neste capítulo (*item 2.1.2*) apresentei a problemática que envolve os Perímetros Irrigados que tomaram de assalto as terras tradicionais de diversos povos indígenas ao longo de toda a bacia hidrográfica. Esses PI foram instalados, em sua grande maioria, nas margens do Opará e dos seus afluentes a fim de facilitar o bombeamento de água para fins de irrigação. A despeito dos dados resultantes de pesquisas que apontam que o valor cobrado pelo uso da água nos PI – através do instrumento de arrecadação denominado Cobrança pelo Uso da Água

---

<sup>117</sup>Outro desses casos é o relacionado ao despejo de resíduos nas águas da bacia (CORREIA, 2020).

(BRASIL, 1997) – não corresponde aos reais efeitos nocivos que esses causam, por “não serem contabilizados os custos de recuperação, conservação e preservação dos ecossistema” (BUAINAIN; GARCIA, 2015), muitos desses empreendimentos são qualificados pelos órgãos estatais como promovendo o desenvolvimento sustentável, qualificação geralmente alicerçada em pesquisas das áreas de Administração<sup>118</sup>.

Para além da primeira definição oficial apresentada no Relatório de Brundtland (ou Nosso Futuro Comum), que define esse modelo de desenvolvimento como o “que satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades” (ONU, 1987), nos interessa o que as lideranças Tuxá pensam a respeito dessa modalidade<sup>119</sup>. Dinaman, em uma das conversas que tivemos a respeito do desmatamento nas margens do Opará, argumentou:

O desenvolvimento sustentável para esses grandes produtores, chancelado pelo Estado, é você desmatar 10 hectares e plantar 5 mudas, ou desmatar 50 hectares e dar redes para a comunidade ribeirinha pescar. Como se isso fosse reparação socioambiental, mas isso não condiz com o dano.

Em sua fala, Dinaman qualifica o modelo de desenvolvimento promovido nas terras às margens do Opará como um tipo de ‘desmatamento institucionalizado’. ‘Desmatamento’ porque as contrapartidas – os denominados projetos compensatórios ou compensações ambientais (PARESCI, 2002) – não correspondem aos danos causados, como algumas pesquisas têm demonstrado (BUAINAIN; GARCIA, 2015); e ‘institucionalizado’ porque “chancelado pelo Estado”, uma vez que a implementação dos Perímetros Irrigados constitui uma política pública estatal, ainda que deliberadamente direcionada à iniciativa privada, conforme vimos anteriormente (BRASIL, 2008, 2013; RIGOTTO; PONTES et al, 2012; FREITAS, 2015).

Isto posto, desde a perspectiva das lideranças Tuxá, a própria implementação dos Perímetros Irrigados é agente de desmatamento, ainda que os órgãos estatais que os

---

<sup>118</sup>Para exemplos de pesquisas com este teor, inclusive citadas em documentos oficiais, cf. Tavares et al. 2016. Há também pesquisas, geralmente concentradas na área de Recursos Hídricos, voltadas para a avaliação, a partir de parâmetros previamente estabelecidos pela literatura dessa área de conhecimento, do que denominam níveis de sustentabilidade dos Perímetros Irrigados, cf. Barreto (2001); Neto (2005); Netto et al. (2006; )

<sup>119</sup>Para uma discussão antropológica a respeito do conceito de desenvolvimento sustentável cf. Pareschi (2002).

implementam e regulam os reconheçam juridicamente como constituindo a modalidade de desenvolvimento caracterizada como sustentável. Aparando ainda mais as arestas dessa refinada crítica indígena, é possível observar que as lideranças Tuxá estão apontando para o fato de que o próprio Estado é agente de desmatamento e que seus projetos de “desenvolvimento”, como, por exemplo, os Perímetros Irrigados, são, eles mesmos, variações modais de barragens, impostas aos modos de viver dos povos indígenas, não apenas os viventes naquela bacia em específico, mas em todo o território político-administrativo denominado Brasil.

A respeito disso, se faz pertinente apresentar uma fala de Uilton direcionada ao, naquele momento, Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, e ao Ministro-Chefe da Secretaria-Geral, Gilberto Carvalho, durante a 21ª Reunião Ordinária da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI):

A informação que Vossa Excelência trás para nós é importante, porque como é visível e notório os povos indígenas no Brasil estão mobilizados na luta pelo respeito dos direitos constitucionais que estão sendo violados por ambos os poderes que acompanham a união deste país. E fico em dúvida no sentido de compreender na sua fala qual a porcentagem da sua fala que representa um entendimento, uma postura pessoal, de Vossa Excelência, e qual a porcentagem da sua fala que representa uma posição do governo? Por que eu digo isto? Por que eu pergunto? Porque Vossa Excelência diz que o que mais tem tratado é dos problemas fundiários e tem discutido muito de que tem buscado encontrar saídas, saídas para resolver o problema da demarcação das terras indígenas sem causar prejuízo de direito para ambas as partes. Na minha visão existe um pouco de contradição, porque como é que o Ministério da Justiça que tem uma parte do poder executivo está se preocupando em demarcar as terras indígenas e por outro lado paralisa todos os processos fundiários de demarcação indígena no país. É uma contradição. É lamentável que Vossa Excelência cite simplesmente os conflitos fundiários, focando apenas na disputa de terras com produtores que nós chamamos de posseiros, invasores. Os conflitos existem sim, mas não se resumem somente aos conflitos de nós indígenas com invasores, com posseiros não. Existem também os conflitos de nós indígenas com projeto de desenvolvimento do próprio Governo Federal, a exemplo das hidrelétricas e no ensejo da palavra, eu gostaria enquanto Tuxá, um dos cacique do meu povo, lembrar que o povo Tuxá é o testemunho vivo do que significa o impacto de uma hidrelétrica, porque o meu povo perdeu a sua autonomia econômica, foi um impacto social por conta da usina hidrelétrica Luiz Gonzaga, popularmente conhecida como Barragem de Itaparica, isto aconteceu há 25 anos atrás, e quem promoveu esta desgraça para o nosso povo foi o próprio governo, porque a usina Luiz Gonzaga é um projeto do governo, um projeto de desenvolvimento do governo deste país e há 25 anos nós esperamos providências, há 25 anos estamos sem terra e eu pergunto, como é que o governo quer construir mais hidrelétricas e impactar mais terras indígenas se não é capaz de

resolver os problemas que persistem? [...] O que é relevante e de interesse para o Governo Federal? São as hidrelétricas? É a exploração mineradora? Enfim, a gente pergunta o que é de interesse?<sup>120</sup>

Essa fala de Uilton expõe a posição em que as lideranças Tuxá inscrevem os poderes estatais em seus modos de resistência, pois compreendem que, além dos “posseiros e invasores”, como diz a liderança, é também frente ao próprio Estado que se torna imprescindível resistir.

Embora as diferenças explanadas acima sejam notórias, foi a partir da definição simplificada de desmatamento vigente no Comitê, por sua vez derivada da definição simplificada de Terra, que essas lideranças Tuxá, carregando o “fardo da imaginação do Ocidente” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), passaram a fomentar as discussões a respeito da pesquisa de mapeamento das taxas de desmatamento nas matas ciliares durante o processo de atualização do Plano 2016/2025, especialmente por meio da inclusão deste tema nas pautas das reuniões, ação cuja efetuação está diretamente associada à posição de Uilton como coordenador da CCR Submédio.

Contudo, tendo em vista o “emaranhado institucional” (MORAWSKA, 2014) em que está inserido o Comitê, as lideranças Tuxá perceberam que fomentar as discussões a respeito do desmatamento era fundamental, mas não o suficiente. A partir disso, a percepção foi de que a atualização do Plano de Recursos Hídricos da bacia era a situação adequada ao acionamento do aparelho burocrático e técnico-científico do órgão para a realização da pesquisa que almejavam, posto que as próprias Câmaras Técnicas haviam reiterado a importância de uma pesquisa com esse caráter. Segundo Uilton, essa percepção é resultado tanto de sua “busca pela educação formal” quanto pelos conhecimentos adquiridos no exercício da própria função de coordenador<sup>121</sup>, que o proporcionou maior conhecimento dos processos burocráticos que envolvem, entre outras coisas, a elaboração das pautas, a tramitação dos planos e projetos e a solicitação das pesquisas.

Assim, ainda que haja uma distinção crucial entre o que caracteriza o desmatamento para as lideranças Tuxá e o que o termo faz operar no Comitê, aquelas formularam sua ação por meio do engajamento entre essas diferentes concepções a partir do enunciado das matas ciliares, caro às discussões a respeito da Terra no órgão. O desmatamento das matas ciliares, enquanto enunciado extraordinário, caráter que assume nas discussões do Comitê (CORREIA, 2020), foi

---

<sup>120</sup> A íntegra desta fala está disponível em [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/presidencia/pdf/Atas\\_CNPI/ATA\\_21\\_CNPI.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/presidencia/pdf/Atas_CNPI/ATA_21_CNPI.pdf) (Acesso em 20/01/2019). A fala de Uilton é apresentada na ata da linha 649 até a 810.

<sup>121</sup> Questões tratadas no Capítulo 1.

o ponto de intersecção possível para que as lideranças formulassem suas ações em vista de solicitação da pesquisa. Contudo, esse engajamento entre a Terra, tal como definida pelo Comitê, e as terras, como as pensam e vivem os Tuxá, demandou um outro engajamento, a saber, com aquela concepção também simplificada de Água predominante no Comitê, representada, como vimos, pelos termos “recurso” e “direito”. E, ademais, nos interessa ainda um terceiro engajamento criado pelas lideranças Tuxá relacionado também às águas: entre São Francisco e Opará.

### 2.2.3. *As águas: São Francisco e Opará*

Comitê é o termo mais utilizado pelos membros que o compõem, inclusive pelas lideranças Tuxá, por isso foi o escolhido para se referir ao órgão ao longo deste texto. Todavia, é crucial ter em mente que sua denominação completa é, como já apresentado anteriormente, Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco. Esse destaque no nome do órgão se justifica pelo seguinte motivo: logo de saída, a participação das lideranças indígenas enfrenta o fato de que no Comitê, portanto no próprio órgão onde efetuam suas ações, o rio é referenciado pelo nome de batismo dado, em 4 de outubro de 1501, pelos navegadores portugueses que velejavam pela costa das terras então recentemente invadidas, que o nomearam seguindo a tradição de louvar o santo do dia, naquele caso São Francisco. Dito de outra forma, é a nomeação dos *brancos* o ponto de referência, o registro oficial que marca essas águas, a despeito de os povos que habitavam aquela região já o denominarem, naquele tempo, Opará (LOPES, 1954).

São Francisco e Opará, entretanto, não consistem apenas em nomeações distintas para o mesmo curso d'água. Conforme propõe discutir a bibliografia antropológica voltada para a questão da onomástica, os nomes não são termos descolados das coisas que nomeiam (BODENHOM; VOM BRUCK, 2006), a própria forma de nomeação e sua importância nas dinâmicas organizacionais dos povos diferem entre si, há todo um conjunto de trabalhos etnográficos que versam sobre as nominações de pessoas, objetos, animais, seres, rios, entre outros, especialmente entre os povos indígenas (ERICKSON, 1993; GONÇALVES, 1992; LEA, 1992; LIMA, 1997; LOPES DA SILVA, 1984, 1987; MELATTI, 1976; HARRISON, 1990; HUGH-JONES, 2002; RAMOS, 1973). Contudo, não sendo a discussão acerca da onomástica a questão que norteia esta pesquisa, essa distinção entre nomeações auxilia a

compreender as diferenças entre esses dois termos em um sentido caro a esta etnografia: o das ações, no sentido que as lideranças atribuem ao termo<sup>122</sup>.

A distinção entre as concepções a respeito das águas neste caso etnográfico (como vimos no item 2.1.2 deste capítulo) pode ser sintetizada para fins de análise a partir dos termos “recurso” e “direito”, tal como operam no Comitê, e o termo “vida”, do modo como as lideranças Tuxá o empregam para expressar as relações de convívio entre seu povo e o rio (“Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem”, nos diz Dinaman).

Todavia, compreendo que apresentar o quanto essas concepções se distinguem não deve ser o fim da análise etnográfica, mas seu ponto de partida, o que a impulsiona aos esforços de compreensão e descrição dos efeitos que tal distinção provoca nos indivíduos e/ou coletividades etnografadas e como esses formulam conceitos e ações relativos aos problemas que enfrentam. Os dados provenientes do trabalho de campo apontam que, priorizada uma perspectiva em diálogo com o que dizem (e escrevem) as lideranças e tendo como objetivo mais adequadamente apresentar suas ações, a distinção entre São Francisco e Opará não deve ser compreendida no registro da exclusão, mas do engajamento. Trata-se, portanto, de descrever o modo como é criado esse engajamento pelas lideranças.

Conforme vimos no subcapítulo anterior, as lideranças tiveram a percepção de que fomentar a discussão a respeito do desmatamento das matas ciliares durante as reuniões não era o suficiente para atingir seu objetivo, passaram então a focar suas ações no acionamento dos aparelhos burocráticos do Comitê, no que a experiência de Uilton como coordenador da CCR Submédio, bem como o movimento de busca pela educação formal, tratado no capítulo anterior, foram fundamentais. Essas ações, por sua vez, devido ao *modus operandi* em vigor no Comitê, eram obrigatoriamente efetuadas por meio dos documentos, especialmente os referentes à elaboração do Plano 2016/2025 e às solicitações de pesquisas.

Isto posto, adianto o argumento: é por intermédio dos documentos que as lideranças Tuxá engajam o São Francisco em suas ações no Comitê, a fim de manterem vivo o Opará, ademais, é na lida com esses documentos que o uso dos termos “recurso” e “direito” se faz imprescindível. Os conhecimentos acerca da burocracia do órgão adquiridos por Uilton foram essenciais para mais habilmente navegar pelo curso percorrido por um documento de solicitação de pesquisa no âmbito do Comitê, o que descrevo a seguir.

As mais variadas demandas são registradas na forma de documentos e são encaminhadas à Agência Peixe Vivo por meio da Diretoria Colegiada (DIREC) e/ou da Diretoria Executiva

---

<sup>122</sup> Conforme apresentado no Capítulo 1.

(DIREX) do Comitê, sendo classificadas em duas categorias: as induzidas e as espontâneas. A primeira categoria corresponde às exigências estipuladas pelos PRH e se enquadram nas metas de execução do órgão; a segunda se refere às demandas discutidas no âmbito das CCRs – incluídas as reuniões – que são aprovadas em ata e encaminhadas à DIREC. Um dado importante é que, especialmente pela proveniência das demandas, a primeira categoria (induzida) é, via de regra, priorizada em detrimento da segunda (espontânea).

Todas as demandas documentadas são submetidas à aprovação da Plenária do CBHSF, com intermédio das Câmaras Técnicas CTIL e CTPPP. Caso uma demanda seja aprovada em todas as instâncias nesse caminho burocrático que percorre, um Ato Convocatório<sup>123</sup> é publicado seguindo os critérios estabelecidos pela Resolução nº 552/2011 da ANA. Ordinariamente os processos licitatórios de contratação para os serviços de execução das demandas ocorrem na modalidade técnica e preço, ou seja, há uma avaliação que estabelece uma equação entre o nível técnico apresentado pelas empresas concorrentes e o valor cobrado por cada uma pelo serviço. Conforme apresentado na Introdução, os recursos monetários utilizados para a contratação de serviços advêm do repasse da ANA, via Agência Peixe Vivo, obtidos por meio da cobrança do uso das águas da bacia.

Como vimos no capítulo anterior (*item 1.2.4*), o cargo de coordenador de CCR permite integrar a DIREC, o que, portanto, colocava Uilton em uma posição notória no curso burocrático percorrido pelos documentos, posto que tinha poder efetivo de voto, junto aos outros seis integrantes da DIREC, para decidir quais demandas deveriam seguir para apreciação das Câmaras Técnicas e posterior avaliação na Plenária. Contudo, é essencial ainda destacar que, mantido o caminho burocrático exposto acima, o processo de atualização do Plano de Recursos Hídricos da bacia possui um caráter extraordinário por possibilitar que uma demanda espontânea adquira atributo de demanda induzida, isso porque ainda que se origine em determinada CCR, ela passa a integrar o processo de elaboração do PRH. Dessa forma, se tornou essencial aos esforços das lideranças acionar o aparelho burocrático de solicitação da pesquisa para que essa demanda espontânea, fomentada pelas lideranças durante as reuniões, fosse incorporada à etapa de elaboração do Plano 2016/2025 responsável pelas pesquisas técnico-científicas, o que a tornaria uma demanda induzida, que, como vimos, é privilegiada quanto à sua execução.

No entanto, acionar o aparelho burocrático do órgão, nesse caso, significa lidar com documentos, os quais, como argumenta Riles (2001), exigem uma técnica e uma estética que é

---

<sup>123</sup> Conforme já apresentado, um Ato Convocatório é um processo de licitação.

particular a cada uma de suas modalidades. Os termos empregados na confecção dos mais diversos documentos variam em função da matéria tratada e do objetivo pretendido, no caso do Comitê prevalece o caráter jurídico na documentação acerca das próprias atividades do órgão e o técnico-científico na documentação relacionada aos projetos, aos planos e, relevante às lideranças, às solicitações de pesquisa. Neste ponto, os termos “recurso” e “direito” são essenciais para compreender os modos como, através dos documentos, as lideranças produzem o engajamento entre o Opará e o São Francisco.

Os documentos constituem uma linguagem oficial dos poderes estatais, bem mais que meros instrumentos, eles são propriamente agentes nos processos burocráticos. Conforme argumenta Peirano (2002), os documentos oficializam, e mesmo fazem existir, o cidadão no Estado moderno. Um exemplo etnográfico apurado para ilustrar esse argumento é o que apresenta Munhoz (2017) em pesquisa realizada em uma entidade paulistana de medidas socioeducativas para menores infratores, a antropóloga descreve como os documentos carregam discursos com poder para definir os destinos das vidas desses menores. Munhoz ressalta os modos como os servidores técnicos, responsáveis pela produção dos documentos, se esforçam para que esses adquiram agência no caminho burocrático que percorrem portando, em seus escritos, o que deve ser revelado sobre os meninos. Esses servidores técnicos se apresentam, portanto, como uma ponte entre os menores infratores e os representantes do Poder Judiciário, que decidirão seus destinos a partir dos documentos que são, muitas vezes, o único meio de contato entre ambos. Em determinados casos, no limite, são os documentos que garantem a própria existência legal daqueles meninos.

Os documentos apresentam “um modelo preestabelecido, um tamanho ideal, uma linguagem específica” (MUNHOZ, 2017, p. 141) e, constituindo uma linguagem estatal, respondem a demandas jurídico-oficiais, especialmente no que diz respeito aos termos utilizados em sua confecção. No caso do Comitê, um documento de solicitação de pesquisa deverá, como bem sabem as lideranças Tuxá, utilizar a nomeação São Francisco para se referir às águas do Opará, o mesmo ocorre com os termos que abundam nos documentos oficiais do órgão, os já citados “recurso” e “direito”. A estética documental que molda e transcreve para o papel as demandas apresentadas no Comitê pelas lideranças barra a possibilidade de que o termo *vida*, que mais precisamente descreve a relação entre o povo Tuxá e o Opará, seja empregado nos documentos.

Se em seus trabalhos acadêmicos as lideranças se esforçam para *falar de outra forma* (item 1.1.4), inserindo em um tipo específico de documentos – suas dissertações e teses –

aquelas relações até então negligenciadas pelos *códigos de conhecimento científico dos brancos*<sup>124</sup>, no âmbito do Comitê as formulações das ações têm de ser outras, porque outras são a técnica e a estética demandadas na fabricação dos documentos. Para que se torne possível efetuar ações a fim de manter a existência do Opará, se faz imperativo que as lideranças lancem mão tanto da nomeação São Francisco quanto dos termos “recurso” e “direito” na elaboração dos documentos.

Como procurei demonstrar anteriormente neste capítulo, os termos “recurso” e “direito” manifestam o discurso por meio do qual as águas são simplificadas em uma concepção dominante de Água no Comitê. A partir da análise da documentação oficial produzida pelo próprio Comitê e do acompanhamento das reuniões, compreendo que a nomeação São Francisco referente ao rio e à própria bacia, especialmente da forma como é enunciada no órgão pelos membros representantes dos poderes estatais e da iniciativa privada, é também uma simplificação, ou seja, uma redução, não apenas das águas, mas do próprio Opará e de sua complexidade.

Tsing (2005), em obra já citada, destaca a importância de um movimento deliberado de evidenciação, na análise etnográfica, das lacunas (*gaps*) presentes na concepção dominante – no caso da antropóloga, os modos como as transnacionais que executavam as atividades extrativistas na Indonésia pensavam a floresta – com o objetivo de tornar visível a floresta tal como é pensada e vivida pelos povos nativos, a qual é eclipsada por aquela floresta das madeiras (TRINTA, 2014). Deslocando o mesmo movimento analítico para o enredo etnográfico referente aos Tuxá, é possível formular que uma miríade de seres que habitam as águas do Opará e de relações que os compõem, são eclipsados nos documentos, entre esses seres, por exemplo, os próprios *encantados*, fundamentais para os modos de viver do povo Tuxá. Assim, uma importante parcela da vida existente naquelas águas é barrada pelos documentos: o Opará é, burocraticamente, simplificado.

Contudo, em consequência dos conhecimentos acumulados em suas ações nas mais variadas instâncias, as lideranças sabem da importância dos documentos para efetua-las. Como me disse Dinaman: “Eu também chamo o rio de São Francisco nessas instâncias, quando é preciso a gente chama o Opará de São Francisco, de Velho Chico, tanto faz. O importante é ele estar vivo”. As lideranças Tuxá não apenas atribuem à *busca pela educação formal* como constituindo um dos meios de acionar os documentos e operar em seus termos, como têm na

---

<sup>124</sup>Como quando Dinaman apresenta os encantados para discutir ocupação tradicional ou quando Felipe destaca as narrativas Tuxá para debater os conceitos de “progresso” e “desenvolvimento”, conforme apresentei no capítulo anterior.

memória a experiência do que a impossibilidade de lidar com eles causou ao povo Tuxá no passado, como vimos no capítulo anterior. Além disso, como argumenta Uilton: “sem documentação não se faz nada em um comitê de bacia ou em qualquer outra instância de poder”.

Segundo Riles (2001), os documentos constituem a forma concreta pela qual determinadas coletividades conseguem adentrar ambientes antes inacessíveis carregando suas próprias pautas e demandas. Em determinados cenários, os documentos são parte indissociável dos modos de resistência dessas coletividades, como nos apresenta Mourthé (2015) em sua etnografia entre lideranças quilombolas em luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG). O antropólogo descreve como essas lideranças quilombolas e seus parceiros engajam os documentos (processos jurídicos, relatórios, laudos antropológicos, decretos, correspondências, notas, projetos, inquéritos, boletins de ocorrência) em seus movimentos de luta, sendo o acionamento de instâncias judiciais uma estratégia de ação priorizada, juntamente com as retomadas, na busca pelos seus direitos territoriais. Em confluência com o argumento da liderança Tuxá, uma das lideranças quilombolas e presidente da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, enquanto mostrava entusiasmado a Mourthé os documentos que guardava em casa, diz: “sem papel não dá para fazer nada” (MOURTHÉ, 2015, p. 59).

Tecidas essas considerações a respeito dos documentos e dos modos como operam em determinados cenários, retornemos ao processo de solicitação da pesquisa pelas lideranças Tuxá. Uilton, enquanto coordenador da CCR Submédio, conseguiu que a pesquisa referente ao desmatamento das matas ciliares fosse colocada em pauta em uma das reuniões, o que resultou na discussão a respeito do tema e na aprovação, por maioria de votos, para seu encaminhamento como uma das questões prioritárias a serem consideradas na etapa das pesquisas técnico-científicas a serem realizadas na atualização do Plano 2016/2025. Podemos considerar como fator importante nessa ‘conquista’, como define Uilton, o ponto levantado pelo argumento de Correia (2020) acerca do caráter de extraordinariedade a que o tema do desmatamento é alçado no Comitê.

Diferentemente do cenário descrito por Munhoz (2017), os documentos no Comitê, uma vez sua demanda central aprovada em reunião, não se torna um problema (no sentido matemático do termo) aos seus proponentes no que diz respeito à sua confecção. Isso porque, pelo fato de o próprio *modus operandi* do órgão privilegiar o caráter técnico-científico (que, como vimos, é constantemente reiterado) dos procedimentos, se torna função obrigatória das Câmaras Técnicas, especialmente da CTIL e da CTPPP – as mesmas CTs incubidas de

acompanhar todo o processo de atualização do PRH –, supervisionar e assessorar a confecção dos documentos.

Neste momento, então, os termos Opará e *vida*, referentes aos modos de viver do povo Tuxá e de suas lideranças, desaparecem do léxico das ações. Todo o documento é fabricado empregando os termos “recurso” e “direito”, bem como a nomeação São Francisco. Assim sendo – e retomando, mais uma vez, a argumentação de Carneiro de Cunha (2009) a respeito de uma inevitabilidade de os povos indígenas carregarem consigo o fardo da imaginação do Ocidente se quiserem ser ouvidos –, para que as ações concernentes à solicitação da pesquisa possam produzir efeitos se faz necessário o engajamento dos termos dos *brancos*. No entanto, desde a perspectiva das lideranças Tuxá, essas ações não reproduzem o eclipsamento completo do Opará, mas efetuam a criação de uma aliança específica entre Opará e São Francisco a fim de, por meio dos termos dos *brancos* e dos caminhos burocráticos que eles percorrem e permitem acessar, tornar possível a manutenção da existência das águas. Esses engajamentos são as ações necessárias para produzir os efeitos almejados: resistir ao fim do Opará demanda, também, resistir ao fim do São Francisco.

Retomando a crítica das lideranças Tuxá, apresentada no capítulo anterior, a qual aponta os procedimentos técnico-científicos como uma *forma de fazer política dos brancos*, os documentos exercem função essencial nesse processo (político, podemos dizer), uma vez que produzem efeitos. Contudo, assim como é operado com os *códigos de conhecimento científico dos brancos* (Capítulo 1), os documentos se tornam, através de outra pragmática, peças fundamentais às estratégias para *se fazer ouvir*, pois mais que meros instrumentos, são agentes capazes de fazer com que determinadas ações efetuadas pelas lideranças Tuxá se tornem *ações políticas*. Assim, passemos aos efeitos produzidos pelos resultados apresentados pela atualização do Plano 2016/2015.

### **2.3. Formulando o problema (*de outra forma*)**

As pesquisas técnico-científicas executadas pela empresa vencedora (Nemus) no processo licitatório para atualização do Plano 2016/2025 foram realizadas ao longo de 18 meses, entre 2014 e 2016, mas um relatório prévio foi divulgado em outubro de 2015. Denominado “Cenários de Desenvolvimento e Prognósticos da Bacia Hidrográfica de São

Francisco”<sup>125</sup>, com aproximadamente duzentas páginas, esse relatório foi publicado durante a segunda etapa da elaboração do Plano, portanto concomitante à realização das pesquisas, e apresentava alguns resultados parciais, obtidos através das pesquisas técnico-científicas realizadas inicialmente. Entre os resultados divulgados, um parecer explicitou uma situação que o povo Tuxá já conhecia por outros meios<sup>126</sup>:

Concentração da agricultura no Nordeste, com afetação das comunidades locais devido à falta de cuidados com o meio ambiente; avanço desordenado da pecuária com degradação dos principais biomas e aumento do desmatamento ilegal (CBHSF, 2015, p. 18).

Este pequeno trecho do parecer técnico revela como o discurso aplicado na elaboração do relatório reitera a concepção de desmatamento operante no Comitê como restrito às atividades consideradas ilegais, pois diferencia o que denomina “avanço desordenado da pecuária” das práticas de desmatamento. Desde a perspectiva das lideranças Tuxá, como apresentado anteriormente, ambas atividades são caracterizadas como desmatamento, porque agem de maneira profundamente nociva para com as terras e as águas da bacia. Contudo, ainda que essa diferenciação seja reiterada no documento oficial do Comitê<sup>127</sup>, o parecer corrobora a crítica efetuada pelas lideranças Tuxá ao relacionar – lançando mão de mapas, tabelas, gráficos estatísticos, entre outras ferramentas que constituem a linguagem técnica dominante no documento – a expansão do agronegócio à degradação dos “principais biomas”.

Contudo, ainda que esse parecer fosse considerado pelas lideranças já um efeito de suas ações, ele fazia parte de um documento parcial. Então, menos de um ano após a divulgação do relatório prévio, em agosto de 2016, foi publicado o documento final, o Plano de Recursos Hídricos da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco 2016/2025, cuja aprovação se deu na XXX Plenária Ordinária, realizada no dia 15 de setembro de 2016<sup>128</sup>. Logo no item Apresentação, em que determinados dados de pesquisas realizadas anteriormente são recuperados com o objetivo de apresentar um mapeamento da bacia até aquele momento, o seguinte trecho chama a atenção:

---

<sup>125</sup>Disponível em: [http://2017.cbhsaofrancisco.org.br/wp-content/uploads/2015/10/12-e-13.10.2015-%E2%80%93SSA-%E2%80%93RP3\\_V1\\_Relatorio.pdf](http://2017.cbhsaofrancisco.org.br/wp-content/uploads/2015/10/12-e-13.10.2015-%E2%80%93SSA-%E2%80%93RP3_V1_Relatorio.pdf) Acesso em: 12 de jan. 2020.

<sup>126</sup> Discussão a ser tratada no capítulo 3.

<sup>127</sup>Todos os documentos resultantes da elaboração dos Planos de Recurso Hídricos da Bacia do Rio São Francisco são publicados em nome do Comitê.

<sup>128</sup> Deliberação nº 91 (CBHSF, 2016a, 2016b, 2016c, 2016d).

As ações de desmatamento, que entre 2002 e 2009/2010 ocorreram em cerca de **47% da área da BHSF**, constituem a principal ameaça para a conservação da natureza e biodiversidade na bacia (CBHSF, 2016a, p. 24, grifo meu).

Praticamente metade da bacia, que abrange uma área de drenagem de aproximadamente 641.000 km<sup>2</sup>, sofreu com atividades de desmatamento, levando em consideração que estes dados contabilizam apenas aquelas consideradas ilegais (pois converge com a concepção de desmatamento operante no Comitê), sendo negligenciadas, portanto, as áreas degradadas em resultado do “avanço desordenado da pecuária”, podemos ter uma noção um tanto mais concreta da efetiva nocividade das atividades extrativistas de caráter econômico-mercadológico empreendidas sobre as terras e as águas da bacia.

Assim sendo, a partir dos dados obtidos por meio das pesquisas realizadas durante a elaboração dos relatórios e da recuperação de dados de pesquisas anteriores, o Plano 2016/2025 estipulou a recuperação ambiental das matas ciliares como uma das principais metas das ações do Comitê (CBHSF, 2016a, p.66). Vejamos, então, como esse objetivo é apresentado no Plano 2016/2025.

O documento apresenta uma estrutura complexa, com uma série de itens cuja nomeação e explanação envolvem termos extremamente técnicos, o que, inclusive, corrobora e reforça a crítica de Uilton que aponta para uma ‘elitização do Comitê’ que restringe ainda mais a discussão a respeito dos temas tratados no órgão. À vista disso, apresentarei determinados pontos do documento que mais interessam às lideranças e, conseqüentemente, ao argumento desta pesquisa.

O relatório final do Plano 2016/2025 é dividido em três partes, a primeira delas, denominada Caderno de Investimentos, diz respeito às atividades a serem realizadas pelo Comitê, prescritas a partir dos dados obtidos pelas pesquisas técnico-científicas. Essas atividades, por sua vez, são subdivididas em seis eixos de atuação: I) Governança e Mobilização Social; II) Qualidade da Água e Saneamento; III) Quantidade de Água e Usos Múltiplos; IV) Sustentabilidade Hídrica do Semiárido; V) Biodiversidade e Requalificação Ambiental; VI) Usos da Terra e Segurança de Barragens. Cada eixo é apresentado observando-se os Objetivos, Metas, Intervenções, Investimentos e Fontes de Recursos. Embora praticamente todos os eixos de atuação apresentem dados potencialmente interessantes às ações das lideranças Tuxá no Comitê, foquemos a análise nos dados do eixo que efetivamente compõe as ações concretas descritas neste capítulo, a saber, o Eixo V - Biodiversidade e Requalificação Ambiental.

Como principal objetivo do Eixo V, o Plano 2016/2025 determina a requalificação ambiental, definida como “a recuperação das áreas degradadas, nascentes e matas ciliares”. A primeira meta estipulada para este objetivo é a redução pela metade das taxas de desmatamento em cada uma das Unidades da Federação até 2025. Para isso, as intervenções prescritas abrangem

a elaboração de Projeto Básico<sup>129</sup> [...] a promoção de usos sustentáveis dos solos e dos recursos hídricos através de mecanismos de pagamento por serviços ambientais e a implantação replicação de projetos-pilotos de recuperação das áreas degradadas, nascentes e matas ciliares (CBHSF, 2016a, p. 66).

De acordo com o orçamento previsto pelo Plano 2016/2025, o investimento do Comitê para efetuação das atividades prescritas para todos os eixos ao longo do decênio deverá ser de aproximadamente 31 bilhões de reais. Pouco mais de 10% desse valor (cerca de 3,8 bilhões de reais<sup>130</sup>) deverá ser destinado à recuperação de áreas degradadas, nascente, matas ciliares e outras áreas (Eixo V). A respeito das Fontes de Recursos, o documento destaca, além dos Fundos Estaduais e Nacionais, a “Cobrança pelo Uso dos Recursos Hídricos” (CBHSF, 2016a, p. 54) como constituindo uma das principais fontes de captação monetária para a execução das atividades prescritas.

A respeito da cobrança pelo uso das águas, já discutida neste capítulo, um apontamento se faz importante. Duas diretrizes registradas no Plano 2016/2025 corroboram as pesquisas apresentadas acima (*item 2.1.2.*) que indicavam uma defasagem no valor cobrado pelo uso do que a linguagem oficial do Comitê estabiliza como “recursos hídricos” (BUAINAIN; GARCIA, 2015), são elas:

- Rever os descontos aplicados a alguns setores usuários, **notadamente a agricultura;**
- Refletir, nos valores cobrados, a escassez relativa do recurso, internalizando no mecanismo de cobrança uma componente que deve ser tanto mais elevada quanto mais árido for o território ou sub-bacia em causa. (CBHSFa, 2016, p. 43, grifo meu).

---

<sup>129</sup>Projeto Básico é o conjunto de elementos necessários e suficientes, com nível de precisão adequado, para caracterizar a obra ou serviço, ou complexo de obras ou serviços objeto da licitação, elaborado com base nas indicações dos estudos técnicos preliminares, que assegurem a viabilidade técnica e o adequado tratamento do impacto ambiental do empreendimento, e que possibilite a avaliação do custo da obra e a definição dos métodos e do prazo de execução (Art. 6, IX, LCC).

<sup>130</sup>Sendo esse o 3º maior investimento, atrás do esgotamento sanitários, resíduos sólidos e drenagem urbana (cerca de 19,3 bilhões de reais) e do abastecimento de água (cerca de 7,7 bilhões de reais).

A partir dessas diretrizes, observamos a confluência entre o indicado pelo Plano 2016/2025 e o que Buainain e Garcia (2015) propuseram a respeito dos valores de cobrança pelo usos das águas da bacia, a saber, a inclusão dos “custos de oportunidade e de recuperação, conservação e preservação dos ecossistemas” nos valores estabelecidos. Além disso, há uma indicação deliberada que destaca a necessidade de efetuar uma revisão dos valores cobrados especialmente das atividades associadas ao agronegócio, as que mais utilizam as águas em todo o território da bacia e para as quais os descontos podem alcançar a taxa de 44% do total a ser pago (CBHSF, 2019, p. 14)<sup>131</sup>, o que acentua a percepção da defasagem nos valores cobrados.

Contudo, para além de os pareceres apresentados acima já corroborarem algumas das críticas tecidas pelas lideranças Tuxá, um trecho do documento é o ponto crucial para compreendermos suas ações referentes à solicitação da pesquisa das taxas de desmatamento das matas ciliares e os efeitos que buscavam ao efetua-las. O trecho é o que apresenta as Propostas de Prioridade classificadas como Nível 1, constituído pelas propostas que devem, não apenas serem privilegiadas dentre as demais, mas, principalmente, nortear as atividades do Comitê. Assim, segundo prescreve o Plano 2016/2015, o Comitê deverá estabelecer entre seus “principais focos e objetivos”<sup>132</sup>, porque classificada como Proposta de Prioridade Nível 1, a seguinte atividade:

*Regularização fundiária dos territórios de domínio da União ocupados historicamente pelas comunidades tradicionais, e estabelecimento de Termos de Autorização de Uso Sustentável (CBHSF, 2016a, p. 51, grifo meu).*

Este excerto é justificado no documento por meio da apresentação de uma elevada quantidade de tabelas preenchidas com dados em registrados em formato percentual, obtidos pelas pesquisas realizadas durante a segunda etapa da atualização do Plano 2016/2025, que atestam as áreas mais preservadas por toda a extensão da bacia hidrográfica do São Francisco como sendo precisamente as terras em que vivem os povos indígenas do Opará.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Disponível em [https://issuu.com/cbhsofrancisco/docs/cartilha\\_cbhsf\\_-\\_cobran\\_a\\_recursos\\_h\\_dridos\\_v2019](https://issuu.com/cbhsofrancisco/docs/cartilha_cbhsf_-_cobran_a_recursos_h_dridos_v2019)  
Acesso em 20 de abril de 2020.

<sup>132</sup> As aspas indicam, neste caso, que os termos são os mesmos utilizados no documento citado.

<sup>133</sup> Nestas tabelas estão destacados também os principais atores envolvidos nas atividades prescritas: a Secretaria de Patrimônio da União, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Ministério Público

Neste ponto evoco as três imagens propostas neste capítulo: a primeira projetada a partir da frase proferida em tom de veredito pelo membro de uma das Câmaras Técnicas, apresentada logo no início: “O Comitê é para se discutir questões relacionadas à água, não questões relacionadas à terra, a não ser que seja de mata ciliar”; a segunda a que evoca o anfíbio *Pleurodema diplolister*, o Sapo-da-Caatinga, que estabelece relações singulares com as terras e as águas, concomitantemente, a fim de criar as possibilidades de se manter vivo; e a terceira aquela criada acompanhando a descrição das terras tradicionais do povo Tuxá narrada por Uilton. Conforme já salientado, enquanto a primeira imagem fixa barragem, a segunda e a terceira realçam relações, precisamente as que são eclipsadas por aquela barragem simplificadora que edifica a separação entre terras e águas.

Por meio da criação de alianças entre o que denominam *ações políticas* e os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, as lideranças Tuxá produziram outras ações no âmbito do Comitê em favor de seu objetivo de *se fazer ouvir*, as quais foram efetuadas a partir de engajamentos específicos que compõem modos de resistência ao dualismo imposto entre as terras e as águas, simplificadas, no órgão, em Terra (mata ciliar) e Água (recurso e direito).

Se fez crucial engajar a Terra simplificada, reduzida à sua ocorrência como mata ciliar, lançando mão do aparato técnico-científico do órgão e da posição de coordenador de CCR ocupada por Uilton naquele momento, a fim de manterem vivas as terras, bem como, por sua vez, engajar a Água simplificada sob o nome de São Francisco, representada pelos termos “recurso” e “direito”, na lida com os procedimentos burocráticos do Comitê, materializado nos documentos, a fim de manterem vivas as águas. Retomando a proposta epistemológico-ortográfica da antropologia das T/terras (COELHO DE SOUZA et al., 2017) como ferramenta analítica, as lideranças Tuxá produziram, através de ações concretas e modos específicos de engajamentos, T/terras e Á/águas, aliançando-as.

A criação desses engajamentos é que possibilitou a solicitação da pesquisa referente às taxas de desmatamento das matas ciliares durante a atualização do Plano de Recursos Hídricos 2016/2025 do Comitê, cujos alguns dos efeitos foram os resultados apresentados acima que apontam as terras indígenas como as mais preservadas de toda a extensão da bacia e a orientação que prescreve a “*regularização fundiária dos territórios de domínio da União ocupados historicamente pelas comunidades tradicionais*” como questão fundamental para a preservação do São Francisco.

---

Federal, o Ministério do Meio Ambiente, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), a Fundação Cultural Palmares, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e os municípios que compõem a bacia hidrográfica do São Francisco.

A partir desses efeitos resultantes de suas ações é que as lideranças Tuxá puderam formular o problema de outra maneira, no sentido proposto por Stengers (2015), já apresentado no capítulo anterior, ou ainda, lançando mão da expressão proposta por Felipe Tuxá, foram colocadas possibilidades de *falar de outra forma* (CRUZb, 2017). O esforço por parte das lideranças foi o de inserir uma nova e importantíssima variável nas discussões do Comitê a respeito da preservação das águas da bacia, uma até então completamente barrada: as terras indígenas.

A legitimação institucional que os *códigos de conhecimento científicos dos brancos* atestavam às suas *ações políticas* (os resultados apresentados no Plano 2016/2025), desde o princípio um efeito almejado pelas lideranças, fez emergir uma possibilidade de *se fazer ouvir*, manifesta naquela questão apresentada no início do capítulo, expressada por Dinaman, agora passível de ser assim formulada: “Como o Comitê vai continuar impedindo que as questões das demarcações sejam pelo menos colocadas em discussão se os próprios procedimentos técnico-científicos dominantes no órgão atestam que as terras indígenas são assunto fundamental na preservação das águas”

Contudo, ainda que a inserção no âmbito do Comitê da discussão a respeito da “regularização fundiária dos territórios de domínio da União ocupados historicamente pelas comunidades tradicionais”, segundo os termos do Plano 2016/2025, ou a demarcação das terras indígenas<sup>134</sup>, segundo as lideranças Tuxá, tenha sido uma conquista e, principalmente, um efeito de suas ações, Dinaman e Uilton sabem perfeitamente que a demarcação não é assunto de deliberação jurídico-legal de um comitê de bacia. Ao efetuarem ações com o objetivo de incluírem a solicitação da pesquisa durante a atualização do Plano 2016/2025, as lideranças Tuxá formularam modos de resistência a fim de, além de fomentar o debate a respeito da demarcação das terras indígenas naquela instância, angariar documentos legitimados pelos *códigos do conhecimento científico dos brancos* que, por sua vez, se tornam profícuos nas ações efetuadas em outras instâncias em que atuam.

O modo de participação que efetuaram em um órgão desta categoria (um comitê de bacia) resultou não apenas na possibilidade de inclusão das terras indígenas como assunto essencial nas discussões sobre a preservação das águas da bacia, mas na produção de documentos importantes às suas futuras ações, os quais dificilmente seriam obtidos sem todo o aparato técnico-científico e jurídico que o Comitê disponibiliza. A respeito disso, um ponto importante: seria uma simplificação similar à apresentada no capítulo anterior<sup>135</sup>, reduzir a

---

<sup>134</sup> Mas não apenas, posto que há terras na bacia em que vivem povos quilombolas ainda sem a titulação.

<sup>135</sup> A respeito da relação causal entre meios e fins, ao reduzir o uso da Ciência a um instrumento, um meio, em favor do que seria uma Política das lideranças Tuxá, um fim.

participação das lideranças Tuxá no Comitê a uma instrumentalização do órgão cujo fim seria estritamente a demarcação territorial ou mesmo a obtenção de documentação.

Como me disse Dinaman: “a participação no Comitê é importante, é mais uma instância de poder que discute o Opará, que é nossa vida”. Assim, encarar a participação das lideranças como uma instrumentalização do Comitê para atingir o objetivo da demarcação seria exatamente contrariar o que essas lideranças estão dizendo e que tentei descrever neste capítulo: que não deveria ser edificada barragem de nenhuma natureza entre as terras e as águas, porque os Tuxá, bem como inúmeros seres com quem convivem, entre eles o próprio Sapo-da-Caatinga, estabelecem com elas, sem barragens ou simplificações, ao contrário, relações de vida.

\*\*\*

Neste capítulo procurei apresentar como os engajamentos criados pelas lideranças Tuxá entre *ações políticas* e os *códigos de conhecimento científico dos brancos* – que são, por sua vez, modos de resistência ao dualismo imposto no Comitê sob os termos Política e Ciência, tal como tratado no capítulo anterior –, possibilitaram a formulação de ações<sup>136</sup>, especialmente a descrita acima de solicitação de pesquisa acerca das taxas de desmatamento, que, por sua vez, foi efetuada em resistência a outro dualismo imposto no Comitê, aquele entre as simplificadas Terra e Água.

Assim como no capítulo anterior, a descrição das ações efetuadas pelas lideranças Tuxá por meio de sua participação no Comitê nos sugere que grande parte de seus esforços são para criar ações, engajamentos, relações e alianças que resistam às barragens impostas das mais variadas formas aos seus modos de viver. Ou nas palavras de Felipe Tuxá, “para se manter vivo quando por séculos tentaram nos apagar e extinguir nossa existência” (CRUZ, 2017a, p. 32).

No entanto, os termos que titulam os dois primeiros capítulos, Política e Ciência e Terra e Água – sobre os quais o foco desta etnografia tem sido o de descrever como se tornam, respectivamente, *ações políticas* e *códigos de conhecimento científico dos brancos* e terras e águas, no plural, desde a perspectiva das lideranças Tuxá –, compõem o curso a ser percorrido por uma agressiva correnteza que desemboca no dualismo central da dissertação, um que encarna mais concretamente a perversidade das inúmeras barragens que busquei descrever até este momento do texto, aquele imposto pelo ‘monstro de concreto’ encarnado pela Barragem de Itaparica: o dualismo entre Tuxá e Opará. Dele se tratará o próximo capítulo.

---

<sup>136</sup>Esse movimento vai ao encontro do que Stengers (2015) denominou “os engajamentos produtores de possíveis” (p. 88), ou seja, os engajamentos que possibilitam resistir às barragens impostas e das quais não se via mais saída.

## CAPÍTULO 3

### Tuxá e Opará: Relações de vida(s)

*Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não pára, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro - o rio.  
(A terceira margem do rio, Guimarães Rosa).*

Eram os últimos dias do verão do ano de 2018, portanto ainda mês de março, o intenso calor da caatinga do sertão baiano e a baixa umidade do ar causavam alguma indisposição mesmo em corpos um tanto quanto já acostumados a certo calor, como era o meu caso<sup>137</sup>, que havia chegado em Rodelas há aproximadamente uma semana e estava frequentando a Aldeia Mãe Tuxá. Apesar da curta estadia até aquele momento, alguns Tuxá já me reconheciam, ou por ter sido apresentado pelas lideranças ou por me verem caminhando pela aldeia, e me cumprimentavam. Então, em uma manhã, Uilton me avisou: “Vou te levar pra conhecer Dzorobabé, lá na aldeia da retomada”, na tarde daquele mesmo dia seguimos em seu carro pela BA-210, estrada que interliga o município de Rodelas ao de Paulo Afonso, também no estado da Bahia. Percorridos aproximadamente dez quilômetros desde a partida da Aldeia Mãe, Uilton aponta com uma das mãos e diz: “A aldeia é lá embaixo, entrando aqui à esquerda”, voltei minha cabeça para a direção indicada e era o rio o elemento que mais se destacava na paisagem, ao chegar um pouco mais próximo da aldeia notei alguns Tuxá, provavelmente, se refrescando nas águas do Opará.

Ao entrar na área autodemarcada pelo povo Tuxá nas terras de Dzorobabé (Figura 5), seguimos por uma rua em cujas margens foram erguidas as habitações familiares<sup>138</sup>, que se estendem até o barracão coletivo (Figura 6), ficando atrás do barracão, dessa perspectiva, apenas o Opará (Figura 7). Tão logo descemos do carro, Uilton me levou à casa de pajé Armando, que cachimbava seu *malaco* enquanto conversava com sua esposa Lene, a ele expliquei o motivo de estar em Dzorobabé, ouvindo como resposta um assentimento

---

<sup>137</sup>Em minha cidade natal, São José do Rio Pardo (SP), a média das temperaturas durante a maior parte do ano varia entre 20 °C e 30 °C (semelhante à Rodelas), além de apresentar um clima bem seco durante o inverno.

<sup>138</sup>Para uma descrição detalhada da organização espacial, mas não apenas, das habitações Tuxá na aldeia de Dzorobabé cf. Durazzo (2019).

acompanhado de um copo de água, que aceitei. Após uns três quartos de hora em companhia do pajé, Uilton e eu descemos o pequeno barranco detrás do barracão coletivo e chegamos às margens do Opará, assim que nos sentamos ele me atentou para alguns objetos que flutuavam nas águas:

*Aquilo ali colorido boiando é tudo rede de pescador, a piracema faz pouco tempo e eles já tão tirando tudo, mas não é de pescador pequeno não, que sofre que nem a gente, é de pescador grande, acabam com os nossos peixes. (Uilton Tuxá, março de 2018, aldeia de Dzorobabé).*

Naquele momento perguntei a Uilton de que maneiras a participação no Comitê auxiliava na luta do povo Tuxá no que diz respeito à preservação do Opará, como, por exemplo, em relação a este tipo de atividade de caráter extrativista empreendida pelos grandes pescadores, notoriamente mal e parcamente fiscalizada pelos órgãos responsáveis. Ele, então, me respondeu:

*Olha Gustavo, o Comitê, apesar de ser bem grande, não é a maior instância que já participei não, principalmente na questão das causas indígenas. Na verdade, o Comitê não tem muita preocupação com as causas indígenas não, lá a gente tem que agir de outro jeito. Mas é uma instância de poder e a gente que é liderança tem que estar lá também. A gente tem a nossa luta Tuxá aqui na retomada pra ter nossas terras de volta, e a gente vai conseguir, e a terra, mesmo que ela estiver maltratada, a gente conserta, a gente sabe consertar, mas e o rio? Como a gente faz com o rio? Mesmo quando nossas terras forem demarcadas, o rio também é. Separaram o povo Tuxá do rio. A gente precisa lutar pelo rio. O Comitê é um lugar pra lutar pelo rio. (Uilton Tuxá, março de 2018, aldeia de Dzorobabé).*

Seguindo a fala da liderança Tuxá, neste terceiro e último capítulo o foco da análise passa da interlocução com as produções acadêmicas das lideranças Tuxá, priorizada no Capítulo 1, e das ações propriamente ditas das lideranças no âmbito do Comitê, retratadas nos Capítulos 1 e 2, para uma apresentação de determinadas relações essenciais aos modos de viver dos Tuxá antes da construção da Barragem de Itaparica, bem como de alguns aspectos do processo de *autodemarcação* de Dzorobabé encetado em 2017. O intuito será descrever como as produções acadêmicas e a participação no Comitê – essas ações formuladas em instâncias distintas – compõem uma resistência Tuxá, constituída pelos modos variados de ações efetuadas sobretudo por suas lideranças, em que se destaca a *autodemarcação* de Dzorobabé, tanto por sua

importância como mobilizadora de *ações políticas* de efeitos imediatos na vida dos Tuxá de Rodelas, uma vez que muitos voltaram a viver na terras ancestrais às margens do Opará, quanto pela característica de consistir-se em uma catalisadora de grande parte daquelas ideias, noções e conceitos tratados nos capítulos anteriores, o que nos auxilia a observar determinadas relações entre as ações das lideranças com quem realizo a pesquisa e os modos mais amplos de resistência efetuados pelos Tuxá. Além disso, e mais importante, a *autodemarkação* de Dzorobabé é o deliberado esforço do povo Tuxá para a retomada de seus modos de viver submersos pela barragem.

Em resumo, o objetivo neste terceiro capítulo será descrever como as ações das lideranças, incluída dentre essas a participação no Comitê, confluem em diversos pontos com o processo de *autodemarkação* de Dzorobabé, constituindo uma parcela de grande importância no processo de retomada das relações que compõem os modos de viver desse povo indígena do sertão nordestino, especialmente aquelas de caráter vital, como enfatiza Dinamam, entre os Tuxá e o Opará.

**Figura 5 – Entrada da *autodemarkação* de Dzorobabé**



Fonte: Próprio autor, 2018.

**Figura 6 – Rua com as casas ao lado e o barracão coletivo ao fundo, em Dzorobabé**



Fonte: Próprio autor, 2018.

**Figura 7 – Canto do barracão coletivo à direita e Opará ao fundo**



Fonte: Próprio autor, 2018.

### 3.1 Autodemarcação de Dzorobabé

Conforme brevemente apresentado na Introdução, um decreto publicado em 2014 (BRASIL, 2014)<sup>139</sup> declarava como “de interesse social para fins de desapropriação” uma área de 4.392 hectares no município de Rodelas destinada ao povo Tuxá e autorizava a constituição de um Grupo de Trabalho (GT) para a identificação e delimitação desse território. Não obstante, os órgãos estatais responsáveis pela efetivação do GT, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Advocacia-Geral da União (AGU), não o fizeram e tampouco prestaram declarações às instâncias superiores a respeito da matéria, o que corroborou o recurso impetrado por vinte e um agricultores da região, que recorreram por meio do instrumento jurídico denominado Mandado de Segurança<sup>140</sup>, acatado por Gilmar Mendes<sup>141</sup>, ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), e que resultou na suspensão da decisão judicial manifesta no decreto.

Posteriormente, em julho de 2017, seguindo os trâmites processuais, foi proferida uma nova decisão judicial, em caráter de trânsito em julgado, isto é, contra a qual não cabem mais recursos, que sentenciou a imediata constituição do GT anteriormente negligenciado e o impedimento de quaisquer investimentos de recurso público pelo Governo Federal naquela área, o que caracterizaria sobreposição aos direitos territoriais Tuxá. Somado a isso, a FUNAI e a AGU foram condenadas a pagar uma indenização na quantia de 500 mil reais ao povo Tuxá pelo atraso injustificado na constituição do GT em 2014<sup>142</sup>. Com uma experiência, naquele momento em 2017, de quase trinta anos sem a instauração do processo de demarcação territorial, que deveria ter ocorrido nos meses subsequentes ao deslocamento compulsório em 1988, as lideranças e o povo Tuxá de Rodelas iniciaram um processo de *autodemarcação* em Dzorobabé, a fim de fazer garantir o cumprimento da definitiva demarcação de seu território.

---

<sup>139</sup> Decreto nº 1303/2014 (BRASIL, 2014).

<sup>140</sup> O Mandado de Segurança está previsto no Artigo 5º, inciso LXIX da Constituição Federal e é regulado com mais detalhamento na Lei 12.016 de 2009. “Conceder-se-á mandado de segurança para proteger direito líquido e certo, não amparado por habeas corpus ou habeas data, quando o responsável pela ilegalidade ou abuso de poder for autoridade pública ou agente de pessoa jurídica no exercício de atribuições do Poder Público” (BRASIL, 1988).

<sup>141</sup> Atentemo-nos ao fato de que a viabilidade de acatamento de um mandado de segurança, conforme indicado nota anterior, é a caracterização da ação como “ilegalidade ou abuso de poder”. Como me disse Dinamam, qualquer leitura do Decreto nº 1303/2014 (BRASIL, 2014) basta para excluir a possibilidade de ilegalidade ou abuso de poder na matéria ali tratada. Isso posto, é possível melhor captar a crítica das lideranças apresentada na Introdução quando dizem que “para nossa [povo Tuxá] infelicidade” o processo foi parar nas mãos de Gilmar Mendes.

<sup>142</sup> “Ao MPF, os órgãos responsáveis pelas ações atribuíram o atraso à “falta de recursos e indisponibilidade de terras na região para realocar as famílias”. No entanto, o MPF aponta que “não há falta de recursos orçamentários para o procedimento”, situação constatada em parecer do próprio Ministério Público Federal” Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2017-07/justica-condena-uniao-em-r-1-milhao-por-atrasar-criacao-de-terra-indigena-na> Acesso em: 25/05/2020.

Aproximadamente dois meses após a nova decisão judicial, na primeira semana de setembro de 2017, alguns Tuxá saíram da Aldeia Mãe em Rodelas com rumo à Dzorobabé, onde fincaram as primeiras estacas nas terras retomadas. Pouco mais de dez dias após a chegada dos primeiros Tuxá em Dzorobabé, com algumas edificações já em construção, como, por exemplo, o barracão coletivo, a mobilização dos Tuxá para a definição dos terrenos familiares começou a se intensificar. A fim de atenuar possíveis desentendimentos durante a divisão dos lotes das terras entre as famílias<sup>143</sup>, as lideranças impulsionaram uma ação que já vinha sendo formulada, a saber, a criação do Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), uma instância de caráter deliberativo composta por vinte e dois conselheiros titulares e suplentes, além da abertura para a participação dos caciques e do pajé, cujo objetivo é uma maior integração entre as famílias Tuxá, especialmente nas questões pragmáticas relacionadas à autodemarcação<sup>144</sup>.

Em sua tese, Durazzo (2019), que teve a oportunidade ímpar de acompanhar a chegada dos Tuxá em Dzorobabé, bem como os primeiros meses do processo, apresenta como a *autodemarcação* demandou reorganizações<sup>145</sup>, tanto no domínio que caracteriza como político, especialmente por parte das lideranças, cujo vértice seria a criação do Conselho Tuxá da Aldeia Mãe (CONTAM), quanto no que denomina cosmopolítico, que diz respeito principalmente à lida com a *força*<sup>146</sup> dos elementos e dos seres vivos nas terras e águas de Dzorobabé, em ambos as ações estão diretamente relacionadas à *ciência* Tuxá. O autor descreve como a chegada em Dzorobabé demandou uma cautela (“evitação”) por parte dos Tuxá nas relações com a *força* desse local sagrado, em consequência da presença dos *encantados*, com quem os contatos na Aldeia Mãe estariam limitados a pequenos espaços, normalmente no fundo da casa das famílias Tuxá envolvidas na *ciência* (DURAZZO, 2019).

A partir do processo de *autodemarcação*<sup>147</sup>, Durazzo descreve como os Tuxá iniciaram um movimento de reorganização a fim de retomar determinadas relações, tanto entre os próprios Tuxá – recordemos as desavenças decorrentes do deslocamento compulsório, conforme apresentado na Introdução desta dissertação – quanto com as terras de Dzorobabé, as águas do Opará e os seres com quem nelas convivem. Somado a isso, recebe destaque analítico pelo antropólogo as atividades de revitalização do Dzubukuá, idioma da família cariri, tronco macro-

---

<sup>143</sup>Recordemos que as desavenças entre famílias Tuxá resultantes do deslocamento compulsório, conforme apresentado na Introdução, acarretaram diversos problemas a esse povo indígena.

<sup>144</sup> Para uma descrição detalhada da reunião de criação do CONTAM cf. Durazzo (2019, p. 110).

<sup>145</sup> A respeito da importância dos movimentos de organização interiores à aldeia para as ações das lideranças indígenas, mas entre os Tupi Guarani, cf. Danaga (2016, p. 86).

<sup>146</sup> Conceito importante que será abordado mais detalhadamente adiante neste capítulo.

<sup>147</sup> A opção pela grafia em itálico se dá pela importância da expressão para as lideranças Tuxá e será explanada no próximo tópico.

jê, historicamente falado por povos da região (DURAZZO, 2019), atividades essas diretamente associadas aos conhecimentos e práticas da *ciência* Tuxá. Inclusive, a própria grafia Dzorobabé utilizada para nomear as terras ancestrais autodemarcadas (os *brancos* a denominam Surubabel) é resultado desse processo de revitalização linguística, em que os professores Tuxá do Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas<sup>148</sup> desempenham papel central. Neste ponto, um dado importante para a apresentação das relações entre os Tuxá e o Opará: segundo Santos (2008), cuja pesquisa trata do que denomina “cultura material” dos povos atingidos por barragens, com destaque para o caso do povo Tuxá, a tradução para o português do termo Dzubukuá seria “aquele que habita o rio” (p. 96).

Contudo, é preciso recordar que o escopo desta dissertação não é produzir uma descrição do complexo de práticas e conhecimentos do povo Tuxá, mas das ações de determinadas lideranças, especialmente no âmbito do Comitê, e – especificamente neste capítulo – das confluências entre essas ações das lideranças e os modos mais amplos de resistência do povo Tuxá. Assim sendo, neste capítulo, o trabalho de Durazzo (2019), para além dos importantes dados etnográficos apresentados, constituirá uma fonte de interlocução tanto pela proximidade temporal entre as pesquisas de campo – cheguei em Rodelas menos de um mês após o antropólogo deixar a cidade – quanto pela coincidência de determinados interlocutores, o que acarreta não apenas convergências entre alguns temas tratados, mas também a possibilidade de articular determinados dados emergidos a partir de enfoques analíticos distintos, como, por exemplo, certas formulações conceituais que produzem as próprias lideranças.

Dessa forma, passarei a uma discussão importante ao argumento proposto neste capítulo, referente à diferenciação que algumas lideranças estabelecem entre os termos *autodemarcação* e *retomada*.

### 3.1.1 *Autodemarcação e retomada: alianças*

Os 15 hectares da *autodemarcação* de Dzorobabé estão distantes de atender as demandas do povo Tuxá no tocante às áreas disponíveis para habitação e plantio. Todavia, para retratar mais adequadamente determinados aspectos do retorno Tuxá àquelas terras, é importante considerar duas informações: a primeira, a ser abordada mais adiante, é que as terras de Dzorobabé fazem parte das terras ancestrais desse povo indígena; a segunda, que abordarei agora, é que um dos objetivos deliberados da *autodemarcação* nessas terras é, como contam as

---

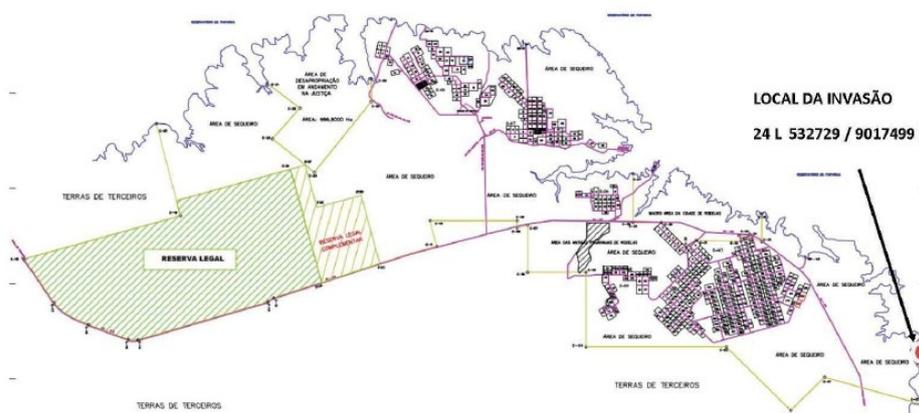
<sup>148</sup>Já apresentado no Capítulo 1, item 1.1.1.

lideranças, pressionar os órgãos estatais a fim de garantir o cumprimento da decisão judicial que determina a demarcação territorial, diferentemente do ocorrido em 2014, quando a decisão foi negligenciada e revogada. Esse segundo ponto, nem de longe esgota os efeitos pretendidos pela *autodemarcação*, mas oferece um caminho possível para abordá-la evidenciando as ações efetuadas pelas lideranças, as quais acabam por sustentar posições de destaque nas relações de tensão entre povos indígenas e órgãos estatais em processos como esse.

Isso posto, nos interessa um trecho do *Manifesto do Povo Tuxá Rodelas*, documento publicado no mês seguinte ao assentamento em Dzorobabé, em outubro de 2017, como resposta aos ataques que estavam sofrendo por meio de redes sociais na internet em consequência do processo de *autodemarcação*, especialmente por parte de determinados indivíduos da região de Rodelas envolvidos com o agronegócio, que redigiram uma Nota de Repúdio contra o povo Tuxá em que a *autodemarcação* foi tratada como “invasão” (Figura 7).

o local da ocupação em questão, é configurado com Área de Proteção Ambiental Permanente – APP, como está prevista no Novo Código Florestal, dessa forma, não pode ser caracterizada como área produtiva, logo o Povo não está sobrepondo direito de ninguém (MANIFESTO DO POVO TUXÁ RODELAS, 2017).

**Figura 8 – Mapa da Nota de Repúdio**



Fonte: Durazzo, 2019.

A importância desse trecho do *Manifesto* para a análise proposta está no fato de que ele não deixa dúvidas que determinadas ações da *autodemarcação* do povo Tuxá foram formuladas lançando mão de saberes jurídicos, como, por exemplo, as referentes à escolha da área em que

ela seria realizada. Neste ponto, é importante ressaltar que – conforme já apresentado no Capítulo 1 – Dinamam, a liderança Tuxá com formação acadêmica em Direito, considera a disciplina jurídica como pertencendo à Ciência (dos *brancos*). Inclusive, foi a partir de uma conversa com o próprio Dinamam que, como narra em sua etnografia, Durazzo (2019) propôs a seguinte definição:

Talvez a distinção entre *retomada* e *autodemarkação* seja sutil, ou mesmo inexistente. Mas a ênfase terminológica dá pistas sobre a compreensão nativa dos movimentos políticos em que se engaja. Seria possível, talvez, pensarmos em retomadas que efetivamente pretendessem retomar [...] um antigo território cuja experiência histórica torna vinculável aos povos contemporâneos. [...]. Ao mesmo tempo, poderíamos pensar em uma autodemarkação quando tal vínculo visa enfatizar, também, a responsabilidade e jurisprudência do Estado sobre a matéria, especialmente quando o reconhecimento de tais direitos não se mostra efetivado pelo poder público – sem prejuízo da ampliação de bases políticas de apoio (DURAZZO, 2019, p. 72, grifos do autor)

Para concluir mais à frente:

Autodemarkação, no contexto específico dos Tuxá em Dzorobabé, indica de partida uma ação política indígena na interface com a decisão judicial reforçando a tese do usufruto da terra. Dado não existir, até aquele momento, um trabalho institucional de demarcação pelo poder público, os Tuxá assim iniciaram os procedimentos, até como meio de pressionar Funai e União a responderem – positivamente – às determinação e sentença citadas acima [...] (DURAZZO, 2019, p. 82)

Sendo assim, ao ser efetuada “na interface com” o Estado por intermédio de saberes jurídicos, e tendo em vista que uma das lideranças consideram-nos uma Ciência dos *brancos*, é possível descrever a *autodemarkação* dos Tuxá como um processo efetuado no movimento de engajamento entre *ações políticas* indígenas e determinados *códigos do conhecimento científicos dos brancos* – como discutido no primeiro capítulo. Novamente, as lideranças estão formulando suas ações no registro das alianças e dos engajamentos e não no da exclusão, a fim de produzir deslocamentos através de mais essa barragem imposta pelos órgãos estatais, e também pelos interesses privados, como vimos no caso do recurso impetrado por empresários do agronegócio. Portanto, a *autodemarkação* de Dzorobabé nos interessa, também, analiticamente, como processo catalisador de algo que as lideranças produzem em seus escritos

acadêmicos e na participação no Comitê: alianças entre o que caracterizam como *ações políticas e códigos do conhecimento científicos dos brancos*, uma vez que algumas das ações envolvidas nas *autodemarkação* demandam engajamentos com saberes e procedimentos que são próprios dos poderes estatais.

Contudo, não se deve buscar nesta discussão, ao menos na presente dissertação, qualquer proposição de separação ou, o que seria ainda mais imprudente, hierarquização entre os termos *autodemarkação* e retomada. O tempo de convívio com os Tuxá, na Aldeia Mãe e em Dzorobabé, me demonstrou como ambos os termos são utilizados nas mais diversas ocasiões e podem mesmo ser concebidos como intercambiáveis<sup>149</sup>. Portanto, se o termo *autodemarkação* recebe destaque analítico – evidenciado, inclusive, pela sua italicização gráfica – é porque esta etnografia focaliza as ações de determinadas lideranças que formulam os motivos de sua preferência pelo termo *autodemarkação*, ainda que, frequentemente, pronunciem “retomada”. Isso posto, essa preferência pelo termo *autodemarkação* informa questões importantes à análise quando postas em diálogo com outras noções e conceitos produzidos por essas mesmas lideranças. Ademais, como vem sendo descrito ao longo desta dissertação, operar uma separação epistemológica entre *autodemarkação* e retomada seria contradizer os modos de resistência efetuados pelas próprias lideranças, que não agem fixando barragens, mas produzindo alianças.

Dessa forma, nos interessam os engajamentos entre os termos *autodemarkação* e retomada. Todavia, como afirmam Alarcon (2013) e Molina (2017a, 2017b), cujas etnografias abordam os processos de retomadas entre os Tupinambá da Serra do Padeiro (BA) e os Munduruku da TI Sawré Muybu (PA), respectivamente, os movimentos produzidos “na interface com o Estado” constituem apenas uma parcela dos fatores que impulsionam processos de autodemarkações e retomadas, a qual não deve, porém, ser negligenciada – especialmente quando o foco analítico são as ações das lideranças, como é o caso desta dissertação –, mas conciliada à descrição de outros fatores, a fim de não compreender simploriamente (outra simplificação) essas ações indígenas como sendo exclusivamente uma reivindicação de direitos ou mera reatividade aos poderes estatais. Além do mais, assim como os Tuxá ao chegarem nas terras de Dzorobabé, é preciso cuidado e cautela, a fim de nos comprometermos no que se refere ao domínio político-epistemológico de descrever essa “interface” desde a perspectiva que interessa neste caso, a dos próprios Tuxá, ou ainda, das lideranças. Então, seguindo suas

---

<sup>149</sup>Durazzo (2019, p. 82) faz afirmação concordante, o que parece caracterizar que, mais que duas conclusões consonantes, a intercambialidade entre os termos é mesmo um dado etnográfico do caso Tuxá do qual a análise deve partir e não a ela chegar.

formulações, podemos afirmar que não é em relação ao conceito de retomada que o de *autodemarkação* deve ser colocado em tensão, mas ao conceito estatal de “demarcação”.

Logo de saída, salta aos olhos a diferença morfológica entre demarcação e *autodemarkação*, assinalada pela prefixação do segundo termo por meio da adição do morfema de origem grega *auto-*, cujo emprego, nesse caso, denota “aquilo que é próprio ou que funciona por si mesmo”. No entanto, é preciso se acautelar do equívoco quase sempre iminente de uma análise apressada que tenderia a fixar a diferença crucial entre os termos nos agentes que efetuam a ação, os povos indígenas nas autodemarkações e o Estado nas demarcações. Como Molina (2017), ao descrever alguns processos de autodemarkação de povos indígenas, adverte:

Não está no envolvimento político e técnico dos índios, portanto, a especificidade de uma autodemarkação. Em muitos outros processos de criação de TIs, é mesmo a partir de uma reivindicação indígena que o processo se inicia; em outros, há uma atuação também direta dos índios na identificação dos limites da área. Parecem-me poucos, senão inexistentes, casos em que a demarcação não se deu sem muita mobilização pelo pleno reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. (MOLINA, 2017a, p. 2017).

Em resumo, os conceitos de *autodemarkação* e demarcação não devem ser colocados em tensão tomando como parâmetro de comparação os agentes, pois tanto povos indígenas quanto órgãos estatais sempre foram (e são) agentes nas experiências de ambos os tipos de processos de demarcação territorial – inclusive, como é o caso do próprio povo Tuxá, o processo de *autodemarkação*, muitas vezes, é o modo pelo qual os povos indígenas pressionam os órgãos estatais para que a demarcação seja executada legalmente. Mais importante, portanto, é realçar que as tensões entre povos indígenas e órgãos estatais nos processos demarcatórios ocorrem sempre imiscuídas em relações de força que são, já de partida, assimétricas, uma vez que, dentre todas as assimetrias assinaláveis nos encontros de povos indígenas com o Estado, estão os referentes aos procedimentos através dos quais são executados esses processos, que se fundamentam no regime de significação dos *brancos* (de novo, o fardo do Ocidente). Aliás, é partindo mesmo dessa assimetria no âmbito dos procedimentos que Molina (2017a) propõe o conceito, com origem na musicológica, de “dissonância de mão dupla” (p. 54) a fim de descrever as tensões entre os variados modos como os povos indígenas pensam e vivem suas terras e a forma fixada resultante da estabilização dessas mesmas terras por meio dos procedimentos jurídico-administrativos estatais, sob a sigla TI (Terra Indígena), tensões essas

que, segundo a antropóloga, são irredutíveis, posto haver uma equivocidade que é incomensurável:

É nesse sentido, aliás, que vejo a autodemarcação como a produção de uma *dissonância de mão dupla*: pensando-a a partir do encontro entre perspectivas distintas relacionadas à terra e da adoção do aparato conceitual-procedimental-normativo estatal que faz a passagem de terras indígenas a TIs. O termo “autodemarcação” expressa uma curiosa conjugação: por um lado, sabemos bem – e os índios sabem melhor do que ninguém – que o modelo de TI (seus limites próprios e particularmente construídos, sua ingerência sobre a ocupação da terra, a política de gestão e administração a ela ligada etc.) é alienígena às formas indígenas de habitar e às dinâmicas dos grupos locais de relacionarem-se uns com os outros e com os demais Outros da região [...] Por outro lado, uma terra *propriamente* indígena não é, por definição, uma terra qualquer – e o problema reside, justamente, na constituição de um entendimento sobre *o que ela é*: algo que o ordenamento jurídico tenta capturar com a noção de “ocupação tradicional” e com o arsenal de procedimentos administrativos, em muitos aspectos problemáticos. (MOLINA, 2017a, p. 73, grifos da autora)

Discussão que, inclusive, converge em diversos pontos com a proposta no Capítulo 2, a respeito da diferença entre os modos como as lideranças Tuxá pensam e vivem as terras e as águas da bacia e as simplificações que essas sofrem no âmbito do Comitê.

Desta maneira, sendo essa dimensão que é efetuada na interface com o Estado um fator presente em todos os casos de *autodemarcação*, e sendo as autodemarcações sempre realizadas em terras específicas (como é o caso de Dzorobabé que, como vimos, é parte da terra ancestral do povo Tuxá), pois uma terra indígena nunca é uma “terra qualquer”, no sentido que destaca Molina (2017a, p. 73), nos interessam, então, os modos particulares como os povos lidam com esse fator na experiência sempre singular, mesmo que compartilhe similaridades, de *autodemarcação* de suas terras: as práticas que mobilizam, sejam elas políticas e/ou cosmopolíticas, as ações que realizam, como povo e/ou por meio de suas lideranças, em suma, os modos de resistência que formulam e efetuem e os efeitos que almejam, ou seja, o que desejam retomar.

Dessa forma, como reiterado algumas vezes ao longo desta dissertação, sendo o recorte etnográfico as ações das lideranças Tuxá com quem realizo a pesquisa, seguirei o curso da análise a partir do que essas lideranças dizem a respeito da *autodemarcação* de Dzorobabé, escolha epistemológica que tecerá – ainda que evidente, é sempre prudente advertir – apenas uma das muitas possibilidades de descrição sobre o processo de *autodemarcação* do povo Tuxá.

Isso posto, desde a perspectiva dessas lideranças, a *autodemarkação* de Dzorobabé está investida de um conceito – também prefixado pelo morfema *auto-* – fundamental tanto nas produções acadêmicas das lideranças (CRUZ, 2015, 2017a, 2017b; JESUS VIEIRA, 2017) quanto em suas falas proferidas nas mais diversas instâncias, a saber, o conceito de *autonomia*.

### 3.1.2 *Autodemarkação como retomada da autonomia*

Conforme apresentado no Capítulo 1, a dissertação de mestrado de Dinamam é um estudo de petição no qual a liderança enumera as violações de direitos cometidas pelos órgãos estatais responsáveis pelo deslocamento compulsório contra o povo Tuxá, entre as consequências dessas violações o autor destaca:

A comunidade perdeu sua **autonomia** frente à produção e aquisição dos seus alimentos, não temos onde caçar, **o rio encontra-se morto**. Ficamos à mercê de políticas públicas assistencialistas<sup>150</sup>, o que leva muitos à depressão e à ociosidade, gerando um cenário de vulnerabilidade social, **que poderá ser reparado com a demarcação do nosso território**. (JESUS VIEIRA, 2017, p. 72, grifos meus).

E destaca logo na sequência:

A obrigação de garantir que o direito humano à água seja respeitado é dos Estados. Além disso, os Estados devem não apenas abster-se de interferir com a fruição do direito à água<sup>151</sup>, como devem também proteger os indivíduos contra a ação de terceiros que fira este direito. (JESUS VIEIRA, 2017, p. 72).

Nesses trechos, Dinamam não apenas aponta a demarcação territorial como uma possibilidade de reparação dos males – para utilizar um termo caro à etnologia ameríndia das terras baixas sul-americanas – causados pela construção da barragem, como também a destaca como fundamental para a retomada de uma *autonomia* perdida, que está intrinsecamente relacionada, como ressaltado no segundo trecho citado, às águas do Opará. Segundo a mesma liderança, um acontecimento importante para compreender o conceito de *autonomia* para os

---

<sup>150</sup>Os Tuxá passaram a depender, primeiramente, da Verba de Manutenção Temporária (V.M.T) e, posteriormente, da Provisão Temporária de Subsistência (P.T.S).

<sup>151</sup>Vemos neste ponto um exemplo concreto do engajamento da noção de “direito” por parte da liderança Tuxá para se referir às águas, tal como discutido no Capítulo 2.

povos indígenas é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989), aprovada no Brasil apenas em 2002, especialmente pela prescrição do conceito de autoidentificação como principal critério orientador na avaliação estatal em processos de reconhecimento identitário de povos indígenas.

Neste momento um breve parêntese. Entre os povos indígenas viventes na região nordeste, a autoidentificação acabou por sobrepujar os critérios até então dominantes nos processos de reconhecimento étnico pelos órgãos estatais, a saber, o chamado “regime do índio”<sup>152</sup> e o ritual do Toré (CARVALHO; REESINK, 2018). Como vimos na Introdução, o povo Tuxá foi um dos primeiros da região nordeste a ser reconhecido pelo Estado como indígena, bem como teve central importância na disseminação do Toré como prática ritual fundamental nos processos de reconhecimento identitário – este tema será retomado mais adiante em momento que interessará mais ao argumento proposto. Contudo, a substituição dos critérios de avaliação indicada não abreviou o prestígio das lideranças Tuxá entre os povos indígenas do nordeste, que durante muito tempo esteve diretamente ligada à transmissão dos conhecimentos e práticas que faziam dos Tuxá índios “regimados” (CARVALHO, 1994), mas acabou por deslocá-lo para uma relevância agora baseada nas ações em outras e variadas instâncias, como é o caso das próprias lideranças, Dinamam, Uilton, e mesmo Felipe (conforme já discutido na Introdução), isso limitando ainda o conjunto das lideranças Tuxá àquelas com quem realizo a pesquisa, de outra forma, ou seja, ampliando esse conjunto de lideranças, essa relevância se amplifica ainda mais.

Retomando o pensamento de Dinamam, a autoidentificação prescrita na Convenção 169 (OIT, 1989) foi, segundo ele, “um passo importante na direção de uma retomada da autonomia indígena”, *autonomia* essa cujo processo de usurpação foi instituído com a invasão da Europa católica nas terras habitadas pelos diversos povos indígenas, desterrados em nome da instituição do território político-administrativo atualmente denominado Brasil, e que segue, desde então, sendo sistematicamente empreendido, reiterado e renovado:

Sob a conjunção da justificativa política da posse legítima com a religiosa, relacionada à expansão da fé, a história da conquista do Brasil se iniciou sob um duplo movimento de apropriação impositiva de soberania e de **autonomia sociocultural e religiosa usurpadas aos povos autóctones**, algo que perdura num processo de longa duração, mesmo que sempre em mutação. (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 78, grifos meus).

---

<sup>152</sup>A respeito do “regime do índio”, sua relação com o Toré e de um movimento de passagem para fins de reconhecimento identitário de índios “misturados” para índios “regimados” cf. Carvalho (1994).

Atentemo-nos para o fato de que as lideranças Tuxá frequentemente ressaltam que os mais variados processos de usurpação (como é o caso da construção da barragem, mas que não se limita a ele) acarretaram não especialmente a perda da cultura, no sentido que vimos no trecho anteriormente apresentado de Felipe Tuxá (CRUZ, 2017a)<sup>153</sup>, mas a perda da *autonomia* (JESUS VIEIRA, 2017; CRUZ, 2017a). Assim, ainda que, como afirmam as lideranças, a *autodemarcação* de Dzorobabé tem como um de seus objetivos declarados pressionar a FUNAI e a União a fim de fazer garantir os direitos prescritos na sentença de 2017, não devemos negligenciar o fato de que mesmo nessas ações efetuadas na interface com o Estado estão inseridas relações que compõem os modos próprios de viver dos povos indígenas, ou seja, quando Dinamam denuncia a perda da *autonomia* do povo Tuxá como consequência imediata da construção da Barragem de Itaparica e do deslocamento compulsório, ele se refere a uma *autonomia* que é própria ao povo Tuxá – ainda que compartilhem conhecimentos e práticas com outros povos da região –, constituída pelas relações com as terras e as águas em que vivem e com todos os seres com quem nelas convivem.

Parafraseando o trecho de Molina (2017a), citado acima, a respeito das terras indígenas: uma autonomia “propriamente” indígena não é, por definição, uma *autonomia* “qualquer”; paráfrase cuja base é o argumento de Dinamam que estabelece uma relação intrínseca entre *autonomia* e terras indígenas, as quais são, como vimos no Capítulo 2, pensadas e vividas em relação de inseparabilidade com as águas (mas também com os ares<sup>154</sup> e com outros recortes de elementos cuja somatória convenciamos chamar de “meio ambiente”). A *autonomia* caracteriza tanto os modos de formular e efetuar as ações da *autodemarcação* quanto os próprios efeitos que essas ações pretendem.

---

<sup>153</sup>Que retomo aqui dada a importância para a análise: “Considero o termo resistência como crucial para a compreensão dos cotidianos indígenas [...] Falar em resistência é importante, mas não mais sob uma chave culturalista, a partir da qual resistir significaria uma luta por fazer as coisas como elas sempre foram feitas. A resistência tem que ser associada não à cultura como algo que se adquire ou perde, mas sim como um esforço de se manter vivo quando por séculos tentaram nos apagar e extinguir nossa existência” (CRUZ, 2017a, p. 32).

<sup>154</sup>Escrevo este capítulo em meio à pandemia de COVID-19 que atingiu o globo terrestre e que, no Brasil, está acarretando centenas de mortes entre os povos indígenas, situação agravada pelo negligenciamento completo por parte dos órgãos estatais para com esses povos. A COVID-19, como uma doença infecciosa cuja disseminação se dá pelos ares, torna mais evidente essa perda da autonomia indígena que denuncia Dinamam, pois esses povos, impossibilitados de evitar as sistemáticas invasões de suas terras por grileiros - que são inclusive estimuladas por falas do líder do poder executivo - acabam por sofrer as consequências dizimadoras dessas invasões e dos contatos indesejados, intensificadas pela doença que se espalha pelos ares. Assim, importa toda análise que considere a COVID-19 como agente biológico contingentemente apropriada pelo governo de Jair Bolsonaro como armamento para intensificar, escamoteando-o, o genocídio dos povos indígenas.

Um dos méritos do trabalho de Durazzo (2019) está justamente nas descrições dos modos como os Tuxá formularam, durante o processo de *autodemarkação*, uma reorganização de determinadas relações – políticas e cosmopolíticas (para usar as categorias do antropólogo) – que se encontravam enfraquecidas (o uso desse termo será justificado mais adiante) na aldeia urbana, assim como retomaram outras relações (com a língua Dzubukuá, por exemplo) fundamentais, desde então, para efetuar suas *ações políticas*, sempre assentadas em sua *ciência*. As descrições de Durazzo corroboram o argumento apresentado na Introdução, e retomado acima, de que ao descrever os modos de resistência dos povos indígenas não devemos reduzi-los a meras reações aos poderes estatais, mas pensá-los como um amplo processo de contínua criação de variadas ações em favor da preservação de determinadas relações que compõem seus modos de viver. Em outras palavras, é preciso o esforço para oferecer um tratamento analítico consoante à complexidade com que se apresentam esses modos de resistência, a fim de não cometer uma simplificação – em procedimento análogo ao apresentado no capítulo anterior, a respeito da simplificação das terras e das águas.

Isso posto, retomando a conversa com Uilton apresentada nas primeiras páginas do capítulo, a respeito da participação no Comitê como um “lugar de lutar pelo rio”, passemos à descrição de algumas atividades que compunham os modos de viver do povo Tuxá antes da construção da Barragem de Itaparica, as quais demandavam não apenas conhecimentos e práticas que foram, em alguns casos, quase totalmente neutralizados, mas também determinadas relações que foram barradas com a inundação das terras e a paralisação das águas. O objetivo será oferecer uma descrição que realce a essencialidade do Opará na vida do povo Tuxá, com o intuito de apresentar relações que testemunham como as possibilidades de viver em *autonomia*, conforme reivindicam as lideranças, só podem se dar em relação de imanência com as águas do Opará. Dessa forma, discorrerei no próximo subcapítulo, prioritariamente, acerca dessas relações de engajamento com o rio, a fim de evidenciar o fato de que a preservação da vida das águas do Opará é indissociável de uma retomada da *autonomia* Tuxá. Em outras palavras, buscarei apresentar etnograficamente o que expressa Dinamam quando reforça uma “relação de vida” entre os Tuxá e o Opará.

### **3.2 “A aldeia é que era rio também”**

Nas terras de Dzorobabé, pouco antes do entardecer, em conversa às margens do Opará, Dinamam me narrava os problemas causados pela alteração no comportamento das águas do rio, que os Tuxá tão bem conheciam, em decorrência de seu represamento. Em determinado momento, enquanto ele discorria sobre a vida do povo Tuxá nas ilhas, ao tratar especialmente dos modos de plantio e pesca e de algumas atividades rituais, ressaltando a essencialidade do Opará nessas práticas, comentei: “de certa forma, o rio era aldeia também, né”. Naquele exato instante, Dona Dora, uma importante liderança Tuxá, que nos ouvia a alguma distância, retrucou de pronto: “a aldeia é que era rio também”.

Naquele momento, a frase de Dona Dora me remeteu imediatamente à de Dinamam (“Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem”), distanciadas, nesta etnografia, uma da outra, por dezenas de páginas, uma vez que a frase de Dinamam foi apresentada já nos primeiros parágrafos da dissertação, mas que em campo foram ditas intervaladas por menos de uma hora. Esse acontecimento locutório foi crucial para a pesquisa porque as veredas da vida do povo Tuxá para as quais a atenção deste etnógrafo passou ajustar o foco diziam respeito, também, às práticas indígenas para com o Opará, mas observadas, a partir daquele momento, desde um registro que privilegiava as alianças e os engajamentos.

Conforme mencionado na Introdução, a pesquisa de campo se deu em três etapas – a primeira no âmbito no Comitê, em reuniões e na sede da CCR Submédio, nos municípios de Juazeiro (BA) e Petrolina (PE), a segunda em Rodelas junto ao povo Tuxá, tanto na Aldeia Mão quanto em Dzorobabé, e ainda uma terceira e última etapa retornando aos municípios citados e acompanhando mais algumas reuniões do órgão. O momento descrito acima do encontro entre as frases de Dona Dora e Dinamam se deu durante a segunda etapa da pesquisa de campo e foi crucial para um deslocamento no modo como estava pensando, até então, a presença das lideranças Tuxá no Comitê, uma vez que realçou como a participação no órgão, bem como as ações que ela engendra, estava diretamente associada às relações entre os modos de viver dos Tuxá e as águas do Opará.

Dessa maneira, se o objetivo é destacar a importância do Opará no processo de retomada da *autonomia* do povo Tuxá, cujas principais ações podemos destacar as da *autodemarkação* de Dzorobabé, torna-se interessante a descrição de determinadas relações entre as águas do rio e os modos de viver desse povo indígena que chegou a habitar aproximadamente trinta ilhas e que, tantas vezes, foram caracterizados, conforme atestam outras etnografias e produções acadêmicas (NASSER, 1975; SAMPAIO-SILVA, 1997; SANTOS, 2008), e, mais importante,

autorreferenciados (JESUS VIEIRA, 2017; CRUZ, 2017a) como “índios de canoa”, ou ainda, “índios do rio”.

Contudo, ainda que algumas proposições teóricas sugiram questões significativas – como é o caso, por exemplo, das que buscam pensar os rios, em meio às relações com os povos que neles vivem, enquanto híbridos de Natureza e Cultura (LAVE, 2014; WOHL et al., 2015; FOX et al. 2016), incorporando à análise esse dualismo fundante da própria disciplina antropológica –, a proposta analítica no presente texto caminhará por outras veredas, que prescindem da fixação de qualquer dualismo, mesmo que para contestá-lo, uma vez que seguirei o observado a partir das ações das lideranças, em confluência com o que me atentou aquele momento do encontro das frases de Dinamam e Dona Dora: as alianças e os engajamentos. Assim, será privilegiada uma descrição das relações entre os Tuxá e o Opará referente às práticas efetuadas em diferentes domínios da vida desse povo indígena, as quais foram barradas ao longo de praticamente três décadas – se colocarmos a Barragem de Itaparica como um ponto de referência – e começaram a ser, cuidadosa e cautelosamente, retomadas com o processo de *autodemarkação* de Dzorobabé.

### 3.2.1 A imposição das separações

Por quê o Opará é tão vital aos Tuxá a ponto desses não se pensar sem o rio? Essa parece ser uma pergunta fundamental para tratar a importância de suas águas na retomada da *autonomia* que nos anunciam as lideranças, bem como para compreender a própria participação no Comitê, esse órgão colegiado cuja missão é realizar a “gestão dos recursos hídricos da bacia” (CBHSF, 2017). Contudo, ainda que a pergunta sugira acompanhar decisivamente toda a construção argumentativa do texto, entendo que não se trata de saber um porquê destas relações vitais entre Tuxá e Opará, pois não se trata de questioná-las ou justificá-las, mas de descrevê-las, uma vez afirmado esse caráter vital pelos Tuxá. Assim, esta dissertação pretende caminhar em direção a descrições de relações cada vez mais fundamentais ao povo Tuxá, tal como eles mesmos definem, seguindo ainda textualmente o próprio movimento dos rios, cujos cursos sempre rumam para outros cursos d’água ainda maiores. Não se trata de uma questão de “porquê”, mas de “como”. Isso posto, caberá a este subcapítulo uma descrição dos modos de engajamento do povo Tuxá com o Opará que auxiliam a evidenciar ainda mais essa “relação de vida”.

Determinadas etnografias produzidas com os Tuxá, ainda que não tivessem como escopo tratar as relações entre o povo e o rio, oferecem dados importantes para abordá-las, o

que já indica a importância das águas do Opará para os Tuxá, posto que mesmo em outros recortes analíticos, os engajamentos com o rio acabam por receber destaque. Todavia, não interessará neste momento as análises propriamente ditas produzidas nas pesquisas acerca desses dados etnográficos, mas os dados em si, especialmente algumas falas de homens e mulheres Tuxá coletadas em campo, as quais nos auxiliam a descrever essas relações nos termos dos próprios Tuxá.

Um dessas falas é do, já apresentado, Pajé Armando:

Porque as águas são vivas até a meia noite. Meia noite em ponto elas dormem. Quando dá 12 horas da noite, aí você vê as cachoeiras tornar a começar a chiar. Aí quando chegava meia noite em ponto, você via ficar silêncio, não via zoada de cachoeira nenhuma. Mas quando dava 12 horas da noite, da madrugada, você via começar aqueles estrondo, aquelas coisas... Era bonito demais, rapaz. Meia noite é meia noite em ponto. Na hora que se diz, 'o que está bom está parado, e o que é ruim começa'. Aí quando é madrugada, a primeira cantada do galo, que já é outro dia, aí o mal se arretira, e o bem chega. Aí nesse rio, a gente via muita coisa, muita coisa aí nesse rio, que era da gente né, dos antepassados. Já hoje não tem mais, ninguém encontra mais. Porque aquele lugar que eles viviam, terminaram tudo. (Pajé Armando Tuxá apud SALOMÃO, 2011, p. 47).

Nessa narração em tom notoriamente nostálgico, Pajé Armando enuncia alguns pontos fundamentais para uma descrição das relações entre os Tuxá e o Opará, o primeiro deles são os vastos conhecimentos acerca do que denominam o “comportamento do rio”, enfraquecido pelo “monstro que pensa que é Deus”, como disse Dinamam a respeito da CHESF, porquanto a companhia estatal, além de converter o Opará em um rio parado, controla o nível de suas águas, causando uma ampla e nociva desorganização nos conhecimentos dos Tuxá e, conseqüentemente, nos modos como se relacionam com o rio. Esses conhecimentos acerca do comportamento das águas do Opará abrangem várias instâncias da vida Tuxá, sempre entrelaçadas entre si, e são cruciais para a realização de diversas atividades, tanto as referentes à produção de alimentos, à pesca e a locomoção pelo rio, quanto as de caráter ritualístico, como, por exemplo, o “particular”, fundamentado na *ciência* Tuxá, no qual, certas vezes, faz-se o uso ritual da jurema, fundamental ao estabelecimento da comunicação com os *encantados*.

Assim, tendo como imagem a própria Barragem de Itaparica, a materialização por excelência das separações impostas pelo “monstro de concreto” estatal aos modos de viver dos Tuxá, através da transformação do velho conhecido Opará em um insólito rio, passemos a uma

descrição de como determinadas atividades, essenciais à *autonomia* Tuxá, foram drasticamente atingidas, e mesmo completamente barradas, por essa conversão no comportamento das águas (Figura 8). O intuito é apresentar como a barragem afetou essas práticas e, assim, as próprias possibilidades de os Tuxá retomarem essa *autonomia* que as lideranças apontam como característica de seu povo, a qual já se encontrava sob constante ameaça antes mesmo da chegada da CHESF, mas cujo processo de usurpação se intensificou e acelerou com a construção da barragem (JESUS VIEIRA, 2017; CRUZ, 2015, 2017a).

**Figura 9 – O ‘monstro de concreto’: Barragem de Itaparica (Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga)**



Fonte: Acervo CHESF

### 3.2.2 *A barragem das práticas*

Um conjunto de drásticos rompimentos provocou a impossibilidade de os Tuxá preservarem certas práticas que compunham seus modos de viver, entre esses rompimentos destacamos dois, já abordadas nesta dissertação, que são consequências imediatas da construção da Barragem de Itaparica, a saber, o deslocamento compulsório para a aldeia urbana e a conversão do comportamento das águas do Opará – que compreende o controle da vazão das águas pela CHESF – ambos constantemente ressaltados pelas lideranças como os principais

acontecimentos geradores das adversidades que enfrentam atualmente os Tuxá. Em sua dissertação, Felipe Tuxá resume uma crítica que ouvi diversas vezes quando do meu convívio nas aldeias (Aldeia Mãe e Dzorobabé): “A aldeia na qual fomos reassentados é, na verdade, um confinamento, sem terra.” (CRUZ, 2017a, p. 36) (Figura 9).

**Figura 10 – Portões e muro que separam a Aldeia Mãe Tuxá da parte dos brancos em Rodelas**



Fonte: Próprio autor.

Essa crítica está sempre acompanhada de outra que destaca os efeitos nocivos da conversão das águas correntes em águas paradas. Assim, a fim de mais adequadamente tratar essas críticas, descreverei algumas das atividades do povo Tuxá que foram barradas pelos acontecimentos mencionados no parágrafo anterior, iniciando por aquelas que se referem aos modos de plantio.

Conforme já mencionado na Introdução, o município de Rodelas (BA) se situa no sertão nordestino, região em que predomina o bioma da caatinga, o único totalmente brasileiro<sup>155</sup>, caracterizado pelo clima semiárido, um dos mais quentes e secos do globo terrestre, o que faz com que o plantio nessa região demande práticas e técnicas engajadas com essas especificidades geográficas, como é o caso da que era praticada pelo povo Tuxá antes dos efeitos nocentes da barragem, uma técnica que é recorrente nas ilhas e nas margens em praticamente toda a extensão

---

<sup>155</sup>O que significa dizer que suas características biológicas não são encontradas em nenhuma outra região do globo terrestre.

da bacia hidrográfica gestada pelo Comitê e que não se limita aos povos indígenas, a saber, o plantio de vazantes<sup>156</sup>.

A agricultura de vazantes consiste em um modo de plantio realizado em engajamento direto com as cheias do rio, ou seja, com a variação do nível de suas águas. Os rios não mantêm suas águas no mesmo nível durante todo o ano, de maneira que, quando esse nível diminui, os trechos até então inundados, as vazantes, úmidos e férteis em consequência das águas que os cobriam, são preparadas e as sementes são plantadas, a colheita então é realizada antes da próxima cheia, o que a caracteriza como uma prática cíclica que demanda amplos conhecimentos acerca do comportamento do rio. No caso do povo Tuxá, a agricultura de vazantes era praticada sobretudo na ilha da Viúva, atualmente submersa, e, ainda que não constituísse o único modo de plantio realizado na ilha – que contava na época da inundação com três pequenas bombas d’água movidas a óleo adquiridas pela FUNAI – representava o principal modo de produ o de alimentos, que abrangia variedades como milho, feijão, mandioca, batata-doce, cebola, arroz, abóbora e melancia.

Ademais, além de o plantio de vazantes, ainda que seja predominante nas ilhas e margens do Opar , não caracterizar o único modelo de plantio, ele também não é praticado por *um*  nico modelo de planta o, pois como apresenta Luz de Oliveira (2005), em etnografia realizada na região norte do estado de Minas Gerais com agricultores de vazantes do Médio São Francisco, há varia es regionais das práticas que compõem esse modo de plantio em consequência das diferenças de bioma, clima, solo e outros fatores, uma vez que estamos falando de um fluxo de  guas com quase 3.000 quil metros de extensão. Em outras palavras, o plantio de vazantes é um modo de plantio que demanda conhecimentos específicos acerca das terras e das águas nas quais é realizado, o que o caracteriza como uma prática que abrange varia es. Além disso, ainda acerca das rela es entre os povos e as terras e as  guas, o plantio de vazantes estabiliza uma categoria identitária, os vazanteiros, fundamental para compreender as reivindica es territoriais de povos ribeirinhos ao longo do São Francisco, como apresenta Acypreste (2013) em etnografia realizada na comunidade de Sangradouro Grande, no município de Januária (MG), situado na região reconhecida como Alto Médio São Francisco. Contudo, ainda que a agricultura de vazantes constitua uma prática agrícola fundamental para tratar diversos povos, não apenas indígenas, viventes ao longo de toda a bacia do São Francisco, o

---

<sup>156</sup>Técnica também denominada por interlocutores em outras etnografias como “plantio nas vazantes” (LUZ DE OLIVEIRA, 2005) e “plantar vazante” (ACYPRESTE, 2013).

que já aponta para um compartilhamento de práticas nas quais o rio é central, limitemo-nos à descrição do caso Tuxá e da vigente impossibilidade de realizarem esse modo de plantio.

Como vimos poucos parágrafos acima, Felipe Tuxá caracteriza a aldeia urbana como “um confinamento, sem terra”, ou seja, o Tuxá antropólogo atribui ao deslocamento compulsório para a nova aldeia (urbana) a impossibilidade de o povo Tuxá exercer suas atividades agrícolas em consequência da escassez de terras na Aldeia Mãe, somado a isso temos o apresamento absoluto do comportamento do Opará, tanto em consequência da conversão das águas correntes em águas paradas, quanto do controle do nível dessas águas pela CHESF. Como efeito, os conhecimentos agrícolas do povo Tuxá foram, tal como as águas do Opará, paralisados, neutralizados, uma vez que, na ausência das variações cíclicas do nível das águas, cujo domínio se fazia primordial para um plantio bem sucedido, tais conhecimentos são convertidos em impotentes, no sentido primeiro da palavra, qual seja, que carecem de potência, de força. Como veremos mais adiante, não por acaso os Tuxá tratam a *autodemarkação* de Dzorobabé também como uma retomada da *força*, diretamente ligada às suas terras ancestrais e aos *encantados* com quem nelas se convive.

Outra atividade significativa para a alimentação dos Tuxá enfraquecida pela barragem é a pesca, que praticavam usando linha e anzol, tarrafa, redes pequenas e o arco e flecha. Como consequência da paralisação das águas do Opará por seu represamento, os peixes desapareceram naquele trecho do rio, causando uma escassez absoluta das espécies mais pescadas até então: Curimatã, Pacu, Piau, Cari, Dourado, Corvina e Surubim. Assim, a desordem no comportamento das águas executada pelos órgãos estatais, especialmente a CHESF, para além de provocar uma ampla aniquilação dos peixes, produz também um desarranjo nos conhecimentos do povo Tuxá referentes às atividades pesqueiras, como relata o Cacique Bidu em duas transcrições publicadas em diferentes estudos:

Perder as cachoeiras não tem explicação, não. Não tem explicação! Que as cachoeira seria muito importante pra nós. Quando a gente ia pescar que num tava pegando peixe, a gente parava, que as água também parava. A gente ficava ali. Quando as cachoeira dava o sinal e começava a zoar, aaarrrrrrrr! É hora. Aí saía e pegava peixe. Que a água dormia, no silêncio da noite ela parava, perto da meia-noite pra meia-noite. Quando dava uma da madrugada ela acordava e começa a zuar, a roncar, aí a gente ia e pegava peixe, o peixe já tava andando, era um sinal que o índio tinha, a experiência nas nossa pesca! Depoimento de Cacique Bidu (NECTAS, 2008).

Porque a pesca nós sabia como lidar, como pescar, a hora do peixe, como atrair o peixe, várias maneiras a gente tem de atrair o peixe na água corrente, nas cachoeiras, na noite, de dia, tudo a gente sabia a hora de

pegar o peixe. Hoje ninguém sabe, mudou tudo. [...] Não tem mais caça, não sabemos mais pescar em águas paradas porque é muito perigoso, nós sabia sim na água corrente, que nós nascemos conhecendo aquilo ali. (Cacique Bidu apud JESUS VIEIRA, 2017, p. 72)

As lideranças apontam também para a crescente poluição das águas como fator prejudicial à pesca, indicando o crescente número de pessoas nas cidades, que aderem aos modos de vida urbanos, como uma das causas do aumento do despejo de detritos pelos municípios da calha, o que remonta à crítica de Uilton – apresentada no Capítulo 2 – a respeito da importância dos Planos de Saneamento Básico Municipais para a redução da poluição que afeta diretamente as atividades pesqueiras praticadas, não apenas pelos povos indígenas, mas também por outros viventes nas terras e águas da bacia.

Contudo, ainda que o despejo de detritos no rio realizado nos centros urbanos ao longo da bacia seja significativo para a poluição das águas, as lideranças acusam como principal causa o uso excessivo de agrotóxicos nas grandes plantações (especialmente nos Perímetros Irrigados), cujos resíduos são lançados diretamente no Opará. Assim, além da expressiva diminuição da quantidade de peixes em consequência tanto do represamento quanto da poluição das águas, sobre aqueles poucos ainda pescados atualmente, os Tuxá desaprovam o sabor, que descrevem como um “gosto que às vezes até parece que está pra estragar”<sup>157</sup>, como certo dia alguém disse no barracão coletivo com a concordância dos demais. Pesquisas focadas na avaliação da poluição das águas da bacia do São Francisco apontam tanto para uma contaminação excessiva por agrotóxicos quanto para uma insuficiência no monitoramento desses produtos químicos pelos representantes do agronegócio na região (BRITO et al., 2013; CBHSF, 2019<sup>158</sup>).

Recordemos ainda a conversa narrada no início deste capítulo, entre Uilton e eu, no dia de minha chegada à aldeia de Dzorobabé, quando ele apontou para as várias bóias flutuando nas águas do rio, que acusavam a presença de grandes redes pesqueiras naquele trecho. Os aparelhos utilizados pelos grandes pescadores, predominantemente as redes de emalhar e as redes de arrasto, são expressamente lesivos aos modos de vida<sup>159</sup> existentes no Opará,

---

<sup>157</sup>A mesma crítica a respeito da condição dos peixes é feita, por exemplo, pelo povo Juruna (Yudjá), vivente na Volta Grande do Xingu e diretamente afetado pela usina hidrelétrica de Belo Monte: “[...] a fartura de peixes era enorme. Hoje em dia os peixes não estão bons para comer, ele não amolece, é um peixe, assim, estranho.” (PEZZUTI et al., 2018, p. 12).

<sup>158</sup> Disponível em: <https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/novidades/agua-sob-risco-monitoramento-de-agrotoxicos-e-insuficiente-em-pelo-menos-60-cidades-da-bahia/> Acesso em: 17/06/2020

<sup>159</sup>Diferencio “modos de vida” da expressão, muito utilizada no texto, “modos de viver” (explana na Introdução), sendo que a primeira se refere aos seres existentes em determinado lugar, neste caso o Opará, quais sejam, peixes, plantas, *encantados*, entre outros.

especialmente pelo desmesurado alcance que proporcionam, uma vez que em certos trechos estendem-se de uma margem à outra, cobrindo praticamente toda a largura do rio, e promovendo um tipo de pesca extremamente predatório, pois extrativista de caráter econômico-mercadológico. Acerca desse tipo de pesca, Dinamam me interpelou certa vez: “Se você come 5 quilos de peixe por semana não precisa tirar 20 quilos, o rio dá, mas não é só tirar, tem que tirar e pôr, senão acaba, não é?” Assenti com a cabeça.

Além disso, há também os casos – os quais longe de serem exceções, são, ao contrário, praticamente a regra – de grandes pescadores que lançam mão de técnicas e práticas que infringem a legislação regulatória das atividades pesqueiras (Brasil, 1998), seja pelo tipo de embarcação utilizada, pela espessura da malha da rede lançada, ou ainda pela realização da pesca nos períodos da piracema, desrespeitando também as diretrizes determinadas pelos órgãos ambientais responsáveis pela fiscalização e regulação da atividade, o que contribui para acelerar a escassez e extinção de muitas espécies de peixes naquela região.

Outra atividade extensivamente afetada é a do manejo das plantas medicinais utilizadas pelos Tuxá para o tratamento das mais variadas enfermidades. Como ouvi de alguns Tuxá – especialmente de cacique Doutor (marido de Dona Dora, autora da frase que intitula este subcapítulo), grande conhecedor das plantas da região e, por isso, referência Tuxá no que se refere à medicina das plantas –, algumas das principais plantas utilizadas medicinalmente foram também submersas pelas águas da represa formada pela barragem, como relata Sandro, filho de cacique Doutor e Dona Dora, além de ser uma importante liderança do povo Tuxá, especialmente nas ações da *autodemarkação* de Dzorobabé<sup>160</sup>:

[...] boa parte desse uso desse costume ficou comprometido devido o enchimento do lago de Itaparica né, onde nossas plantas medicinais ficaram submersas, que estavam em nosso território, como as arueiras, como as braúnas, como as pau ferro, as ingazeiras, que ali era as moradas dos camaleões e muitas outras plantas que ficaram submersas, contudo apesar de parte desse território inundado né, muito dessa vegetação perderam, e hoje os Tuxá não tem acesso prejudicando assim o costume da medicina tradicional (Sandro Tuxá apud PEREIRA, 2013, p. 90).

Essa fala de Sandro se torna ainda mais elucidativa se a ilustrarmos com determinados dados obtidos por Pereira (2013), em pesquisa de pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, cujo título é “Etnobotânica das plantas medicinais do povo Tuxá de Rodelas”.

---

<sup>160</sup>Para uma análise mais detida da importância de Sandro como liderança, cf. Durazzo (2019).

Segundo a autora, das mais de cem plantas citadas pelos Tuxá que assessoraram a pesquisa, uma parcela significativa dificilmente é encontrada atualmente na região de Rodelas onde vivem, especialmente as mais importantes, segundo os Tuxá com mais conhecimento sobre essas práticas botânicas<sup>161</sup>. Entretanto, para além da expressão quantitativa do dano, importa o motivo do desaparecimento dessas plantas, com especial destaque para a transcrição de uma breve fala de Pajé Armando:

[...] são difíceis de serem encontradas ou já não existem mais no território, pois, tratam-se de plantas que tinham como habitat as margens do rio ou ocorriam em barrancos que existiam dentro do rio antes do barramento, como pode-se perceber na fala do Pajé Armando: “andei muito na margem do rio, essas ervas que tinha aqui não existe mais [...] muitas eram **do Serrote**, outras era do barreiro que se formava no meio do rio (PEREIRA, 2013, p. 89, grifo meu).

Como aponta a autora, não se trata apenas do fato de os locais onde floresciam algumas dessas plantas terem sido submersos junto às terras Tuxá quando do barramento do Opará, mas da própria impossibilidade de sua reprodução espontânea, uma vez que as condições ambientais que possibilitavam sua floração – sintetizadas pela autora sob o conceito caro às disciplinas biológicas de “habitat” – foram destruídas com o desarranjo provocado no rio. Entre as plantas atualmente escassas estão o Alecrim-de-caboclo, largamente utilizada para enfermidades respiratórias, coronárias e espirituais, como define cacique Doutor, além da mais importante delas, como enfatizam os Tuxá, a jurema, planta sagrada utilizada em rituais na forma de um preparado para beber.

A presença da jurema em atividades ritualísticas, o que já foi denominado como “culto da jurema” (HOHENTHAL, 1960), ultrapassa o seu uso pelos povos indígenas, estendendo-se a muitas regiões e das mais variadas formas de utilização, mas sendo mais tradicional no sertão nordestino (GRUNEWALD, 2018). Essa ampla variedade é o que uma noção como “complexo da jurema” (NASCIMENTO, 1994; GRUNEWALD, 2008; MOTA, 2009) propõe cartografar ao salientar esse denominador comum que é a própria planta e o seu uso em atividades ritualísticas. Contudo, não é o objetivo debater tal noção acerca de uma territorialidade da jurema e suas variações de uso, mas apresentar o que nos dizem os Tuxá a respeito de sua escassez em consequência da barragem, tendo como premissa que a jurema assume caráter de planta sagrada para esse povo indígena, uma vez que é ativamente responsável pela

---

<sup>161</sup>Para uma descrição mais completa tanto das plantas utilizadas pelos Tuxá para fins medicinais quanto de seus efeitos curativos para as mais diversas enfermidades, cf. Pereira (2013), especialmente nos capítulos 4 e 5.

comunicação com os seres *encantados*. Ouvi de homens e mulheres Tuxá, especialmente aqueles mais ligados às atividades ritualísticas, que atualmente para obter a planta da jurema é preciso, muitas vezes, se arriscar e adentrar terras de propriedades privadas, nas quais a planta ainda cresce, já que onde agora vivem ela não mais floresce.

Assim sendo – e neste ponto é possível até mesmo arriscar uma generalização – os conhecimentos acerca das plantas para fins medicinais dos povos indígenas estão estreitamente relacionados a elementos contidos nas experiências e práticas do que os Tuxá denominam como “sagrado”, uma vez que as enfermidades, bem como seus processos de cura, infreqüentemente ocorrem apenas em determinado domínio que seria possível caracterizar como o físico<sup>162</sup>. Essa escassez das plantas utilizadas pelos Tuxá para fins medicinais e rituais – entre elas a jurema – nas terras em que estão atualmente confinados, é de grande proporção especialmente se levamos em consideração a importância que essas plantas têm em um componente central na vida do povo Tuxá, a saber, a *ciência*, não aquela dos *brancos*, mas uma indígena.

Isso posto, utilizemos como ponto de orientação para abordar a *ciência* Tuxá uma menção feita pelo Pajé Armando, no último trecho em recuo (destaque em negrito), a um local de grande importância ao povo Tuxá, a saber, a ilha do Serrote. O “Serrote” a que se refere o Pajé Armando é uma das ilhas que compunham o território Tuxá, a qual não foi completamente submersa, posto que ainda é possível avistar, desde as margens do Opará, uma porção de suas terras. Ao evocar a ilha do Serrote, Pajé Armando fala sobre uma “medicina da água” (DURAZZO, 2019, p. 94), sendo a ilha um dos locais em que essas plantas eram espontaneamente encontradas, como também onde eram realizadas atividades ritualísticas e festivas<sup>163</sup>. A ilha do Serrote e a já mencionada ilha da Viúva eram (e ainda são, ainda que submersas) basilares para os modos de viver desse povo indígena em diversos aspectos e são fundamentais à *ciência* Tuxá.

A *ciência* Tuxá é uma composição de conhecimentos e práticas acerca dos vários elementos (terras, águas, ares, plantas, pedras, peixes, animais terrestres, *encantados*, entre outros) que constituem seus modos de viver e que é alicerçada em sua ancestralidade, ou seja, nos modos de viver dos antepassados Tuxá, os *gentios*<sup>164</sup>. Durazzo (2019) propõe o

---

<sup>162</sup>Para utilizar um termo que ouvi de um homem Tuxá, que não sei precisar o nome, quando esse contava sobre um parente que, aparentemente, estava ficando doente: “A gente sabe que nada disso é só no físico, né!”

<sup>163</sup>Para uma diferenciação entre os conceitos de “festa” e “ritual” nas etnografias dos povos ameríndios, discussão cuja contribuição considero não ser significativa à proposta desta dissertação pelo desvio analítico que demandaria, cf. Perrone-Moisés (2015).

<sup>164</sup>Para uma exposição dos *gentios*, índios que os Tuxá caracterizam como seus antepassados mais próximos, bem como para uma diferenciação entre esses e os *brabios*, cf. Durazzo (2019, p. 147).

que chama de “complexo ritual da *ciência*”, cuja distintividade, segundo o próprio autor, em relação ao mencionado “complexo da jurema” se daria não apenas pela abrangência dos tipos de atividades que tem em vista descrever, ao expandir os limites para além daquelas consideradas ritualísticas, mas pelo próprio caráter epistemológico que busca, ao privilegiar as dimensões comunicacionais, organizacionais e políticas (p. 21). Como efeito, Durazzo (2019) se dispõe a pensar a *ciência* Tuxá não como um conjunto estático e pré-definido de saberes a respeito de práticas específicas, especialmente as vinculadas aos rituais, mas como um complexo de relações que acontece mesmo na comunicação entre os iniciados na *ciência* e os seres que compõem o mundo Tuxá (termo utilizado pelo antropólogo), incluindo, evidentemente, os *encantados*. Dessa forma, a expressão comum entre os Tuxá relativa ao “ter *ciência*” seria mais adequadamente descrita se valendo, não da estática definição de posse ou propriedade (de conhecimentos), mas do dinamismo que os domínios da aprendizagem e da comunicação demandam à análise, uma vez que seu próprio processo de composição e efetuação se dá dinamicamente. Em outras palavras, é em movimento que a *ciência* Tuxá acontece.

A importância de abordarmos a *ciência* Tuxá para o recorte proposto nesta etnografia está especialmente em dois pontos: o primeiro porque ela é fundamental para descrever as relações entre os Tuxá e determinados elementos usurpados pela construção da barragem, tanto terras e águas, quanto animais e plantas e até mesmo *encantados*, como veremos; o segundo porque explicita os motivos da escolha das terras de Dzorobabé para efetuar a *autodemarkação*, assim como auxilia a apresentar o motivo de essa ação ser também, segundo as lideranças, um esforço em direção a uma retomada da *autonomia*. Contudo, ambos os temas receberão tratamento privilegiando-se os aspectos que ressaltam a relação entre os Tuxá e o Opará, ou seja, é por meio dessa relação que o “complexo ritual da *ciência*” será tratado. Começamos, então, pelo primeiro tema apontado.

Se a *ciência* é um complexo de conhecimentos e práticas estabelecido no contato com uma diversidade de outros seres também viventes no sertão baiano, é também ela que possibilita aos Tuxá se comunicarem com a *força* de seus locais sagrados (através de determinados rituais, de cantos, e de outras práticas que visam estabelecer essa comunicação), *força* essa diretamente relacionada à presença dos *encantados* e de outros seres importantes à vida do povo Tuxá. Retomando a menção feita por Pajé Armando à ilha do Serrote, esse é o local de morada de um importante *encantado*, a Mãe d’Água<sup>165</sup>, dona das águas, como dizem, responsável pela *força*

---

<sup>165</sup>O mesmo dado é apresentado em outras etnografias com o povo Tuxá, cf. Salomão (2006) e Durazzo (2019).

manifestada na ilha. Segundo Pajé Armando, o fato de a ilha ser morada tanto da Mãe d'Água quanto de outros *encantados*, justifica uma abundância das plantas utilizadas medicinalmente pelos Tuxá naquele lugar antes do barramento das águas.

Os *encantados*, essas entidades vivas, uma vez que não passaram pela experiência da morte, são seres cuja presença é registrada entre os mais diversos povos da região do nordeste brasileiro, não apenas indígenas<sup>166</sup>, levando mesmo Andrade (2002) a propor a noção de “complexo dos encantados” para se referir ao conjunto de rituais dirigidos aos *encantados* nessa região, ainda que seja notável um alto grau de variação nas práticas realizadas nesses rituais. Não sendo o escopo desta dissertação debater mais detidamente a bibliografia que versa sobre os *encantados*, ainda que reconhecida a importância desses para vários povos viventes na região nordeste, especialmente os indígenas, interessa apresentar como esse assunto nos auxilia a compreender a relação entre os Tuxá e o Opará.

Em confluência com o que escreve Lima (2013), em etnografia realizada entre os Xukuru do Ororubá na vila de Cimbres (PE), penso como um aspecto central o fato de os *encantados* serem referenciados pelos povos como donos dos ambientes em que vivem (terras, águas, matas, cachoeiras, etc), o que também é observado entre os Tuxá, como é o caso da Mãe d'Água, dona das águas. Como vimos, porém, assim como em relação ao “ter *ciência*”, o termo “dono/a” não deve ser pensado no registro da propriedade ou da posse<sup>167</sup>, mas das possibilidades de conhecer (essas terras, águas, matas, cachoeiras, etc), o que estimula Durazzo (2019) a descrever a *ciência* “como não sendo dominada sequer pelos mestres encantados” (p. 167), uma vez que é na comunicação (e não na posse) que ela acontece. É pela *ciência* que se torna possível conhecer (e viver com/em) determinados elementos e lugares, o que é exemplificado etnograficamente pela grande quantidade de menções aos pedidos de licença para entrar em determinados lugares (em uma mata ou nas águas de um rio, por exemplo), é aos *encantados* que se pede essa licença, bem como proteção. Assim, essa comunicação requer um manejo constante das relações com esses seres e com os elementos que são donos (que permitem a comunicação), o que demanda sempre cuidado e cautela, além do mais, são os *encantados* (sua presença) os responsáveis pela *força* desses locais, como é o caso da ilha do Serrote e das próprias terras de Dzorobabé.

---

<sup>166</sup> Cf. Arruti (1996); Andrade (2002); Prandi e Souza (2004); Grünewald (2005a); Mota (2009); Ahlert (2013); Lima (2013, 2017, 2019), Mura (2013).

<sup>167</sup> Em confluência com essa concepção do termo “dono/a”, a respeito das relações que compõem o extrativismo da castanha-da-Amazônia, tal como é realizado pelos Apurinã, Cardoso (2020) indica: “Essa posse tem menos a ver com o exercício de domínio ou propriedade do que com o cuidado apropriado em relação a um lugar que se habita” (CARDOSO, 2020, p. 77).

Em suma, a *ciência* constitui uma composição de conhecimentos e práticas por meio da qual os Tuxá se relacionam tanto com os seres *encantados*, que guiam suas experiências de passado e futuro, como diz Felipe Tuxá (CRUZ, 2017a, p. 56), quanto, conseqüentemente, com a *força* de seus lugares sagrados. Isso posto, torna-se mais perceptível as implicações contidas na afirmação dos Tuxá quando falam de um “enfraquecimento da *força*”. O “enfraquecimento da *força*”, expressão já registrada em etnografias entre o povo Tuxá (SALOMÃO, 2009; DURAZZO, 2019), refere-se diretamente às separações impostas aos Tuxá e, portanto, torna-se fundamental para compreender mais adequadamente tanto a essencialidade do Opará na vida do povo Tuxá quanto as ações que envolvem a *autodemarkação* de Dzorobabé, uma vez que esse enfraquecimento é mais um dos efeitos nocivos da barragem.

Desde o deslocamento compulsório, concomitante à inundação das terras e ao represamento das águas, as atividades ritualísticas têm sido realizadas na Aldeia-Mãe, localizada na área urbana de Rodelas, especialmente nos “quartinhos”<sup>168</sup>, onde são feitos os “trabalhos”<sup>169</sup> da *ciência*, que envolvem a comunicação com os *encantados*, e cujo acesso é proibido a não-indígenas (o que, portanto, me impossibilitou de acompanhá-los). Os *trabalhos* eram, usualmente, realizados nas ilhas, especialmente na Viúva e o Serrote<sup>170</sup>, bem como nas cachoeiras, lugares sagrados para o povo Tuxá que foram submersos. Em determinada ocasião, em uma das poucas conversas a respeito dos *trabalhos* que presenciei quando entre os Tuxá, pajé Armando comentou um assunto interessante a esta etnografia: uma dificuldade de se comunicar com alguns *encantados* em consequência da alteração no comportamento do rio (a paralisação de suas águas), o que está diretamente relacionado à *ciência*. Vejamos.

Pajé Armando contou que os *encantados* das águas, como, por exemplo, a já citada Mãe d’Água, não estavam quase mais “aparecendo” porque, provavelmente, estariam “andando” por trechos do rio “com correntes”, o que teria ocorrido por dois motivos: pelo fato de as cachoeiras (Sobradinho, Itaparica, Paulo Afonso e Xingó) e ilhas (Viúva, Serrote) em que alguns deles faziam morada terem sido completamente submersas, o que faz com que os Tuxá não consigam mais acessá-las, perdendo a vivência com esses *encantados*; e também pela paralisação das correntezas, que desorganizou o Opará, uma vez que suas águas também “têm *ciência*” (Figura 10).

### **Figura 11 – As correntes da antiga Cachoeira de Itaparica**

---

<sup>168</sup>Para uma apresentação mais detalhada dos “quartinhos” cf. Durazzo (2019, p. 150). São locais fechados nos fundos de algumas casas na Aldeia Mãe onde os Tuxá mantêm a realização de suas atividades rituais.

<sup>169</sup>Termo pelo qual os Tuxá se referem às suas atividades ritualísticas.

<sup>170</sup>Cf. NASSER (1975); SAMPAIO-SILVA (1997), JESUS VIEIRA (2017), CRUZ (2017a), DURAZZO (2019).



Fonte: Acervo Prefeitura de Petrolândia

Inclusive, a respeito desse atributo das águas, é por elas terem *ciência* que, por exemplo, determinados *trabalhos* não devem ser feitos na beira do rio, como ouvi determinada vez – informação análoga é apresentada por Durazzo (2019, p. 173). A *força* das águas, no sentido que os Tuxá empregam o termo, tem poder mesmo para fazer uma pessoa “cair no rio”. Isso nos auxilia a compreender as precauções sempre tomadas pelos Tuxá ao entrar nas águas do Opará, incluindo a necessidade do pedido de licença para a Mãe d’Água. Além disso, há aqueles conhecimentos, sempre organizados pela *ciência*, dos locais recomendados e, principalmente, não recomendados para se banhar no rio, sendo que, ao menos pelo que fui capaz de observar, essas recomendações eram sempre feitas pelo próprio pajé Armando. Dessa forma, os Tuxá se refrescando nas águas do Opará avistados em minha chegada em Dzorobabé, como apresentei no início deste capítulo, não estavam em *qualquer* local do rio, mas em um trecho recomendado para o banho, assim como, certamente, fizeram os pedidos de licença para entrar nas águas, o que, aliás, se tornam mais importantes quando há também crianças, como era naquele caso<sup>171</sup>.

Retomando os argumentos de Pajé Armando, vemos que a inundação das terras e a paralisação das águas barraram também as possibilidades de os Tuxá realizarem rituais

---

<sup>171</sup>Durazzo (2019, p. 174) apresenta o uso de dentes de alho pelos Tuxá para a proteção das crianças em sua entrada no rio. O dente de alho é cruzado no corpo da criança enquanto o pedido de licença é feito. Apesar de não ter presenciado nenhuma vez esse procedimento, ouvi conversas sobre a necessidade de cruzar o alho nas crianças. O alho, inclusive, é também utilizado na feitura dos *remédios*, fundamentais nos processos de cura efetuados pelos Tuxá iniciados na *ciência*.

importantes para suas relações com os *encantados*, especialmente aqueles das águas, tanto pela impossibilidade física de acessar as ilhas e cachoeiras sagradas, moradas desses *encantados*, posto que submersas, quanto pela relegação dos “trabalhos” da *ciência* aos “quartinhos”, os quais, ainda que fundamentais para a manutenção das relações com esses seres, não são dotados da mesma *força* que os locais sagrados, uma vez que esses se localizam nas terras ancestrais, onde vivem os *encantados* e a *força* é mais intensa. Além disso, esses eventos desarranjaram a própria *ciência* das águas, o que afetou diretamente as relações entre os Tuxá e o Opará, já que a comunicação pela *ciência* e entre *ciência*, a dos Tuxá e a das águas, é central nos engajamentos do povo com o rio. Todos esses fatores entrelaçados provocaram um “enfraquecimento da *força*”, o qual, tendo em vista o que nos diz pajé Armando, pode ser descrito como uma consequência do impedimento das possibilidades de os Tuxá exercerem seus conhecimentos e práticas na comunicação com seres fundamentais às suas vidas. Em outras palavras, esse “enfraquecimento da *força*” é (mais) um efeito de (mais) uma barragem imposta às relações entre os Tuxá e aqueles seres que compõem seus modos de viver, entre eles o próprio Opará.

Aquele novo e desconhecido rio de águas paradas que emergiu em 1988, quando da inauguração da Barragem de Itaparica, é também, ele próprio, um rio enfraquecido, que teve sua *ciência* usurpada e com quem as relações não têm a mesma *força* que antes, como nos conta uma liderança, já apresentada acima, Sandro, filho dos também já citados cacique Doutor e Dona Dora, duas figuras Tuxá proeminentes nas atividades ritualísticas e na *ciência*:

[...] quando a gente vai fazer alguma atividade ritualística, uma atividade de oferenda aos nossos encantos das águas, nós não fazemos nesse rio, nós temos que ir ao rio antigo, rio onde ele corre submerso e a gente vai entregar as oferendas [...] um presente para os encantos das águas, da mãe das águas (SANDRO TUXÁ, 2012)<sup>172</sup>.

Em sua fala, Sandro aponta para a necessidade de “ir ao rio antigo, rio onde ele corre submerso”, o que está diretamente relacionado à *força* do Opará, o “rio antigo”, aquele cujas águas têm *ciência* e são correntes, é nesse rio, e não no de águas paradas, que devem ser entregues as oferendas aos *encantados* das águas e, especialmente, à Mãe d’Água. O enfraquecimento do rio pela paralisação de suas águas, é, conseqüentemente, o enfraquecimento dos próprios Tuxá, uma vez que uma parte importante da *força* de sua *ciência*, elemento central que orienta esse povo indígena, se dá no próprio movimento de composição das relações com

---

<sup>172</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=4\\_Ya4HKY8qo](https://www.youtube.com/watch?v=4_Ya4HKY8qo) Acesso em: 20 de junho de 2020.

essas águas que, enfraquecidas, tornam-se um rio que atravança, ou mesmo impossibilita, a constituição permanente dessas relações entre os Tuxá e suas águas e com o seres que nelas vivem.

Os problemas provenientes da paralisação das águas do Opará estão presentes também em outros contextos etnográficos, mesmo em povos não indígenas. Em etnografia realizada com os habitantes da Ilha de Massangano, situada, tal como as terras Tuxá, no trecho submédio do São Francisco, e portanto afetada pelos mesmos empreendimentos estatais do setor hidroenergético, Nóbrega de Oliveira (2019a, 2019b) busca descrever os modos como aqueles pensam e vivem a ilha e os seres que também a habitam, focando em determinados momentos nas relações entre as terras (de Massangano) e as águas (do São Francisco<sup>173</sup>). A antropóloga destaca que “para quem vive na ilha, o estranho não é bem que a terra caminhe, mas que, ao contrário, ela fique parada” (p. 472), se referindo às terras de Massangano, que não devem ser pensadas em separação às águas, uma vez que, a partir do que dizem os habitantes da ilha, como argumenta a autora:

uma terra que já não mais caminha, mas que cresce (pra cima e para os lados); com uma água que já quase não corre e que, portanto, não mais “carrega” (ao menos não como antes), seja, por um lado, terra e sedimentos, seja, por outro, peixes e **demais entes de outros mundos**. (NÓBREGA DE OLIVEIRA, 2019a, p. 474, grifo meu).

Esse trecho conflui em muitos pontos, não apenas com a discussão proposta no Capítulo 2, ao apresentar como as terras e as águas são pensadas inseparavelmente, mas também, e que mais interessa neste momento, com o que diz pajé Armando acerca das dificuldades do aparecimento de determinados *encantados* em consequência da paralisação das águas. Ainda que as especificidades dos casos etnográficos devam ser, obviamente, preservadas, é importante notar como essa paralisação das águas afeta diretamente os modos de viver desses povos, os quais, neste caso, têm a semelhança de habitarem o mesmo trecho do rio, seja ele o Opará ou o São Francisco.

Retomando o caso Tuxá, é precisamente nesse sentido que as frases de Dinamam (“Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem”) e de Dona Dora (“A aldeia é que era rio também”) persistem como um renitente refrão que tem nas águas do Opará a sua inspiração de composição. Para a constituição dessa imagem que lança mão de um conceito referente às práticas

---

<sup>173</sup>Neste ponto, utilizo o termo São Francisco para me referir ao rio por ser o empregue pelos habitantes da ilha do Massangano, a coletividade etnografada por Nóbrega (2017, 2019a, 2019b).

musicais (refrão) ao tratar do rio, consideremos que, como conta o próprio Sandro<sup>174</sup>, os “antigos” Tuxá criavam e entoavam as melodias de seus cânticos ouvindo os sons das correntezas das águas. Assim, o Opará não emerge como mera inspiração, mas como parte indissociável da própria composição, sejam dos cânticos, da *força*, da *ciência* e dos próprios Tuxá.

Contudo, falar sobre um enfraquecimento dos Tuxá não é se referir apenas às dimensões relacionais que o afetam como povo, mas tratar de um efeito que acomete os corpos mesmo de homens e mulheres Tuxá, especialmente daqueles mais velhos, que viveram por mais tempo nas ilhas e nas terras ancestrais antes de sua submersão. Como vimos na Introdução, a separação dos Tuxá em distintos territórios foi uma das perversas consequências da construção da barragem, em vista disso, ainda que esta dissertação tenha como foco determinadas lideranças Tuxá de Rodelas (BA), duas falas de Tuxás que vivem em Inajá (PE), apresentadas na tese de Camargo (2017), ilustram bem essa relação com o Opará e o enfraquecimento em consequência da barragem:

**Nós vivíamos dentro do rio, não à beira.** E o rio pra nós acabou. Quer dizer, se eu fechar os olhos eu lembro direitinho, vejo como se fosse agora. Aqueles pé de manga, de fruta, muita fartura. (Cacique Geraldo apud CAMARGO, 2017, p. 190, grifo meu).

**Estamos perdendo nossos antigos, porque aqui não vivem bem. Os mais velhos adoecem, ficam depressivos mesmo.** O último que perdemos aqui em casa foi o pai da minha mãe. Vô tinha a crença de voltar, sempre estendia sua rede na varanda e começava a costurar ela. Até hoje não é difícil ver na frente das casas, **muitas pessoas ainda guardam os braços dos barcos que tinham.** Nós aqui tentamos, lutamos para manter nossa cultura, nossas tradições. Mas é difícil, pois tudo ficou por lá. (Aline Pajeú apud CAMARGO, 2017, p. 189, grifo meu).

Essas falas, especialmente os trechos em destaque, não apenas reiteram a relação de vida dos Tuxá com o Opará, como também ilustram os efeitos que o barramento dessa relação causa nos próprios indivíduos, principalmente os que habitaram as ilhas e cujos modos de viver foram completamente usurpados, além de terem sido obrigados a continuar suas vidas em terras e águas desconhecidas e enfraquecidas<sup>175</sup>, do ponto de vista da *ciência*. Então, nos atentemos

---

<sup>174</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=4\\_Ya4HKY8qo](https://www.youtube.com/watch?v=4_Ya4HKY8qo) Acesso em: 20 de junho de 2020.

<sup>175</sup> Contudo, é importante destacar que, mesmo nesses locais enfraquecidos, são fundamentais os *trabalhos* da *ciência*, a fim fortalecê-los.

para o terceiro trecho em destaque, que trata do fato de alguns Tuxá guardarem, ainda hoje, os braços dos seus barcos, o que nos auxilia a descrever um conjunto de práticas fundamental do povo Tuxá em engajamento com o Opará, a saber, a navegação fluvial.

Como mencionado anteriormente, os Tuxá já foram caracterizados na bibliografia etnográfica (SAMPAIO-SILVA, 1997) como “índios de canoa”, mas ainda mais importante que essa definição são as próprias auto referências que os Tuxá fazem a respeito das habilidades de navegação no Opará de seus “antigos”. É importante apontar para o fato de que as atividades brevemente descritas neste subcapítulo – o plantio nas ilhas, a pesca no rio, o cultivo das plantas medicinais, o acesso às ilhas e às cachoeiras para os rituais –, todas elas demandam deslocamentos por sobre as águas, habilidades amplamente reconhecidas nos Tuxá. Há relatos de que navegavam desde a barra do Pajeú ao município de Pirapora (MG) (DURAZZO, 2019), bem como passavam o dia todo laborando nas roças, especialmente na Ilha da Viúva, retornando somente ao cair da tarde, o que demandava conhecimentos acerca do comportamento do Opará para poder se locomover todos os dias por suas águas durante todos os períodos do ano, havendo grandes variações nesse comportamento. Como já destacava Sampaio-Silva, em sua etnografia realizada nos anos de 1970:

Uma informante disse ‘Nossa Arte é o rio!’, e outros informantes presentes falaram com muito orgulho dos seus conhecimentos da arte de navegar o rio São Francisco, de dia e de noite, enfrentando suas cachoeiras, descendo e subindo o rio ou atravessando-o de lado a lado, caminhando pelas ilhas. (SAMPAIO-SILVA, 1997, p.36)

Além disso, o próprio Opará é essencial a uma questão cara à etnologia dos povos indígenas da região nordeste, a saber, os intensos e complexos compartilhamentos<sup>176</sup> de conhecimentos e práticas interétnicas entre os diversos povos indígenas da região do submédio São Francisco, especialmente no período em que houve um fortalecimento dos processos de reconhecimento étnico pelos órgãos estatais, que tem início nos 1930 e se estende até aproximadamente os anos de 1970 do século XX, como apresenta Andrade (2002), em sua etnografia entre os Tumbalalá, cujo sugestivo título é “Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas no submédio São Francisco”. Em sua dissertação, Andrade (2002) privilegia determinados processos que foram, muitas vezes, descritos na

---

<sup>176</sup>Termo utilizado por Andrade (2002) para tratar o que denomina “trocas rituais” entre povos indígenas do submédio do São Francisco, incluindo os próprios Tuxá.

etnologia indígena do nordeste por intermédio de noções como “emergência étnica” ou “etnogênese” (ARRUTI, 1995, 1999, 2003, 2006; OLIVEIRA, 1988), fazendo isso a partir do caso particular do povo Tumbalalá, vivente no povoado de Pambú, município de Abaré (BA), também às margens do Opará.

Contudo, não sendo o objetivo desta dissertação debater esses conceitos, tampouco analisar se ainda mantêm (ou mesmo se em determinado momento já ofereceram) quaisquer potências descritivas e/ou analíticas em concomitância com o célere crescimento desse recorte geopolítico na etnologia brasileira que se convencionou chamar por “índios do Nordeste”, nos interessa no trabalho de Andrade (2002) o argumento de que essa rede de trocas interétnicas foi crucial a muitos povos indígenas da região nas ações reivindicatórias dos direitos por suas terras e águas, processo no qual o rio tem papel fundamental. Como já mencionado na Introdução, nesses processos reivindicatórios os Tuxá exerceram papel substancial, especialmente suas lideranças, em parte por terem sido, juntamente com os Fulni-ô, ainda na década de 1930, um dos primeiros povos indígenas da região a ser reconhecido pelos órgãos estatais – segundo povo no estado da Bahia e o terceiro no Nordeste, para ser mais exato<sup>177</sup>.

Corroborando essa relevância desempenhada pelos Tuxá para o reconhecimento étnico dos povos indígenas viventes nos trechos encachoeirados do Opará, cuja definição estatal de caráter geopolítico denominada submédio São Francisco, Salomão (2006) assinala:

os Tuxá tiveram um papel destacado no processo que ficou conhecido como ‘levantar a aldeia’, em que serviram de modelo para outras populações indígenas do sertão nordestino, como os Kiriri, Truká, Atikum, Pankará e Tumbalalá, em sua organização na busca do reconhecimento étnico pelo Estado brasileiro. (SALOMÃO, 2006. p.6).

Ainda em outra importante etnografia realizada entre povos indígenas na região nordeste, Carvalho (2005), em estudo a respeito do povo indígena Kiriri, aponta que “a mobilização étnica desencadeada na década de setenta teria buscado, através do Toré tomado de empréstimo aos Tuxá, reorganizar o grupo e elevá-lo social e moralmente” (p. 85), empreendimento esse que a antropóloga caracteriza como étnico-político.

---

<sup>177</sup> Como demonstra uma vasta bibliografia (GRÜNEWALD, 1993, 2005; NASCIMENTO, 1994; CARVALHO, 2011; PALITOT, ALBUQUERQUE, 2002; BATISTA, 2005; ANDRADE, 2002, 2008; MENDONÇA, 2013; OLIVEIRA, 2014, JESUS VEIRA, 2017, CRUZ, 2017a, DURAZZO, 2019).

Em outro texto, um de caráter mais abrangente no que diz respeito aos povos indígenas da região nordeste, o qual lança mão de diversas etnografias feitas entre esses povos para conduzir o argumento, Carvalho (2011), a partir de dados de etnografia realizada por Brasileiro (1996) também com o povo Kiriri, destaca o seguinte trecho:

A influência Tuxá se exercerá também sobre os Kiriri (Ba) e os Atikum-Umã. No primeiro destes casos, graças à iniciativa de Lázaro Gonzaga de Souza, que, eleito cacique em 1972, empreende uma série de ações políticas - viagens para conhecimento da máquina estatal; relação com outros povos indígenas; e adoção do Toré - com o objetivo de unificar e revitalizar etnicamente os Kiriri. Desse modo, com a ajuda do PI - estabelecido desde 1949 - que fornece o transporte, Souza organiza uma caravana de mais de cem índios e se dirige para a aldeia Tuxá. O pretexto aparente era a realização de um jogo de futebol, mas a intenção inequívoca era participar do Toré Tuxá, ou melhor, "resgatá-lo". Para o que contará também com o incentivo e a disponibilidade desses índios, que fazem deslocar dois tuxás para a AI Kiriri, que aí permanecerão o tempo requerido pela (re)aprendizagem do ritual (Brasileiro, 1996 apud Carvalho, 2011, p. 8).

Neste mesmo trabalho, mas agora a respeito dos Truká, Carvalho (2011) afirma, baseando-se nos dados de Batista (1991), que “de fato [...], os Tuxá constituem referência especialmente relevante para os Truká” (p. 7), para quem a possibilidade de “refazer a trajetória política Tuxá são aspectos importantes para o entendimento das estreitas relações estabelecidas entre esses dois povos” (p. 7), inferindo que “os dados disponíveis [...] permitem concluir que os Tuxá atuaram efetivamente como seus mentores no plano ritual, a este povo devendo ser creditada a (re)introdução do Toré entre os Truká” (p. 7).

Como já vimos neste mesmo capítulo (item 3.1.2), em trabalho que conta com a coautoria da mesma antropóloga citada nos exemplos acima (Carvalho), o ritual do Toré foi substituído enquanto critério de reconhecimento étnico por parte dos órgãos estatais pelo processo de autoidentificação recomendado na Convenção 169 (CARVALHO; REESINK, 2018). Em confluência com o argumento apresentado no artigo de Reesink e Carvalho, quando conversando com as lideranças Tuxá, especialmente Uilton, ouvi que, ainda que o Toré seja muitas vezes realizado “para *branco* ver”, a sua importância não pode ser diminuída de modo algum, e que mesmo as possibilidades de autoidentificação enquanto indígenas efetuada por muitos povos do sertão nordestino foram viabilizadas pelo aprendizado do Toré proveniente do povo Tuxá e pelas ações de suas lideranças, sempre dispostas a auxiliar os “parentes”<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> Termo que designa outros indivíduos indígenas, especialmente de outros povos.

Retomando um conceito trabalhado no Capítulo 1, é possível caracterizar essa propagação das práticas rituais do Toré como *ações políticas*, da forma como as lideranças com quem realizo a pesquisa concebem os termos, uma vez que o compartilhamento do Toré buscava o efeito de possibilitar a esses povos *se fazerem ouvir* pelos órgãos estatais nas reivindicações identitárias e por demarcações territoriais. No entanto, não é o objetivo neste momento discutir a relevância das práticas rituais do Toré nessas reivindicações dos povos indígenas viventes na região nordeste, mas apresentar a importância do povo Tuxá nesse movimento, como atesta uma extensa bibliografia, assim como destacar a fundamentalidade do Opará nessas ações indígenas.

No mesmo artigo (refiro-me à última citação) é realizado uma espécie de sobrevôo panorâmico, algo como um “estado da arte” em que são abordados os temas predominantes na etnologia indígena feita junto aos povos viventes na região nordeste, nele os autores apontam:

Se tradicionalmente reivindicava-se ao Estado as demarcações, com frequentes deslocamentos a Brasília para pressionar a instância indigenista oficial, presentemente retoma-se o que, por direito, pertence ao povo indígena, funcionando como suporte comprobatório para a retomada do domínio dos limites do território. A reivindicação ao Estado passa a ser algo complementar, não mais o fundamental [...] **Tal mudança parece embasada [...] em uma concepção de autonomia crescente** (CARVALHO; REESINK, 2018, p. 83, grifo meu)

A premissa destacada no trecho acima conflui com as afirmações das lideranças, especialmente em seus trabalhos acadêmicos e falas no Comitê, que tratam a *autonomia* como conceito que orienta parte das ações dessas lideranças indígenas, ao menos as Tuxá. Somado a isso, as narrativas Tuxá acerca das atividades apresentadas neste subcapítulo (agrícolas, piscatórias, navegatórias, medicinais e ritualísticas) penetram no domínio da memória<sup>179</sup> desse povo indígena, no que concerne à *força* dos elementos e seres que compunham suas vidas, com quem as relações foram brutalmente barradas quando da construção do “monstro de concreto”.

Ainda que as questões referentes à memória dos Tuxá não sejam o escopo desta dissertação, um apontamento feito por Felipe Tuxá (CRUZ, 2017a) em sua já citada dissertação, mais especificamente no terceiro capítulo, intitulado “Memórias do desterro”, auxilia o argumento aqui

---

<sup>179</sup>Para uma discussão a respeito da importância da memória nos modos de viver no sertão nordestino, mas em outro caso etnográfico, o dos vaqueiros de Floresta (PE), município limítrofe de Rodelas (BA), cf. Pereira (2017). Uma das confluências entre a etnografia de Pereira e esta se dá no movimento contínuo de criação de modos de viver que afirmem a existência desses mesmos modos.

proposto. No capítulo referenciado, após fazer uma análise da retórica utilizada pela CHESF nas negociações com seu povo, inclusive a partir da documentação oficial disponível, o Tuxá antropólogo coloca em confronto a essa retórica chesfiana as memórias dos Tuxá acerca da vida antes da barragem<sup>180</sup>, memórias essas carregadas de intensas angústias e tristezas, mas também de severas críticas e fortes reivindicações em resistência à “desordem”, para utilizar o termo do autor, instaurada e intensificada pela CHESF – não por acaso, o subtítulo da dissertação é “Memórias do desterro, memórias da resistência” –, como vemos no seguinte trecho:

Antes da hidrelétrica de Itaparica, nós já estávamos em luta reivindicatória por terras e direitos, mas a inundação e o desterro ocasionado por ela incitaram um processo distinto de desterro. Envolveu um sentimento de perda muito particular, que abrange desde a **perda de autonomia** até a perda de lugares sagrados e da possibilidade de estar em conexão com os espaços constitutivos de nossa história. A construção da Hidrelétrica de Itaparica e os efeitos do represamento das águas do rio permanecem incalculáveis, a paisagem foi alterada drasticamente para sempre, animais como a capivara foram extintos, peixes desapareceram e plantas foram tiradas de seu hábitat natural. A experiência do desterro foi, nesse sentido, **uma experiência de total desordem das coisas e do mundo, tal como era conhecido.** (CRUZ, 2017a, p. 109, grifo meu).

Essa “desordem” que descreve Felipe Tuxá é recorrente, não apenas em seu texto, mas também no de Dinamam, assim como nas falas das lideranças nas reuniões do Comitê, em que essa desordem é apresentada também através de outros termos como “desorganização” e “desarranjo”. Assim, as memórias das quais trata Felipe (CRUZ, 2017a) apontam não apenas para um sentimento de nostalgia compartilhado pelos Tuxá, mas para uma formulação coletiva (sempre reforçada nas conversas) de que a vida foi desorganizada, desarranjada, enfim, convertida em desordem: as terras foram inundadas, as águas foram paralisadas, as cachoeiras foram submersas, as vazantes foram desfeitas, as plantas foram perversamente privatizadas, os *encantados* foram afastados e os próprios Tuxá foram confinados e suas vidas foram enfraquecidas.

---

<sup>180</sup> Acerca da discussão sobre as drásticas alterações nos modos de viver dos povos envolvendo um recente caso histórico no Brasil, destaco a etnografia de Marcurio (2019), realizada com a comunidade rural de Paracatu de Baixo, no município de Mariana (MG), devastada pelos rejeitos minerais despejados pelo rompimento da barragem de Fundão, propriedade das mineradoras Samarco, Vale e BHP Billiton

### 3.2.2 A confiscação das águas

Toda essa “desordem das coisas e do mundo”, como diz Felipe no trecho citado, ou ainda, essa “desorganização”, como ouvi de Uilton e Dinamam, as quais acarretam perdas, são efeito imediato da barragem das águas do Opará. Contudo, como já mencionado na Introdução e em momentos anteriores neste capítulo, não é ao tratar da cultura que as lideranças enfatizam esses sentimentos de perda, mas no que diz respeito à *autonomia* e à *força*, sendo a construção do empreendimento hidrelétrico estatal o acontecimento catalisador, no caso do povo Tuxá, desse processo quinentenário de perdas sofrido pelos povos indígenas desde a invasão europeia, uma vez que o “monstro de concreto” é a concretização, em todos os sentidos do termo, da barragem das relações entre os Tuxá e o Opará.

Contudo, do mesmo modo como nos comunica a *ciência* Tuxá acerca dos engajamentos com os mais variados seres, as relações entre esse povo indígena do sertão baiano e as águas do rio em que vivem não devem ser compreendidas no registro da propriedade, ou seja, os Tuxá não devem ser tomados como sujeitos de posse sobre determinado objeto (o rio), mas como relações vitais, bem como Dinamam sempre faz questão de frisar, uma vez que não se trata prioritariamente de uma questão de “direito” ou “recurso”, ainda que esses termos sejam utilizados pelas lideranças em suas ações – como vimos no Capítulo 2 – mas de uma questão de “vida”. Assim, na abordagem dos efeitos da barragem das águas do Opará de uma maneira mais afinada com o que formulam as lideranças e com o que me é possibilitado observar da própria *ciência* Tuxá, o mais interessante em termos de análise acaba por não ser o célebre conceito de “expropriação”, mas o de “confiscação”, tal como elaborado por Villela (2020). Vejamos:

Confiscatório descreve um procedimento aquém do que descreve a expropriação porque aquele, à diferença desse, não supõe ainda a distinção do sujeito com o objeto, vítima da expropriação, alvo dela, respectivamente (dos meios e condições de produção); sujeito da alienação (a consciência) e seu objeto (o corpo). [...] o que é confiscado não são objetos nem meios, é um modo de vida inteiro porque se trata, antes, de um eu sempre composto. (VILLELA, 2020, p. 270).

Este “eu sempre composto” ao qual Villela se refere, nos reporta às relações manifestas, por exemplo, nas frases de Dinamam e Dona Dora acerca da morte do Opará como morte dos

Tuxá e da aldeia como rio, respectivamente. Uma existência como Tuxá só poderá se efetuar em engajamento com o Opará, com a *ciência* de suas águas e na comunicação com os *encantados* que nele vivem, em muitos aspectos – recordemos as atividades apresentadas anteriormente neste capítulo, bem como a imagem dos cantos entoados a partir das águas do rio. A confiscação do Opará é a edificação de uma barragem entre os elementos (“existentes” diria Villela (2020)) que coexistem em/com suas águas (peixes, plantas, cachoeiras, *encantados*, *ciência*, etc.) e os Tuxá, barragem essa que não se reduz a uma interdição fixada entre um povo (sujeito) e um “ente” externo (objeto), mas que incide no próprio movimento de composição dos modos de viver que os constituem como povo (indígena).

Confiscar não é apenas explorar nem expropriar. É decompor e recompor uma composição, rearticular as suas partes impedindo por diversos meios (legais, regulamentares, perceptivos, morais, familiares, arquitetônicos) que elas perseverem a composição anterior. [...] Arrancar elementos de uma relação que compõe um modo de ser e substituir por outros, isso é a confiscação. (VILLELA, 2020, p. 273).

Uma substituição dos elementos das relações, ou ainda, uma simplificação desses elementos para que seja possível sua substituição. Pois, como descrito no Capítulo 2, não é através de um procedimento de simplificação das terras em matas ciliares e das águas sob as noções de “recurso” e “direito” que se torna possível mensurá-las, contabilizá-las e lhes atribuir valor monetário – decompondo relações e recompondo-as no registro do capital? Simplificações e substituições cujos efeitos são abruptos e perversos, como narram as lideranças, tanto em suas falas quanto em seus trabalhos acadêmicos.

Felipe Tuxá (CRUZ, 2017a) atenta para uma conexão entre o que denomina “lógica homogeneizante das práticas de reassentamento” e uma “lógica compensatória”, as quais, homogeneizam (ou ainda, simplificam, para utilizar a mesma ideia proposta na presente dissertação) as relações entre os diferentes povos e suas terras e águas nos eventos de deslocamento compulsório para que se torne possível um desfecho desresponsabilizante no âmbito judicial, que se encerra mediante indenizações pecuniárias. Lógicas que não compreendem, em ambos sentidos do termo, o conceito de *autonomia*, uma vez que privilegiam o “valor do dinheiro”<sup>181</sup> e a vaga e obscura noção de “quantidade”:

---

<sup>181</sup> Utilizo a mesma expressão que Felipe Tuxá em sua dissertação (CRUZ, 2017a, p 125).

[..] a fartura, nesse contexto [a vida nas ilhas antes da barragem], é associada à possibilidade de se obter o sustento por conta própria, o que se plantava era seu. Quando se fala da fartura do passado, não estão se referindo à “quantidade”, e sim à **autonomia** de poder ver e acompanhar suas terras darem os frutos. Nesse sentido, a terra proporciona uma fartura sem igual. **Hoje as pessoas têm que comprar no mercado e muitos dos mais novos não sabem inclusive como plantar uma roça.** (CRUZ, 2017a, p. 131, grifo meu).

Como evidenciado nessa descrição de Felipe, no caso Tuxá a confiscação, esse procedimento de decomposição e recomposição de composições, tanto substitui – por arrancamento – determinados elementos por outros concernentes ao modelo capitalista<sup>182</sup> (“hoje as pessoas têm que comprar no mercado”) e simplifica o pensamento (a fartura é reduzida à uma dimensão quantificável<sup>183</sup>), quanto decompõe as próprias relações (“muitos dos mais novos não sabem inclusive como plantar uma roça”). Essa dinâmica confiscatória de decomposição e recomposição, tal como Villela (2020) elabora o conceito, conflui com o sentimento e a formulação dos conceitos de perda da *autonomia* e da *força* que manifestam os Tuxá, especialmente as lideranças. O próprio Felipe, ao abordar esse sentimento em relação às águas do Opará, escreve:

Tampouco sua água é igual em todos os lugares. O sentimento de perda vem justamente da impossibilidade de restabelecer as relações entre as memórias e os lugares que são parte constituinte das identidades dos sujeitos. (CRUZ, 2017a, p. 125).

Dessa forma, os modos de resistência à essa “desordem” e “desorganização”<sup>184</sup> que as lideranças denunciam como consequência das barragens fixadas desde a edificação do “monstro”, como preferem os Tuxá, demandam um reordenamento, uma reorganização que

---

<sup>182</sup>Utilizo o termo “modelo capitalista” por ser o mesmo Dinamam emprega em sua fala no vídeo intitulado “A luta indígena no capitalismo”. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=w\\_V5ndgaIPc](https://www.youtube.com/watch?v=w_V5ndgaIPc) Acesso em: 25/06/2020

<sup>183</sup>Simplificação essa que remete à crítica tecida por Clastres (2003 [1974]) ao procedimento classificatório de cunho econômico realizado pela etnologia de definir os povos ameríndios como praticantes de uma “economia de subsistência” desde uma perspectiva econômica que é intrínseca ao Estado, a qual é alicerçada na produção dos denominados “excedentes” (sempre quantificáveis).

<sup>184</sup>Ou ainda, uma “decomposição” em que, na subsequente recomposição das relações – em um movimento contínuo de composição-decomposição-recomposição de inspiração espinosista –, elas são substituídas por outras que não as que caracterizavam os modos de viver anteriores à decomposição (VILELLA, 2020). Pensemos novamente, por exemplo, no trecho de Felipe: “Hoje as pessoas têm que comprar no mercado e muitos dos mais novos não sabem inclusive como plantar uma roça” (CRUZ, 2017a, p. 131).

abrange, necessariamente, os elementos concretos, assim como as relações que os compõem, a que os conceitos de *autonomia* e *força* se referem. Em outras palavras, as ações efetuadas pelos Tuxá, tanto no Comitê quanto na *autodemarkação* de Dzorobabé, objetivam uma reorganização de determinadas relações com aqueles elementos que compõem os modos de viver desse povo indígena, as quais concebem como fundamentais para a retomada de sua *autonomia* e de sua *força* como povo Tuxá.

Contudo, mais uma vez, seguindo a definição de resistência do Tuxá antropólogo Felipe, bem como o que a vivência entre os Tuxá me provocou, esse processo de reorganização requer ser pensado “não mais sob uma chave culturalista, a partir da qual resistir significaria uma luta por fazer as coisas como elas sempre foram feitas” (CRUZ, 2017a, p. 32), mas considerando como premissa básica os modos concretos pelos quais os Tuxá e suas lideranças formulam e efetuam essa reorganização, a qual demanda variadas ações em diversas instâncias, o que inclui, por exemplo, a própria participação no órgão de gestão das águas da bacia, o Comitê.

Isso posto, neste subcapítulo foram apresentados conhecimentos e práticas que compõem as atividades do povo Tuxá feitas em engajamento com as águas do Opará, essenciais para uma descrição etnográfica mais consonante, na medida do possível, à assertiva de Dona Dora da aldeia como rio. Doravante interessarão os modos como as retomadas da *autonomia*, continuamente reforçada pelas lideranças, e da *força*, tal como os Tuxá a pensam e vivem em sua *ciência*, nos auxiliam a descrever as confluências entre as várias ações da *autodemarkação* de Dzorobabé, como processo de retomada de modos de viver confiscados pela barragem, e as ações das lideranças no âmbito do Comitê, destacando sempre a importância do Opará.

### **3.3 *Autonomia e força nas ações das lideranças***

As descrições desenvolvidas no subcapítulo anterior pretenderam apresentar etnograficamente algumas relações entre os Tuxá e o Opará que comunicam mais sensivelmente o que expressam as frases de Dinamam e Dona Dora, bem como explicitar alguns dos efeitos da barragem dessas relações. De ora em diante, lançarei mão dos dois conceitos já mencionados que as lideranças, bem como os próprios Tuxá como povo, formulam para tratar essas relações, *autonomia* e *força* – diretamente ligados a conhecimentos e práticas que compõem seus modos de viver – a fim de descrever como o processo de *autodemarkação* de Dzorobabé catalisa ações concretas de retomada dessa *autonomia* usurpada e dessa *força* enfraquecida, em suma,

confiscadas, bem como destacar determinadas confluências com as ações das lideranças no Comitê. Justamente por serem formulações nativas, é que elas são fundamentais para abordar não apenas essas ações no contexto mesmo da *autodemarkação*, como também aquelas no âmbito institucional do Comitê, uma vez que devemos considerar, já que assim enfatizam as próprias lideranças, essa participação como parte dos modos de resistência dos Tuxá.

Neste momento, então, cabe retomar uma discussão apresentada no início deste capítulo, que concerne às ações efetuadas pelos Tuxá “na interface com” o Estado. Contudo, se no primeiro momento a discussão foi base para estabelecer contatos e contrastes entre as noções de *autodemarkação* e demarcação, agora ela será proposta evocando *autonomia* e *força*, tal como as pensam e vivem os Tuxá, como sustentação conceitual. Conforme tenho buscado apresentar ao longo de toda esta dissertação, é no registro dos engajamentos e das alianças que as ações das lideranças devem ser pensadas, portanto o mesmo deve ser feito com esses conceitos, posto que as próprias relações entre os Tuxá e o Opará descritas anteriormente assim indicam. Recordemos, por exemplo, o relato de cacique Bidu (*item 3.3.2*) sobre a importância das cachoeiras sagradas nas práticas pesqueiras, uma vez que é na comunicação com a *força* da *ciência* das águas, através dos conhecimentos acerca dos sons das cachoeiras zoando, que os Tuxá sabem o momento propício para iniciar uma pesca, atividade essencial para sua *autonomia* trófica.

Contudo, ainda que não haja uma separação marcada entre os conhecimentos e práticas que *autonomia* e *força* denotam, tais conceitos comunicam questões interessantes à análise quando nos atentamos para o fato de que se reportam menos a modos distintos de relações e aos elementos com quem se estabelece essas relações do que propriamente às ações efetuadas nessas retomadas e os agentes com que se engaja a fim de efetuá-las. A confiscação das águas do Opará concretizada pela construção da Barragem de Itaparica é o acontecimento que intensifica tanto o processo de perda da *autonomia* quanto o de enfraquecimento da *força*, porém as retomadas de ambas demandam engajamentos distintos, especialmente no que se refere às ações, muito embora essas se confluem em determinados momentos. Enquanto na retomada da *força* – que Durazzo (2019) denomina “fortalecimento da *força*” – se busca efetuar ações a fim de estabelecer relações com elementos que compõem os modos de viver Tuxá (terras, águas, lugares sagrados, plantas, *encantados*, entre outros), no que se destaca a centralidade da *ciência*, e com essas não me refiro estritamente às de caráter ritualístico, mas aos modos mesmo de agir nas próprias terras ancestrais, neste caso Dzorobabé; na retomada da *autonomia* as ações são efetuadas tendo em vista um outro conjunto de agentes, uma vez que é

em relação aos poderes estatais que os Tuxá reivindicam sua *autonomia*. Em outras palavras, enquanto as ações de retomada da *força* são efetuadas especialmente no engajamento com os seres com quem os Tuxá convivem (no sentido forte do termo), as da retomada da *autonomia* são prioritariamente efetuadas na interface com o Estado engajando elementos dos *brancos*.

Deliberadamente, não sendo o objetivo aqui produzir uma separação entre relações estabelecidas “internamente” (com os elementos que compõem seus modos de viver) e “externamente” (com a sociedade nacional<sup>185</sup>), interessa uma análise dos engajamentos que essas relações demandam, produzida desde uma perspectiva que privilegie o diálogo com as formulações das próprias lideranças. Muito pouco, ou mesmo nada, renderia à análise o esforço de propor uma separação edificada sobre um dualismo para tratar os modos de relações, tanto pelo fato de que, até mesmo quando as diferenças entre o (que poderíamos compreender como) “interno” e “externo” parecem imprimir alguma nitidez, emergem os entroncamentos e as confluências, quanto porque uma proposição com essa característica nada seria além de uma perversa replicação das estratégias estatais às quais resistem os Tuxá, mas no plano epistemológico.

Contudo, é justamente ao privilegiar as ações das lideranças nos processos de retomada da *autonomia* e da *força* que se torna possível descrever particularidades dos engajamentos demandados e das relações estabelecidas em ambos os processos, sem a imposição de qualquer distinção de caráter dualista edificada sobre separações, mas um esforço por uma descrição das ações como os movimentos de uma correnteza, em que há distanciamentos e alteração de velocidade, mas também entroncamentos e confluências, como as águas do Opará.

### 3.3.1 Ações na autodemarcação e no Comitê: confluências

Como comunicam os próprios escritos das lideranças Tuxá, é em relação ao Estado que reivindicam sua *autonomia*. Os conhecimentos e as práticas descritas anteriormente a respeito das atividades agrícolas, pesqueiras, medicinais, de deslocamento, entre outras, são fundamentais a essa *autonomia*. As lideranças sempre destacam como uma das principais estratégias da CHESF, durante o período de negociações acerca do reassentamento na aldeia urbana, a separação do povo Tuxá para acarretar uma redução nos valores indenizatórios referentes ao deslocamento compulsório. Foi através da separação dos Tuxá em grupos que os

---

<sup>185</sup> Privilegio este termo por ser o mesmo empregado pelas lideranças em seus escritos acadêmicos (JESUS VIEIRA, 2017; CRUZ, 2017a).

órgãos estatais puderam se desresponsabilizar dos efeitos danosos da barragem, como nos contam, por meio de diferentes narrativas, Dinamam (JESUS VIEIRA, 2017) e Felipe (CRUZ, 2017a), e como afirmaram outros Tuxá a Durazzo (2019) que relata:

Muitas vezes ouvi do cacique Bidu, o mais antigo líder político em atuação na aldeia, que a CHESF foi responsável pela divisão do povo. O pajé Armando Apako, da mesma idade de Bidu, costuma dizer o mesmo: a CHESF teria assumido tal postura e estabelecido tais condições de negociação para dividir o povo (DURAZZO, 2019, p. 45).<sup>186</sup>

Esse dinheiro pago separadamente a algumas famílias, compelidas a assinar documentação declarando que não mais acionariam os dispositivos legais contra a companhia estatal, provocou, tal como vimos, uma profunda alteração nos modos de viver, especialmente nas gerações nascidas na aldeia urbana, para quem aquelas atividades que garantiam uma *autonomia* Tuxá foram substituídas pela compra de produtos no comércio local de Rodelas. Portanto, essa *autonomia*, a “possibilidade de não servir a ninguém” (CRUZ, 2017a, p. 38), foi substituída por uma dependência tanto de programas assistencialistas estatais (JESUS VIEIRA, 2017; CRUZ, 2017a; DURAZZO, 2019) quanto das quantias provenientes das indenizações da CHESF, que fez emergir na vida do povo Tuxá relações de caráter econômico-mercadológico, antes restrita aos *brancos*, intensificadas pelo deslocamento compulsório para a área urbana do município de Rodelas.

Portanto, uma retomada da *autonomia* Tuxá corresponde à reorganização das possibilidades de necessitar apenas de seus próprios conhecimentos e práticas para viverem como povo independente tanto de um já parco assistencialismo dos órgãos estatais, quanto das relações mediadas pelo dinheiro que esse mesmo assistencialismo impõe na vida Tuxá. É nesse sentido que Dinamam afirma que os poderes estatais não devem subjugar os povos indígenas, tampouco encará-los como inimigos do “progresso”, mas tão somente garantir seus direitos previstos na Constituição: “não queremos assistencialismo estatal, não queremos ser

---

<sup>186</sup>Ainda sobre este assunto, em etnografia realizada na região do submédio do São Francisco, mas que não tem os Tuxá como tema principal, Camargo (2017) relata: “A fragmentação dos Tuxá [...] foi apontada pelas lideranças como a principal estratégia dos executores dos projetos de desenvolvimento para desarticular as populações tradicionais, a exemplo da cisão entre os Tuxá na construção da UHE Luiz Gonzaga. Essa fragmentação, ocorrida na década de 1980 tem desdobramentos que implicaram em uma fragmentação não só territorial do grupo, como de suas ações conjuntas e alianças” (p. 185)

dependentes do dinheiro, queremos nossa *autonomia*, que está na terra e no rio, porque nós, povos indígenas, sabemos como preservá-los”.

Assim, as ações de retomada da *autonomia* não apenas se referem diretamente aos poderes estatais e às relações por eles mediadas (mercadológicas, por exemplo), uma vez que é desses que se busca independência, mas também por serem efetuadas justamente na interface com esses mesmos órgãos, já que os meios pelos quais se tornam possíveis essas ações estão justamente no cerne do funcionamento do Estado, como bem descreveu Molina (2017), que demanda contínuos engajamentos com os procedimentos burocráticos<sup>187</sup>. Esses modos de ações, convocando o conceito de “lutas axiomáticas” de Deleuze e Guattari (1980) para a análise antropológica, Vilella (2020) as caracteriza como “lutas jurídico-cartoriais”, conceituação que conflui amplamente com certas questões presentes no caso dos Tuxá. Segundo o antropólogo, elas são lutas:

[...] conduzidas nos termos compreensíveis ou assimiláveis pelas estruturas jurídico-cartoriais, quer dizer, por argumentos construídos em torno de noções como as de sociedade, tradição, cultura, identidade, território, direitos<sup>188</sup>, representação. Esses são os conceitos-força empregados por gentes cuja vida tem sido confiscada em nome das energias comercializáveis. [...] Suas formulações exigem que sejam ouvidas por um regime discursivo, o jurídico-cartorial, que não deixa de se acompanhar pelas confiscações e pelos constrangimentos. (VILELLA, 2020, p. 291).

Por sua vez, as ações de retomada da *força* Tuxá demandam ações de engajamento com as terras, as águas, os lugares sagrados, os *encantados*, entre outros seres, as quais são estabelecidas, não apenas com base na, mas através da *ciência* Tuxá, ou ainda, dos conhecimentos e práticas que a compõem. A respeito dessa retomada da *força*, a etnografia de Durazzo (2019) é certa quando destaca a *autodemarkação* de Dzorobabé como um processo central do que denomina “fortalecimento da *força*”, descrevendo como a chegada nas terras da *autodemarkação*, uma terra ancestral, demanda uma postura de cautela (que o autor denomina “evitação”) nas ações dos Tuxá para com a *força* de Dzorobabé, determinando inclusive os modos de agir em determinados lugares, bem como as próprias ações que podem ou não ser

---

<sup>187</sup>E, por exemplo, com os saberes jurídicos, considerados pelas lideranças, especialmente Dinamam – como vimos no Capítulo 1 e reforçado neste capítulo (item 3.1.1), quando tratado o acionamento desses mesmos saberes na escolha de parte das terras de Dzorobabé em situação de Área de Proteção Ambiental Permanente para a autodemarkação – como integrante dos *códigos de conhecimento científico dos brancos*.

<sup>188</sup>Recordemos a noção de direito evocada pelas lideranças Tuxá nas ações de solicitação da pesquisa descritas no Capítulo 2.

efetuadas (ritualísticas, pesqueiras, agrícolas). Essa postura de “evitação” é essencial para que os engajamentos com os seres com quem os Tuxá convivem em Dzorobabé se tornem possíveis, ou seja, é importante na medida em que organiza as ações adequadas ao estabelecimento das relações com as terras, as águas, os *encantados* e os demais seres, relações essas que foram enfraquecidas pela barragem, a fim de que a própria *força* Tuxá seja fortalecida, movimento que se dá por meio dos processos de comunicação e conhecimentos envolvidos na *ciência*, inclusive os que dizem respeito diretamente ao Opará.

Ao abordar essas relações com os demais seres com quem convivem os Tuxá, Durazzo (2019) caracteriza essa (re)organização das ações de engajamento por meio da *ciência* como uma “pedagogia da mata”, que define como “o acesso ao entendimento da *ciência* por meio da própria *ciência*” (p. 247). Assim, ao vincular a elaboração dos conhecimentos e práticas acerca dos modos de se relacionar com os demais seres a um processo de aprendizagem (uma “pedagogia”), sempre alicerçado nesses mesmos conhecimentos e práticas, o antropólogo aponta para um aspecto fundamental desse processo, a saber, o de um contínuo movimento em que essa “pedagogia” é formulada e posta em prática, uma vez que, como já apresentado, a *ciência* não constitui um conjunto de conhecimentos preestabelecido, mas os próprios meios pelos quais é possível constituir esses conhecimentos na comunicação com os demais seres. De determinada maneira, esse movimento contínuo de produção de conhecimentos e práticas que ocorre na “pedagogia da mata” encontra ressonância nos modos como as lideranças formulam suas *ações políticas*, como vimos no Capítulo 1, quando a imagem do próprio Opará foi evocada para ilustrar como as ações das lideranças não se encerram nelas mesmas, mas objetivam produzir efeitos que possibilitem futuras ações. Nesse sentido, inclusive, é possível mesmo apontar uma convergência entre os modos de formulação e efetuação das ações das lideranças – tanto em suas produções acadêmicas quanto no próprio âmbito do Comitê – e os modos como se constitui a *ciência* Tuxá.

Dessa forma, retomando a análise dos vínculos entre os dois conceitos chave ao argumento deste capítulo, se na retomada da *autonomia* as ações são efetuadas em engajamento com a Ciência<sup>189</sup>, ou mais adequadamente, com os *códigos de conhecimento científico dos brancos*, representados prioritariamente pelos saberes jurídicos; na retomada da *força* as ações são efetuadas em engajamento com a *ciência*, a Tuxá, ou ainda, por meio dela, esse complexo que possibilita não apenas relações entre os seres, mas entre suas *ciências*, uma vez que não apenas os Tuxá têm *ciência*, mas também os *encantados*, as

---

<sup>189</sup> Grafia essa que retoma a discussão proposta no Capítulo 1.

plantas e as próprias águas do Opará. Contudo, ambos os modos de ação se apresentam como essenciais para uma reorganização, uma recomposição dos modos de viver confiscados quando da edificação da barragem, recomposição essa que não pode ser pensada sem a conjugação desses modos de formular e efetuar ações sempre confluentes entre si, como correndo em uma mesma direção, em um mesmo curso, tal como as águas do Opará. É também por isso que se deve sempre ter a cautela e o cuidado analítico a fim de evitar uma simplificação do que estou denominando modos de resistência, a qual se daria ao reduzi-los às ações realizadas na interface com o Estado, uma vez que a “simples” existência<sup>190</sup> de um povo pode caracterizar modos de resistência<sup>191</sup>, inclusive em relação aos órgãos estatais, quando, por exemplo, seus modos de viver, em favor de uma *autonomia*, prescindem do processo de monetarização das relações instituído e intensificado por uma aproximação forçada da vida urbana dos *brancos*, neste caso os de Rodelas.

Isso posto, se torna essencial destacar que os processos de retomada da *autonomia* e da *força* do povo Tuxá só podem ser pensados de forma coletiva, porém não pretendo dar a entender que eles “apenas” sejam formulados coletivamente, isso também ocorre, mas é a efetuação de suas ações que se constitui em um plano de relações inerentemente coletivo, uma vez que as atividades que possibilitam essas retomadas são realizadas coletivamente. Pensemos, por exemplo, nas atividades descritas neste mesmo capítulo (pesqueiras, agrícolas, medicinais, ritualísticas, etc). Contudo, antes que um coletivo restrito aos indivíduos Tuxá, é de outro modo de coletividade que tratamos, um que abarca tantos mais seres quanto os que compõem os modos de viver desse povo indígena, sendo o próprio Opará – esse corpo de águas que tem também *ciência* e no qual outros seres habitam – um elemento essencial na composição dessa coletividade. Então, se como vimos no Capítulo 2 – sobre as ações em meio à atualização do Plano de Recursos Hídricos (PRH) a fim de resistir ao dualismo entre Terra e Água tal como esse é operado no Comitê – as lideranças Tuxá não edificam barragens entre as terras e as águas, é por essas estarem indissociavelmente relacionadas nessa coletividade de seres, que se estende inclusive aos que vivem nessas mesmas terras e águas, sejam eles animais, plantas, *encantados* e outros.

Dessa forma, é possível mais adequadamente compreender o resultado apresentado pelo Plano de Recursos Hídricos (PRH) (também no Capítulo 2), que apontou as terras atualmente habitadas por povos indígenas como as áreas em melhores condições de preservação ao longo

---

<sup>190</sup>Retomo neste ponto a afirmação de Almeida (2013): “Existir deixa aqui de ser um *pressuposto* dado *para um coletivo*, mas passa a ter o caráter de *resultado* de uma interação problemática” (p. 24)

<sup>191</sup>As “lutas das singularidades”, diria Vilella (2020, p. 295), também por inspiração deleuze-guattariana.

de toda a bacia hidrográfica, pois, como apresentam diversas etnografias entre variados povos indígenas no globo terrestre, são outros os modos de estabelecer relações com os demais seres, modos esses que bem poderíamos caracterizar como modos de conviver, uma vez que não se trata de produzir vínculos de consumo através de um procedimento de simplificação desses seres – por exemplo, como vimos, a um “direito” ou a um “recurso” – mas de estabelecer relações de vida com eles por meio de uma forma de comunicação que atribui a esses seres determinadas características compartilhadas, como, por exemplo, o fato deles também terem *ciência*.

Levar em conta o que estou denominando como modos de conviver se torna fundamental para a descrição dos modos de resistência dos povos indígenas, e podem, inclusive, oferecer uma dimensão mais concreta dos motivos de os próprios *códigos de conhecimento científico dos brancos* atestarem esses modos de (con)viver dos povos indígenas como mais “harmoniosos” – para utilizar uma expressão que ouvi certa vez de Dinamam e que apresenta uma imagem bem diferente do termo utilizado no PRH, a saber, “satisfatórios”, termo que estaria tanto mais no registro do que pode ser contabilizável. Modos de conviver harmoniosos porque não simplificadores, contabilizadores e extrativista econômico-mercadológicos, mas compostos, intensivos e vitais.

Não sem fundamento se dá o uso do termo “harmoniosos” por Dinamam, ainda que de maneira eventual, ao se referir aos modos de relação que os Tuxá estabelecem com os seres com que convivem. Observemos que um dos sinônimos do termo “harmonia” é “equilíbrio” (HOUAISS, 2020). Conforme destaca Durazzo (2019), ao tratar do processo de *autodemarkação*, esse “**reequilibra** certos domínios de comunicação, como aqueles entre humanos e não-humanos” (p. 146, grifo meu), (re)equilíbrio que, concomitantemente, demanda ações em sua direção, mas que é já ele próprio um efeito de outras ações. Reavemos, portanto, as ações e os efeitos que abordamos no Capítulo 1, que se movimentam como as águas do Opará, com ações produzindo efeitos que permitem outras ações e assim sucessivamente constituindo o curso por meio do qual pode se efetuar uma resistência Tuxá. Processo de reequilíbrio em que a *ciência* Tuxá tem função central nos “domínios de comunicação” que permitem estabelecer relações com os demais seres e, assim, a própria vida coletiva, que expande os limites das relações para além dos próprios Tuxá.

Além desse reequilíbrio da comunicação entre seres por meio da *ciência*, a *autodemarkação* produz também as retomadas daquelas atividades barradas, mesmo que essas se dêem em condições ainda desfavoráveis. As atividades agrícolas vão sendo reorganizadas

em torno das hortas, tanto a coletiva quanto as familiares; as pesqueiras vão aos poucos se restabelecendo por meio das práticas preservadas por alguns Tuxá, apesar das limitações que as águas paradas impõem; e as ritualísticas vão sendo fortalecidas na relação com a *força* de Dzorobabé e com os *encantados* que nela habitam (Figura 11). O mesmo foi observado por Durazzo (2019), que descreve nos trechos abaixo:

Uma série de atividades foi pouco a pouco se estabelecendo no território de Dzorobabé, tão logo a autodemarcação se iniciou. Dentre elas, além da horta coletiva e das várias hortas individuais que passaram a ser cultivadas nos quintais de algumas famílias, era comum ver pessoas seguindo para a margem do rio com varas de pesca ou redes, a fim de capturar peixes para as refeições. As redes, sobretudo, eram colocadas em alguns pontos do rio onde pescadores mais experientes já sabiam ser as melhores correntes para capturar o pescado. [...] Outro modo de obtenção de pescado, este praticado especialmente por dois indígenas mais jovens, era a pesca com arpão, que exigia dos pescadores uma habilidade de mergulho bastante específica. (DURAZZO, 2019, p. 144)

No primeiro mês de autodemarcação, Mayra Apako, neta do pajé Armando, me dizia que Dzorobabé ia pouco a pouco se tornando mais receptiva à presença cotidiana dos Tuxá porque, nos trabalhos realizados na Aldeia Mãe, os índios já lhes pediam permissões e proteção. (DURAZZO, 2019, p. 183)

**Figura 12 – Área revitalizada em Dzorobabé**



Fonte: Próprio autor, 2018.

Todos esses conhecimentos e práticas que compõem os modos de viver Tuxá, os quais a *autodemarkação* vem mais diretamente reequilibrar e recompor e a participação das lideranças em instâncias estatais, como, por exemplo, no próprio Comitê, tem por objetivo assegurar as possibilidades de existência, podem ser relacionados às ações das lideranças com quem realizo a pesquisa lançando mão de uma formulação que, mesmo não sendo tão especificamente elaborada como as de *autonomia* e *força*, é frequentemente evocada por essas mesmas lideranças, tanto em suas produções acadêmicas quanto na participação no órgão de gestão das águas da bacia, a saber, a de responsabilidade.

Recordemos um aspecto fundamental das dissertações de Felipe e Dinamam, as quais se tornam *ações políticas* pelo esforço para *se fazer ouvir* através de uma narrativa etnográfica e um estudo de petição, respectivamente. Em ambos os trabalhos, a despeito das diferenças dos saberes neles mobilizados, há o objetivo de apresentar detalhadamente a responsabilidade dos órgãos estatais, especialmente da CHESF, pela atual situação dos Tuxá no tocante às impossibilidades de manter seus modos próprios de viver como povo indígena, que foram barrados desde o inundamento das terras e o represamento das águas. De maneiras distintas, ambos apresentam os efeitos causados pela barragem denunciando os meios discursivos (CRUZ, 2017a) e jurídico-legais (JESUS VIEIRA, 2017) acionados pela CHESF para se isentar das responsabilidades não apenas para com os próprios Tuxá, mas também com os demais atingidos e, principalmente, com todo um ecossistema de relações entre uma grande variedade de seres amplamente afetados. Além de seus trabalhos acadêmicos, na própria participação das lideranças no Comitê, tantas vezes pude ouvir Uilton ressaltar durante as reuniões não apenas a importância, mas a urgência de um sentimento de pertencimento ao rio, sentimento esse que grande parte dos membros sequer toleram, um sentimento de responsabilidade para com as suas águas, uma vez que, em suas palavras: “o rio nos dá vida”.

Como vimos, as retomadas da *autonomia* e da *força* Tuxá demandam o restabelecimento de modos de relações (com as terras, as águas, os ares, os animais, as plantas, mas também entre os próprios Tuxá), a formulação de engajamentos com agentes até aquele momento insólitos (órgãos estatais e mesmo os *códigos de conhecimento científico dos brancos*), a reorganização de atividades em distintos domínios (agrícolas, pesqueiras, medicinais, ritualísticas), tendo todas essas (re)composições o processo de *autodemarkação* de Dzorobabé como catalisador e a *ciência* como pedagogia (da mata). Assim, para analisar o que representa aos Tuxá esse retorno às terras ancestrais de Dzorobabé, não se trata de considerá-lo como um processo de instituição de modos de viver predeterminados de um povo indígena “sobre” um território

mensurável – como opera a lógica estatal, por exemplo, através da estabilização conceitual-procedimental-normativa sob o título de TIs (MOLINA, 2017a, 2017b) –, mas da composição contínua de modos de conviver com outros seres, as terras, as águas, etc. – que não se reduzem a “recurso” e/ou “direito”, essas simplificações contabilizáveis, mas que são vividos como seres dotados de *ciência* – em condições biomáticas específicas. Modos de (con)viver que são compostos por meio de relações de responsabilidade.

Recordando a fala de Uilton Tuxá a respeito do Comitê como uma instância para “lutar pelo rio”, consideremos as descrições realizadas ao longo deste capítulo como fundamentais para a proposta analítica da participação das lideranças Tuxá no órgão de gestão das águas da bacia, uma vez que essa urgência de “lutar pelo rio” a qual destaca Uilton, em que as ações no Comitê se tornam importantes, se dá sobretudo pelo motivo de que, se o processo de *autodemarcação* de Dzorobabé tem como objetivos pressionar os órgãos estatais responsáveis pela demarcação territorial e possibilitar a recomposição daquelas relações que foram barradas, um elemento essencial na composição tanto do território a ser demarcado quanto das relações a serem recompostas é o próprio Opará, com suas águas e os seres que nelas vivem.

Como há tempos várias etnografias têm exaustivamente se esforçado em descrever, abundam os casos de povos indígenas cujos modos de viver foram e continuam a ser drasticamente acometidos em consequência da confiscação<sup>192</sup> dos rios onde vivem (e com quem convivem), inclusive naqueles territórios já demarcados pelos órgãos estatais, tanto no Brasil (COHN, 2014; OLIVEIRA; COHN, 2014; MANTOVANELLI, 2016, 2020), quanto em diversos lugares do globo terrestre tão díspares entre si como o centro-oeste da Índia (BAVISKAR, 1995; 2007), o sudoeste dos Estados Unidos da América (ESPELAND, 1998), a América Andina (GELLES, 2000); a Ásia Central (FÉAUX DE LA CROIX, 2011) e a Meridional (MEENAWAT, 2011). Há também pesquisas de caráter colaborativo, cuja proposta é observar possíveis semelhanças em enredos etnográficos distintos, como é o caso do trabalho produzido por FOX et al. (2016), em que apresentam o caso de três povos indígenas, viventes em diferentes países (Estados Unidos da América, Canadá e Nova Zelândia), que tiveram seus rios confiscados para edificação de grandes empreendimentos estatais do setor hidroenergético. Abordando os modos pelos quais esses três povos têm efetuado suas lutas a fim de se manterem existindo em seus contextos particulares, especialmente através dos procedimentos intestinos ao Estado, a pesquisa oferece interessantes descrições a respeito das relações entre os povos e

---

<sup>192</sup>No sentido proposto por Vilella (2020), apresentado anteriormente.

os rios, explicitadas na sugestiva frase proferida por um dos nativos, que intitula o artigo resultante desse projeto coletivo: “O rio somos nós; o rio está em nossas veias”<sup>193</sup>.

Retornando ao caso Tuxá, seria, portanto, praticamente inútil a conquista da demarcação das terras se, ao mesmo tempo, as águas estiverem sendo sentenciadas à morte, uma vez que, novamente evocando a frase-imagem de Dinamam: “Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem”. Todavia, sejamos cautelosos – como os Tuxá em Dzorobabé – desaceleremos a análise. A participação no Comitê, que demanda variadas ações concretas, como vimos nos capítulos anteriores, e enquanto componente dos modos mais amplos de resistência, não se reduz a uma estratégia para “salvar a própria pele”, no caso a dos Tuxá, pois a morte daquelas águas não corresponde “apenas”<sup>194</sup> à morte dos povos indígenas viventes na região do sertão nordestino, mas à decomposição absoluta e definitiva de um complexo de relações entre os mais variados seres que convivem entre si nessas terras e águas e ares. Incurrer nessa conclusão seria, de determinada maneira, replicar o procedimento de simplificação (o que seria, provavelmente, tão perverso quanto os apresentados até agora) ao equivaler o fim do Opará “apenas” ao desaparecimento dos Tuxá, uma vez que é toda uma composição de relações que o veredito estatal, encarnado pelo “monstro de concreto”, sentencia à extinção: “a decomposição de um feixe de relações sem recomposição é a sua morte” (VILLELA, 2019).

É sobre esse complexo de relações que os Tuxá consolidam um sentimento de responsabilidade, não como posse ou propriedade, mas como possibilidades de estabelecer uma comunicação com os seres que compõem esse complexo e com quem se deve conviver – de maneira análoga ao que vimos sobre o “ter *ciência*”. Conflui, portanto, com o que Gannon (2009) descreve como uma “ética do encontro e da responsabilidade” (p. 69), qual seja, o estabelecimento de relações com os demais seres por modos que engajem uma responsabilidade e que tornem possíveis a emergência de processos pedagógicos desses encontros, a fim de garantir condições de convivência entre os seres – e não se trata desse mesmo processo de aprendizagem o que vimos sob o nome de “pedagogia da mata” (DURAZZO, 2019)?

Enquanto de um lado os órgãos estatais, especialmente a CHESF, empreendem estratégias discursivas e jurídico-legais para edificar uma interrupção completa de suas responsabilidades para com os Tuxá, com os demais atingidos e com as próprias águas que denominam São Francisco, a fim de que essas possam ser “livremente”<sup>195</sup> mensuradas e

---

<sup>193</sup>No original: “The river is us; the river is in our veins” (FOX et al., 2016).

<sup>194</sup>As aspas neste caso tem o óbvio (espero) objetivo de destacar que não há convivência alguma com uma hipotética morte dos Tuxá, mas que se trata de apresentar como essa mesma morte não se encerra em si, mas abrange tantos outros elementos.

<sup>195</sup>As aspas neste termo serão explicadas logo na próxima página, respeitando o argumento.

simplificadas em Megawatts-hora, do outro as lideranças Tuxá formulam e efetuam ações a fim de produzir o efeito exatamente oposto, ou seja, as retomadas de uma *autonomia* e uma *força* que são essencialmente o estabelecimento contínuo de relações de responsabilidade com os demais seres e, notoriamente, com o Opará.

Contudo, antes de prosseguirmos a análise, retomemos aquela diferenciação produzida a partir dos engajamentos demandados nas ações de retomada da *autonomia* e da *força* – em que a primeira produz engajamentos, prioritariamente, com os *códigos de conhecimento científicos dos brancos*, enquanto que a segunda privilegia os engajamentos com a *ciência* Tuxá – uma vez que, neste momento, ela nos auxilia a descrever em que posição é possível situar a participação no Comitê dentre os modos de resistência Tuxá, a fim de que mais interessantemente sejam analisadas as possíveis relações entre as ações das lideranças e a noção de responsabilidade apresentada.

Primeiramente, essa diferenciação torna evidente como os diferentes enfoques analíticos nas etnografias junto aos Tuxá podem destacar distintas lideranças, como é o caso, por exemplo, de Sandro Tuxá e suas ações no processo de *autodemarkação* no trabalho de Durazzo (2019), em que essa liderança aparece como figura central, isso porque as ações efetuadas por Sandro demandam outros engajamentos que as de Dinamam e Uilton nas instâncias em que esses atuam, o que permite a possibilidade de pensar a participação das lideranças Tuxá no Comitê sempre como parte de um quadro mais amplo de ações. Em segundo lugar, e então o que mais interessa ao argumento deste capítulo, porque permite posicionar a participação das lideranças no Comitê como concernente menos às ações que dizem respeito à retomada da *força* Tuxá – a qual se dá por meio da *ciência* e envolve principalmente os indivíduos que integram o que Durazzo (2019) denomina “grupos político-rituais” (p. 151) – e mais àquelas ações que compõem uma retomada da *autonomia* Tuxá, uma vez que elas são realizadas, majoritariamente, no engajamento com *códigos de conhecimento científico dos brancos*, como vimos ao longo de toda esta dissertação. Assim, ainda que essa diferenciação esteja no campo do procedimento analítico, ela sugere que, ao apresentar a participação das lideranças Tuxá no Comitê em favor da preservação da vida das águas do Opará, são ações que se referem mais à retomada da *autonomia* Tuxá que estão sendo descritas, ainda que confluem em muitos trechos com as ações de retomada da *força*.

Isso posto, me reporto ao destaque por aspas na página anterior, que se dá pela proposta de um confronto conceitual que pode auxiliar a reiterar um aspecto fundamental dessa *autonomia* que reivindicam as lideranças Tuxá. Ao utilizar o termo “livremente”, pretendi fazer

uma alusão ao conceito de “liberdade” da forma como o empregam as vertentes do pensamento econômico denominadas neoliberais, que estão no cerne da construção do ideário desenvolvimentista que sustentou discursivamente a construção de sem-número de barragens que afetam tantos povos e rios ao redor do globo terrestre, entre essas a Barragem de Itaparica que separa os Tuxá do Opará. Se um conceito como o de *autonomia*, tal como as lideranças Tuxá o formulam, não é suscetível de ser pensado em posição de equivalência ao de “liberdade”, é exatamente porque essa “liberdade” neoliberal, (ou sejamos ainda mais abrangentes, capitalista) alude à liberação absoluta das responsabilidades através da simplificação das relações ao valor monetário – as lógicas homogeneizantes e indenizatórias às quais se refere Felipe Tuxá (CRUZ, 2017, p. 107). Reporta-se, portanto, a um veredito de caráter extrativista econômico-mercadológico edificado sobre a estrutura estatal que executa os procedimentos de simplificação, de mensuração, de contabilização e (ocasionalmente, por obrigação legal) de indenização, essas operações que concretizam e legitimam juridicamente as confiscações e que permitem a enunciação daquela “liberdade”, que não passa da desresponsabilização completa dos agentes confiscatórios para com todos os que sofrem os efeitos nocivos de suas confiscações.

No seio dessa lógica, a responsabilidade é um modo de relação que se extingue no exato instante em que se realiza o pagamento das indenizações – o que nos auxilia a compreender, por exemplo, a já mencionada contraposição que Felipe Tuxá (CRUZ, 2017) produz em sua dissertação entre o que caracteriza como “valor da terra” e “valor do dinheiro” (p. 125). Isso posto, mas agora em diálogo com os mesmos saberes que Dinamam em sua dissertação, concernentes à disciplina jurídica, arrisco mesmo apontar que o conceito de “liberdade”, da forma como o empregam as vertentes do pensamento neoliberal, opera pretensamente como um *habeas corpus*<sup>196</sup> econômico-jurídico-moral, porém às avessas, ao atuar em favor justamente dos agentes da violência e dos abusos de poder. A requisição pela CHESF da possibilidade de negociar separadamente com grupos familiares reduzidos, livrando-se das demandas mais amplas do povo Tuxá, opera como esse *habeas corpus* que torna o órgão estatal liberto de toda responsabilidade para com esse povo indígena. Caso a utilização dos termos violência e abuso de poder para se referir aos modos como os órgãos estatais atuaram e atuam em relação aos Tuxá quando das negociações ainda cause a impressão de hipérbole, basta uma leitura da

---

<sup>196</sup>Medida judicial que tem como objetivo a proteção da liberdade de locomoção do indivíduo, quando esta se encontra ameaçada ou restringida de forma direta ou indireta, a qual pode ser requisitada por qualquer pessoa física que sofrer (ou se achar na iminência de sofrer) violência ou coação ilegal na sua liberdade de ir e vir, em decorrência de ilegalidade ou abuso de poder (CAAMAÑO, 2009).

dissertação de Dinamam (JESUS VIEIRA, 2017) que, como já apresentado, constitui uma petição cujo escopo é precisamente a denúncia das inúmeras violações de direitos cometidas especialmente pelos órgãos estatais, mas não exclusivamente, contra o povo Tuxá.

Considerando ainda que as possibilidades dessa *autonomia* só podem ser pensadas coletivamente (coletivo que, como vimos, se alarga para bem além dos próprios Tuxá) e como sendo reivindicada em relação ao Estado, torna-se concebível, então, vinculá-la à noção de responsabilidade. A partir dos escritos e falas das lideranças, é possível descrever essa *autonomia* também como um modo de resistência a mais uma imposição na vida Tuxá, a saber, o caráter heterônomo das relações baseadas no consumo, intensificadas desde o deslocamento compulsório para a aldeia urbana em proximidade aos *brancos*. Pois a heteronomia, essa capacidade de delegar a outros os modos de estabelecer relações com o elemento, efeito da instituição impositiva das relações de consumo, é a ameaçadora edificação da mais perversa separação entre os seres, pois opera no próprio domínio da percepção, “o modo mais aterrorizante de confiscação: a do real” (VILELLA, 2020, p. 288). Em outras palavras, aos Tuxá trata-se não apenas da reorganização de conhecimentos e práticas, mas da recomposição de modos de relações e da formulação de ações que resistam à conversão da *autonomia* em heteronomia, essa que simplifica os seres a meros “recursos”, porque como disse Dinamam: “o modelo capitalista não condiz com a vida dos povos indígenas porque nós temos uma relação de vida com os seres, e não de consumo”<sup>197</sup>.

Ademais, por ser intrinsecamente coletiva, essa *autonomia* se refere menos a uma autopoiese, ou seja, uma capacidade dos seres de produzirem a si próprios, do que a um processo de simpoiese, no sentido tal como proposto por Dempster (2000), uma vez que ela só pode ser retomada por meio de engajamentos – o “making-with” a que se refere Haraway (2016, p. 58) –, produzidos carregando uma responsabilidade para com os seres com quem se estabelece as relações, e é justamente por serem relacionais (making-with) que sua mensuração, sua contabilização, sua simplificação e sua conseqüente confiscação são procedimentos agudos e inerentemente violentos, porque, como argumenta o filósofo de origem judaico-alemã Hans Jonas – combatente na Segunda Guerra Mundial pelo exército britânico e que perdeu a própria mãe em uma câmara de gás na Alemanha – toda e qualquer vontade de mensurar a vida só pode se concretizar por intermédio da violência (JONAS, 1992, p. 204).

Por esse motivo é que tenho buscado priorizar uma análise confluyente ao que Frogneux (2012) caracteriza como uma “antropologia dos incomensuráveis”, a qual seria capaz de

---

<sup>197</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=w\\_V5ndgalPc&t=422s](https://www.youtube.com/watch?v=w_V5ndgalPc&t=422s) Acesso em 9 de julho de 2020.

embasar, tal como compreendo, não apenas uma perspectiva analítica que privilegie as relações entre os seres em contrafluxo às mensurações desses mesmos seres por diversos agentes (confiscatórios – acrescentaria, em concordância com Vilella, 2020), mas também que constitua o constante esforço de não replicar na própria análise essas mensurações, através, por exemplo, dos dualismos. Para além da análise proposta nesta dissertação, é exatamente esse o movimento que me esforço em descrever nas ações efetuadas pelas lideranças: o deslocamento por entre alguns dos dualismos impostos aos modos de viver de seu povo, os Tuxá, especialmente os referentes à preservação da vida do Opará..

Dessa forma, após apresentar neste capítulo determinadas relações de engajamento entre os Tuxá e o Opará, a fim de mais adequadamente situar a participação no Comitê através de uma descrição analítica das ações das lideranças, que incluem também suas próprias produções acadêmicas, é possível formular que “lutar pelo rio” no órgão de gestão das águas da bacia não diz respeito a pensar o rio como uma maneira de “salvar a própria pele”, tampouco de garantir sua utilização como “recurso”, nos moldes das atividades extrativistas de caráter econômico-mercadológico das políticas públicas e privadas edificadas sobre o discurso desenvolvimentista, mas de formular e efetuar *ações políticas* concretas a fim de preservar as possibilidades de (re)estabelecer relações cada vez mais intensas com os seres e com o Opará, uma vez que são, como diz Dinamam, “relações de vida”. E se todo esse percurso analítico foi desaguar em uma crítica ao modelo capitalista, não se trata de um trajeto percorrido isoladamente por esta dissertação – por preferência ou o que quer que seja deste que escreve –, mas de um rumo tomado em diálogo imediato com o que escrevem e dizem as próprias lideranças Tuxá, pois são evidentes em seus escritos e falas, uma vez menos e outras mais, a formulação e efetuação de uma crítica indígena do capitalismo<sup>198</sup>, que a análise da participação no Comitê nos auxilia a descrever.

Por fim, se o mau prognóstico de Dinamam manifestado na frase “se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem” – uma “heurística do temor” diria Jonas (2006, p. 301) – é a formulação que, mais que constatar as estratégias do modelo capitalista através de sua execução em âmbito estatal, denuncia os seus efeitos nocivos, as ações das lideranças, tanto no processo de *autodemarcação* de Dzorobabé quanto no Comitê e em outras instâncias, compõem os modos de resistência aos dualismos que sentenciam a decomposição (o efeito mais nocivo) definitiva das relações que constituem os Tuxá como povo (são o “esforço de

---

<sup>198</sup>Retomo aqui o vídeo da nota anterior, sugestivamente intitulado “A luta indígena no capitalismo”, que apresenta uma fala de Dinamam em frente ao Palácio da Alvorada, em Brasília, no ano de 2019.

se manter vivo” de que fala o Tuxá antropólogo). Entre essas relações estão as estabelecidas com o próprio rio, fundamentais à *autonomia* e à *força* desse povo indígena e as quais são, sobretudo, de “vida”, tanto porque compõem os modos de viver Tuxá quanto por se constituírem imersas em um sentimento de responsabilidade por parte dos Tuxá que não se limita<sup>199</sup> aos indivíduos de seu povo, mas que se alarga e corre em direção aos demais seres, como as águas do Opará.

Dessa forma, se os efeitos que pretendem as lideranças são as retomadas da *autonomia* e da *força* Tuxá, fundamentais aos seus modos de viver, as ações que elas demandam vão sendo continuamente formuladas durante o próprio o caminho, em confluência com a vida futura<sup>200</sup> desejada e em resistência às barragens impostas. Contudo, essa vida futura Tuxá não aponta para um porvir em que estariam extintas as obrigações do cuidado e da responsabilidade, ou ainda para algo referente à vaga e obscura noção de um “progresso” a ser alcançado, como discursam desde há muito os projetos desenvolvimentistas que as lideranças criticam, pois não é isso que desejam os Tuxá. Desejam, ao contrário, a corrente intensificação das relações com os seres em um movimento de aprendizagem contínuo, através dos conhecimentos e das práticas da *ciência*, a fim de conviver com esses seres cada vez com mais *força*, em movimento semelhante ao que Guimarães Rosa – esse literato que em tantos trechos entroncou com a etnografia<sup>201</sup> –, escrevendo sobre os cursos d’água, fez correr na voz do sertanejo Riobaldo, o “narrador-rio”<sup>202</sup>, cujo aprendizado nas terras e águas do sertão (por uma “pedagogia da mata”?) o levou a entoar: “O rio não quer ir a nenhuma parte, ele quer é chegar a ser mais grosso, mais fundo”<sup>203</sup>.

---

<sup>199</sup>A respeito do sentido do termo “limite” que utilizo neste ponto cf. Nodari (2014). Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-nodari.pdf> Acesso em 10 de julho 2020.

<sup>200</sup> A respeito da noção de futuro nas lutas indígenas cf. Alarcon (2013), Miras (2015), Molina (2017).

<sup>201</sup>Para reflexões acerca de relações e diálogos entre a obra literária de Guimarães Rosa e a disciplina antropológica cf. Rattes (2009).

<sup>202</sup> Bolle (2004).

<sup>203</sup> Rosa (1988, p. 382).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desaguadas as linhas que compõem o leito desta dissertação, é possível retirar-se das águas que orientaram o texto até este momento e descansar brevemente às margens desse rio, a fim de tecer sucintas considerações acerca do curso navegado. Acompanhar os modos como as lideranças indígenas formulam e efetuem seus modos de resistência, através de ações concretas, é se lançar em correntezas que carregarão uma notável parte das certezas que pretensa e pretensiosamente fixamos em nosso pensamento como convicções, opiniões, concepções, juízos, ou seja lá o nome que a elas queiramos atribuir. Tal como disse Heráclito de Éfeso: “Nunca poderemos entrar no mesmo rio duas vezes, pois, como as águas, nós mesmos já somos outros”. O rio, para mim, foi esta etnografia.

As potencialidades criativas das lideranças indígenas para produzir os deslocamentos por entre os dualismos, os movimentos pelas barragens, os meios de *se fazer ouvir*, que busquei apresentar ao longo da dissertação, deveriam convocar não apenas os antropólogos e pesquisadores de disciplinas afins, mas, principalmente, todos os que entornam os pesos de suas certezas sobre os povos indígenas, intensificando e replicando cada vez mais aquele fardo do Ocidente que esses povos precisam carregar para se fazerem ouvidos. Contudo, mesmo carregando esse e tantos outros fardos, mesmo sendo alvejados por tantos vereditos que não cessam de sentenciar sua extinção, mesmo vendo muitos dos seus caírem, por bala, vírus e tantas confiscações, os povos indígenas resistem, colocando ao menos em embaraço as “certezas” do “progresso” e do “desenvolvimento”, essa foz projetada em direção a qual todos deveriam navegar. As lideranças Tuxá não apenas apontam outra(s) foz(es), através de outras vozes, como se esforçam para navegar outras correntezas nessas águas.

Em resistência aos procedimentos de simplificação, cujo objetivo é a redução dos elementos para que possam ser mensurados, contabilizados e precificados, as lideranças produzem as alianças. Em resistência às alternativas infernais impostas na forma de dualismos, cujo objetivo é o estancamento completo das possibilidades de ações concretas, as lideranças produzem os contradualismos. Movimentos de criação nos quais se destaca o fato de essa ser uma geração de lideranças que foi buscar na educação escolar formal e na formação acadêmica, ou como definem, nos *códigos do conhecimento científicos dos brancos*, as possibilidades de formular ações, as descritas e tantas outras. Isso demandou deste que escreve o esforço para estabelecer também alianças e engajamentos, intensos e incontornáveis, com as próprias produções teóricas dessas lideranças, movimento epistemológico impensável nas etnografias

produzidas há algumas décadas e que tem sido realizado há certo tempo com potencial para criar deslocamentos por entre a episteme monolítica (lançando mão do termo de Felipe Tuxá apresentado no Capítulo 1) dos conhecimentos acadêmicos.

Essas alianças e engajamentos com as produções teóricas das lideranças, tal como as compreendo, não constituem simples escolha epistemológica, mas a única possibilidade de produzir uma etnografia das ações das lideranças que as encare com responsabilidade, como nos ensina o povo Tuxá. Não realizar esse movimento de escrever *com* as lideranças – o qual desejo ter, ao menos, margeado em alguns momentos – seria apenas replicar aquelas simplificações e barragens que busquei descrever, mas no domínio epistemológico. Ademais, a pergunta: por quê as lideranças Tuxá precisariam ou mesmo desejariam que um *branco* escrevesse *sobre* eles? Tal como Mestre Pedro Archanjo – protagonista do romance *Tenda dos milagres* de Jorge Amado, o bedel pobre e negro da Faculdade de Medicina de Salvador do início de século XX que, guiado por Xangô, escreveu livros “de costumes” que se tornaram famosos pelos racismos que denunciavam e enfrentavam –, quando questionado por seu amigo de terreiro os motivos pelos quais ele não apresentava suas ideias para um dos professores da Faculdade a fim de que esse as colocasse no papel, uma vez que era tão boas e dignas de admiração, Archanjo respondeu: “- Por que encomendar a um professor, meu bom? Escrevo eu mesmo.” E Amado estende: “O amor à sua gente conduziu a mão de Archanjo; a raiva só lhe deu à escrita um toque de paixão e poesia”. Portanto, escrever *com* as lideranças é a única escolha responsável, no sentido Tuxá do termo.

Isso posto, a simplificação que produz a separação entre Política e Ciência no âmbito do Comitê é formulada de outra forma pelas lideranças, as quais, mesmo carregando esses fardos baluartes da imaginação do Ocidente, as libertam de uma condição estanque, ao menos tal como são operadas no órgão de gestão das águas da bacia, e as colocam em movimento com os conceitos de *ações políticas e códigos do conhecimento científicos dos brancos*, sinalizando, inclusive, veredas em direção a outros modos de se produzir ciência, em confluência com pensadores contemporâneos de diversas áreas do conhecimento. Outros modos de produção de conhecimento que incorporem (não como forçosa variável, mas como constante inescapável) uma responsabilidade para com os elementos que impactam, sejam terras, águas, plantas, peixes, *encantados*, entidades ou, ainda, povos inteiros. É justamente inserindo novas variáveis até então negligenciadas – os *encantados* no conceito constitucional de terras tradicionalmente ocupadas, no caso de Dinamam, e as narrativas Tuxá na historiografia oficial do processo de deslocamento compulsório, no caso de Felipe – que as lideranças ensejam participações mais efetivas na

formulação dos problemas que intensamente os afetam. Os engajamentos que as lideranças produzem com os *códigos do conhecimento científicos dos brancos* não se restringem à instrumentalização, mas se aprofundam e se alargam à criação e à produção teórica e pragmática.

É essa mesma responsabilidade que os Tuxá manifestam para com as terras e as águas, em resistência à simplificação operada no Comitê, que as convertem limitadamente em matas ciliares e “recurso” e “direito”, respectivamente. Contra a barragem simplificadora, o esforço das formulações anfíbias, as quais não apenas demandam engajamentos com os *códigos do conhecimento científicos dos brancos*, com vários tipos de documentos, os termos que os constituem e com tantas outras substâncias da imaginação política do Ocidente, mas que também exigem a produção de alianças entre São Francisco e Opará. Enquanto a maior parte dos segmentos representados no Comitê consome o São Francisco sem sequer tolerar a existência do Opará, as lideranças pensam a preservação do primeiro como essencial para a manutenção do segundo. Além disso, a ação de solicitação da pesquisa de desmatamento manifesta um importante conhecimento Tuxá, a inseparabilidade de terras e águas, cuja legitimação institucional, porém, só é possível por intermédio dos procedimentos técnico-científicos que a participação no Comitê e em outras instâncias permite acessar, o que possibilita, inclusive, apresentar ao próprio Comitê o questionamento acerca da negligência para com as terras indígenas mesmo com a comprovação científica que elas são fundamentais para a preservação das águas. Assim, o que estou denominando formulações anfíbias são, justamente, os esforços para criar as possibilidades de *falar de outra forma*

Mais que uma barragem física entre os Tuxá e o Opará, foi executada a confiscação de suas águas, a conversão das correntezas em represamento, a fixação das impossibilidades de elas serem o que sempre foram para esse povo indígena, a decomposição das relações entre povo e rio e sua abrupta substituição por outras que os desejam cada vez mais *brancos*, mas uma modalidade específica dentre os *brancos*, os consumidores, preferencialmente nem tão miseráveis que não possam sequer consumir, nem tão abastados que possam até se insubordinar. Em resistência aos procedimentos de contabilidade empreendidos pelas relações de consumo, as lideranças Tuxá e seu povo propõem a incomensurabilidade das relações, pensadas e vividas por meio dos conceitos de *autonomia e força*, fundamentadas na *ciência* Tuxá e essenciais para a descrição e análise das ações dessas lideranças. Por isso, tratam-se de modos de resistência, porque são distintamente formulados e efetuados em variadas instâncias, porém com confluências que permitem, por exemplo, as aproximações das ações no Comitê e na *autodemarkação* de Dzorobabé, cujo processo iniciado em 2017 caracteriza o modo de

resistência mais importante efetuado recentemente pelo povo Tuxá, que pretendem, através dessa *autodemarkação*, as retomadas da *autonomia e força* Tuxá confiscadas e enfraquecidas com a edificação da Barragem. Dessa forma, tratar de modos de resistência indígenas é sempre tratar de formulações múltiplas, produzidas no próprio curso das ações e movimentos.

No entanto, apresentadas todas as potencialidades criativas das lideranças Tuxá, evoco mais uma vez os escritos de Felipe Tuxá (CRUZ, 2017a, p. 30) para fazer uma consideração que penso como fundamental, justamente por ser advertida por um Tuxá antropólogo. Conforme acautela, a análise antropológica não deve jamais, mesmo que em favor da atribuição da agência aos povos indígenas, ou seja, de sua participação ativa nos processos históricos, fazer submergirem as assimetrias que caracterizam a dinâmica de forças que afetam esses povos, em que se encontram sempre na posição mais vulnerável e passível de ameaças. Em outras palavras, a descrição dos deslocamentos não deve pressupor ou dar a entender que outras barragens, inclusive até mais perversas, não estejam sendo sistematicamente edificadas.

O caso da pandemia de COVID-19 que acometeu aproximadamente todo o globo terrestre (ainda em alto grau de disseminação enquanto escrevo estas linhas) é um exemplo dessa vulnerabilidade. Utilizar o termo genocídio<sup>204</sup> não é hiperbolizar os ataques sofridos pelos povos indígenas, mas levar a sério o que vêm repetindo incansavelmente suas lideranças, cujas ações, durante uma das maiores crises sanitárias de escala global já noticiada, precisaram se concentrar na distribuição de alimentos e produtos de higiene, na confecção de máscaras para proteção do vírus e, até mesmo, na compra de Equipamentos de Proteção Individual (EPI), fundamentais para os trabalhadores da saúde, o que é dever previsto constitucionalmente do Governo Federal, manifestando o completo negligenciamento dos órgãos estatais para com esses povos. Inclusive, tendo a APIB e a APOINME, nas quais Dinamam é, respectivamente, coordenador executivo e assessor jurídico, entrado com ação judicial contra a União e a FUNAI pelo descumprimento de seus deveres constitucionais de oferecer condições de assistência sanitárias aos povos indígenas durante a pandemia.

Como narram as associações indígenas que acompanho, os órgãos do Ministério da Saúde (MS) que compõem a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), responsável pelo atendimento médico aos povos indígenas, os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), além de não disporem de Unidades de Tratamento Intensivo (UTI), muitas vezes a única chance

---

<sup>204</sup>A respeito do tema do genocídio contra os povos indígenas, destaco o recém lançado artigo de Luísa Molina (2020) publicado na coletânea *Insurgências, Ecologias Dissidentes e Antropologia Modal*, organizada por Jorge Mattar Villela e Suzane de Alencar Vieira.

de recuperação, simplesmente se recusam a atender indígenas que vivem em contexto urbano ou fora das Terras Indígenas homologadas, encaminhando-os ao Sistema Único de Saúde (SUS), mesmo com pesquisas indicando que os povos indígenas apresentam maior vulnerabilidade, por diversos fatores, à COVID-19.

Além disso, a subnotificação do número de mortes – em contexto geral no país, mas me refiro principalmente entre os povos indígenas – se tornou a estratégia por excelência do Governo Federal. Ao serem encaminhados ao SUS, aqueles homens e mulheres indígenas que não resistem à doença, não estão sendo contabilizados como indígenas, produzindo a subnotificação do número de mortes de indígenas. Em enfrentamento a isso as lideranças, através das associações, tem se esforçado em produzir contagem independente, a fim de dimensionar concretamente as perdas, uma vez que essas vidas nem são apenas números e nem esses números poderiam ser ocultados. Se durante o período de ditadura militar no país houve a “ponta da praia”, expressão memorada pelo presidente Jair Bolsonaro que se refere ao local onde eram torturados e mortos os opositores do regime ditatorial a fim de que os corpos não fossem encontrados, a subnotificação das mortes na pandemia é a atualização estratégica e em escala aumentada da “ponta da praia”. Ao mesmo tempo que o Presidente do Executivo vocifera que não haverá mais demarcações de terras indígenas, os órgãos de saúde indígena se eximem do atendimento para aqueles que não vivem em terras demarcadas. Novos ataques deliberadamente executados, outras barragens sistematicamente impostas.

Isso posto, compreendo que esta dissertação possa oferecer alguma contribuição, mesmo que miúda, às análises das ações de lideranças indígenas em instâncias estatais, especialmente relacionadas à gestão das águas, como é o caso do Comitê. É possível, também, que algumas veredas traçadas pelo texto ofereçam contribuições analíticas e/ou etnográficas relativas aos diversos temas tratados na composição dos argumentos e da pesquisa como um todo. Ademais, desejo que o texto não tenha a (im)competência de desengrandecer as ações das lideranças Tuxá, e sim que, não apenas (ao menos) faça jus a elas, apresente quaisquer potências para a criação de alianças e engajamentos, tal como manifestam as próprias lideranças.

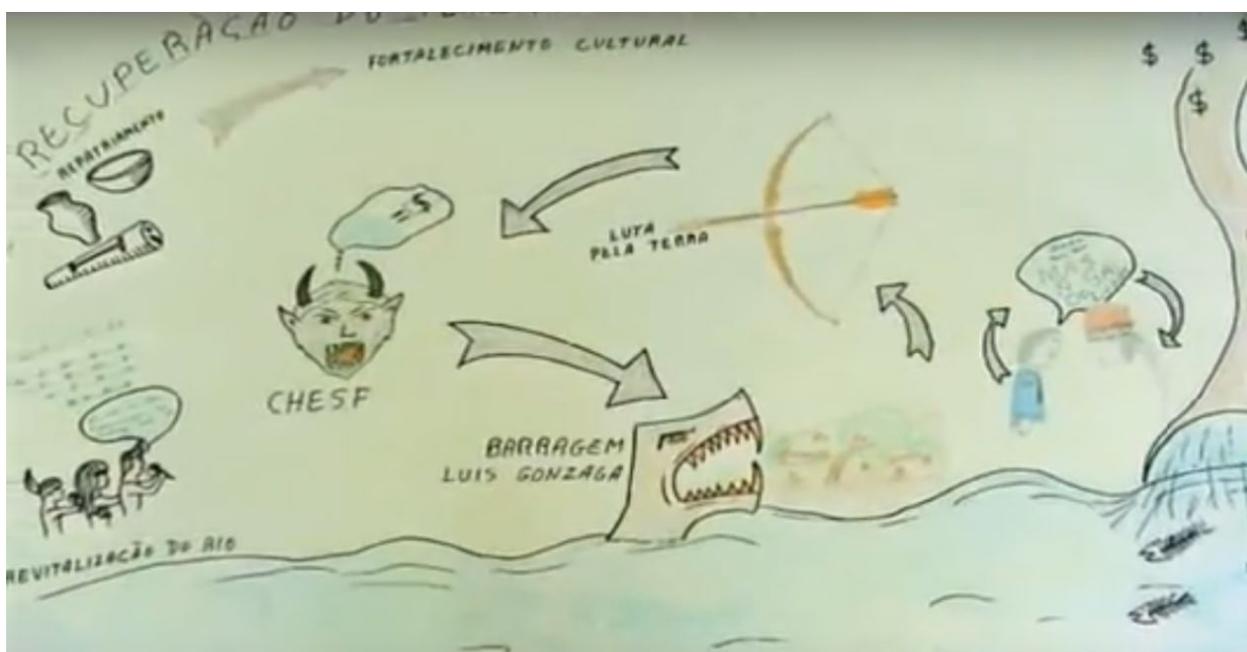
Entretanto, compreendo também que toda e qualquer análise das ações de lideranças indígenas precisa se manter em contínua atenção aos deslocamentos que essas lideranças produzem e propõem, a fim de descrevê-las em confluência com os contínuos movimentos, acompanhando o trajeto que vão criando, sempre com a cautela de evitar o represamento da análise em noções que não acompanhem esse leito, essas correntezas. Isso para que seja possível,

por exemplo, analisar adequadamente e de forma interessante o que disse recentemente Dinamam em uma transmissão online que acompanhei: “agora vamos autodemarcar as telas”, em referência aos visores que integram os aparelhos eletrônicos que possibilitam o acesso às redes sociais, as quais vêm se tornando, cada dia mais, meios fundamentais para a composição de modos de resistência e para a amplificação das possibilidades de *se fazer ouvir*. Ou as análises acompanham os movimentos, sendo até capazes, em momentos inspirados, de os criarem junto àqueles que se propõem etnografar, ou se tornam elas mesmas barragens.

Dessa forma, esta narrativa etnográfica é efeito do empenho de apresentar descritivamente e analiticamente os modos pelos quais as lideranças Tuxá, esse povo indígena do sertão baiano, têm se esforçado para criar possibilidades de se manterem vivos, a despeito de todas as barragens impostas aos seus modos de viver, especialmente às relações de vida que estabelecem com as águas do rio com quem convivem, o Opará. Modos de resistência em contínuos movimentos de criação com o intento de que o processo de extermínio em curso desde o “mau encontro” com os *brancos* não se converta, por fim, em veredito. Um veredito sempre evocado, mesmo que para esconjurá-lo, com acautelamento, através do insistente refrão tantas vezes entoado por Dinamam que conjectura o mau prognóstico: “Se o Opará morrer, os povos indígenas também morrem” (Figura 13).

### Figura 13 – Desenho de crianças Tuxá

Escritos: REPATRIAMENTO; REVITALIZAÇÃO DO RIO; LUTA PELA TERRA; FORTALECIMENTO CULTURAL; CHESF; BARRAGEM LUIS GONZAGA; \$ (Cifrão).



Fonte: Acervo Colégio Estadual Indígena Capitão Francisco Rodelas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACSELRAD, H.; COLI, L. R. Disputas cartográficas e disputas territoriais. In: ACSELRAD, H. *Cartografias Sociais e Território*. Instituto de Planejamento Urbano e Regional (IPPUR), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2008.
- ACYPRESTE, I. P. *Se movendo por território: os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território*. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.
- AHLERT, M. *Cidade relicário: uma etnografia sobre Terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. 2013. 282 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas). Brasília: UnB, 2013.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. Falas de astúcia e de angústia: a seca no imaginário nordestino: de problema a solução: (1877-1922). Dissertação (Mestrado em História), UNICAMP, Campinas, 1988.
- ALMEIDA, A. W. B. Carajás: a guerra dos mapas. 2. ed. Belém: Seminários Consulta, 1995.
- ALMEIDA, A. W. B.; FARIAS Jr., E. A. (orgs). *Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social*. Manaus: UEA Edições, 2013.
- ALMEIDA, A. W. B. Refugiados do desenvolvimento: os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização. *Travessia*, v. 20, n. 25, p. 30-35, 1996.
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013
- ALMEIDA, M. W. B. Matemática Concreta. *Sociologia & Antropologia*, 5(3), 725-744, 2015.
- ANA. Cadernos de capacitação em recursos hídricos 2011. Brasília, 2011. 66p. Disponível em: <https://www.ana.gov.br/aguas-no-brasil/sistema-de-gerenciamento-de-recursos-hidricos/comites-de-bacia-hidrografica/comite-de-bacia-hidrografica-interestaduais> Acesso em: 12/04/2020.
- ANA. Conjuntura dos recursos hídricos no Brasil: informe 2017. Brasília, 2017. 177p. Disponível em: <http://www.snirh.gov.br/portal/snirh/centrais-de-conteudos/conjuntura-dos-recursos-hidricos/relatorio-conjuntura-2017.pdf>
- ANDRADE, H. *Relatório antropológico de identificação étnica do grupo Kalancó (Al)*. 2002.
- ANDRADE, U. M. *Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas no submédio São Francisco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/ Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- ANDRADE, U. M. A jurema tem dois gaios. In: CARVALHO, M. R., and CARVALHO, A. M., (Org). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012, 269 p.

ARAÚJO, A. V. et al. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”*: o direito à diferença. Brasília: UNESCO, 2006.

ARAÚJO, R. C. Gerenciamento da educação escolar indígena, Poder Público e a relação com o movimento indígena: experiência e reflexão. *Revista FAEEBA*, v. 19, p. 51-60, 2010.

ARAÚJO, R. C. Educação escolar indígena como novo paradigma na visão indígena: experiências, conquistas e desafios. *Tellus*, v. 11, n. 20, p. 275-288, jan./jun. 2011.

ARAÚJO, R. C. Educação Escolar Indígena Intercultural e a Sustentabilidade Territorial: uma abordagem histórica sobre as Escolas Indígenas Capitão Francisco Rodelas e Pataxó Coroa Vermelha / Rosilene Cruz de Araújo. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade), Programa de Pós Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador. 2013.

ARRUTI, J. M. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 15, p. 54-94, 1995.

ARRUTI, J. M. 1996. O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado, PPGAS//MN/UFRJ.

ARRUTI, J. M. “A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. *Mana - estudos de antropologia social*, n.3/2, outubro, p.7-38. 1997,

ARRUTI, J. M. De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo. *Comunidade Virtual de Antropologia*, n.10, 2003.

ARRUTI, J. M. A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. In: Paula Montero. (Org.). *Deus na aldeia - missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2004, v. 1, p. 381-426.

BARRETO, A. N. Eficiência global do uso de água na agricultura irrigada. In: Simpósio Brasileiro De Recursos hídricos, 2001, Aracaju. *Anais...* Aracaju: Associação Brasileira de Recursos Hídricos; Associação Portuguesa de Recursos Hídricos, 2001.

BAVISKAR, A. *In the Belly of the River: Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*, *Studies in Social Ecology and Environmental History*. New Delhi: Oxford University Press Google Scholar, 1995.

BAVISKAR, A. *Waterscapes: The Cultural Politics of a Natural Resource*. Delhi: Permanent Black Google Scholar, 2007.

BUAINAIN, A. M.; GARCIA, J. R. Polos de Irrigação no Nordeste do Brasil, *Confins* [Online], 23 | 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/10031>. Acesso em: 24 janeiro 2020.

BASSOI, L. H.; GONDIM, R. S.; RESENDE, R. S.; ANDRADE JÚNIOR, A. S. A agricultura irrigada no Nordeste do Brasil: estado da arte, desafios e oportunidades. In: RODRIGUES, L. N.; DOMINGUES, A. F. (Ed.). *Agricultura irrigada: desafios e oportunidades para o desenvolvimento sustentável*. Brasília, DF: INOVAGRI, 2017.

BATISTA, M. R. R. Descobrendo e recebendo heranças: as lideranças truká. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

- BECHARA, E. *Gramática da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2009.
- BENITES, T. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012. 120p
- BERGAMASCHI, M. A. Educação Escolar Indígena no século XX: da escola para índios à escola específica e diferenciada. In: STEPHANOU, M.; BASTOS, M. H. C. (org.). *Histórias e memórias da Educação no Brasil*, v. 3, 2005.
- BOLLE, W. *O romance de formação do Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- BRASIL. 1979. Lei nº 6.662, de 25 de junho de 1979. Dispõe sobre a Política Nacional de Irrigação e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 25 jun, 1979. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6662.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6662.htm)>
- BRASIL. 1984a. Decreto nº 89.496, de 29 de março de 1984. Regulamenta a Lei nº 6.662, de 25 de junho de 1979, que dispõe sobre a Política Nacional de Irrigação, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 29 mar, 1984. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-89496-29-marco-1984-439673-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 30 jan. 2020
- BRASIL. 1984b. Decreto nº 90.209, de 16 de outubro de 1984. Dá nova redação ao artigo 14 e ao artigo 16, § 3º, do Decreto nº 89.496, de 29 de março de 1984, que dispõe sobre a Política Nacional de Irrigação. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 16 out, 1984 Disponível em: <<http://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/114561/decreto-90309-84>>. Acesso em: 30 jan. 2020
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. Lei nº 9.433, de 8 de janeiro de 1997. Institui a Política Nacional de Recursos Hídricos, cria o Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos, regulamenta o inciso XIX do art. 21 da Constituição Federal, e altera o art. 1º da Lei nº 8.001, de 13 de março de 1990, que modificou a Lei nº 7.990, de 28 de dezembro de 1989. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF 09/01/1997, P. 470. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9433.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9433.htm) Acesso em: 10/09/2019.
- BRASIL. *Lei nº 9.605* de 1998: Dispões sobre as sanções penais e administrativas derivadas de leis de crimes ambientais, condutas e atividades lesivas ao meio ambiente (Lei dos Crimes Ambientais). *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 1998.
- BRASIL. Decreto n. 9.433, de 5 de junho de 2001. Institui o Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco, localizada nos Estados de Minas Gerais, Goiás, Bahia, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e no Distrito Federal, e dá outras providências. *Diário Oficial*, Brasília, DF, 6 jun. 2001. Seção 1, p.1
- BRASIL. Ministério da Integração Nacional. *A irrigação no Brasil: situação e diretrizes*. Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura - IICA, 2008. 132p.
- BRASILEIRO, S. O Processo Faccional no povo indígena Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Salvador: UFBA. 1996
- BRASILEIRO, S. O Processo de reassentamento do povo Tuxá. In *Relatório de eleição da área a ser destinada aos índios Tuxá de Rodelas pela CHESF*. Salvador, 1998.

CAAMAÑO, F. O. *Habeas Corpus: Admissibilidade nas Transgressões Disciplinares Militares*. São Paulo: Editora Juruá, 2009.

CABRAL de OLIVEIRA, J. Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS/USP, São Paulo, 2012.

CAMARGO, C. S. A água e seus fluxos: ação coletiva, conflitos territoriais e povos indígenas na Transposição do Rio São Francisco. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS/UNICAMP, Campinas, 2017.

CARDOSO, M. V. P. Nos caminhos da castanha entre os Apurinã. 2020. 300 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, M. O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, M. R. G. De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’. Comunicação apresentada na 19ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Niterói, 1994.

CARVALHO, M. R. G. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. *Estudios Latinoamericanos*, Varsóvia -Polônia, v. 25, p. 51-86, 2005.

CARVALHO, M. R. G. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, M. R. G.; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. (Org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.

CARVALHO, M. R., and CARVALHO, A. M. (Org). *Índios e caboclos: a história recontada* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, 269 p.

CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. In: LAVALLE, A. G. (Coord.). *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais / Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, n. 87, p. 71-104, 2018.

CARVALHO, M. R. Introdução ao Dossiê: Intelectuais e lideranças étnicas no campo da Antropologia/Interculturalidade na universidade brasileira. *Novos olhares sociais*, Cachoeira, v. 2, n. 1, p. 3-21, 2019. ISSN: 2596-2833. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/issue/view/18/showToc>. Acesso: 21/04/2020

CASTRO, C. N. *Sobre a agricultura irrigada no semiárido: uma análise histórica e atual de diferentes opções de política*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018.

CASTRO, R. A. Os reassentamentos involuntários em programas de urbanização e de saneamento: os casos Promabem, Prosamim e Probacanga. *Urbe, Rev. Bras. Gest. Urbana*, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 425-437, Dec. 2016.

CATULLO, M. R. *Ciudades relocalizadas: una mirada desde la antropologia social*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006.

CBHSF. *Relação de usuários em cobrança na Bacia do Rio São Francisco em 2010*. Belo Horizonte: CBHSF, 2010. Disponível em: <<http://goo.gl/NNLevr>>. Acesso em: 12/08/2019.

CBHSF. *Cenários de Desenvolvimento e Prognósticos da Bacia Hidrográfica de São Francisco - Volume 1 - Relatório*. Belo Horizonte: CBHSF, 2015. Disponível em: [https://2017.cbhsaofrancisco.org.br/wp-content/uploads/2015/10/12-e-13.10.2015-%E2%80%93SSA-%E2%80%93RP3\\_V1\\_Relatorio.pdf](https://2017.cbhsaofrancisco.org.br/wp-content/uploads/2015/10/12-e-13.10.2015-%E2%80%93SSA-%E2%80%93RP3_V1_Relatorio.pdf) Acesso em: 12/09/2019.

CBHSF. *Plano de Recursos Hídricos da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco - Atualização 2016 - 2025 (Apresentação)*. Belo Horizonte: CBHSF, 2016a. Disponível em: [https://2017.cbhsaofrancisco.org.br/wp-content/uploads/2016/08/PRH-SF\\_Apresentacao\\_26ago16.pdf](https://2017.cbhsaofrancisco.org.br/wp-content/uploads/2016/08/PRH-SF_Apresentacao_26ago16.pdf). Acesso em: 12/08/2019

CBHSF. *Ações e projetos 2016*. Belo Horizonte: CBHSF, 2016b.

CBHSF. *Guia do representante 2016*. Belo Horizonte: CBHSF, 2016c.

CBHSF. *Comitê em ação 2016*. Belo Horizonte: CBHSF, 2016d.

CBHSF. *Cobrança pelo uso da água no Rio São Francisco*. Belo Horizonte: CBHSF, 2019. Disponível em [https://issuu.com/cbhsaofrancisco/docs/cartilha\\_cbhsf\\_-\\_cobran\\_a\\_recursos\\_h\\_dricos\\_v2019](https://issuu.com/cbhsaofrancisco/docs/cartilha_cbhsf_-_cobran_a_recursos_h_dricos_v2019) Acesso em 20 de abril de 2020

CBHSF. *Água sob risco: monitoramento de agrotóxicos é insuficiente em pelo menos 60 cidades da Bahia*. CBHSF, 2019. Disponível em: <https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/novidades/agua-sob-risco-monitoramento-de-agrotoxicos-e-insuficiente-em-pelo-menos-60-cidades-da-bahia/> Acesso em: 17/06/2020

CBHSF. Site institucional. <https://cbhsaofrancisco.org.br/o-cbhsf/>. 2020. Acesso em: 20/02/2020.

CESAR, A. L. S. *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Salvador: Edufba, 2011. 236 p.

CHAPIN, M.; THRELKELD, B. *Indigenous Landscapes. A Study in Ethnocartography*. Arlington (Va): Center for the Support of Native Lands, 2001.

CHATES, T. J. A domesticação da escola na perspectiva Kiriri. In: América Lúcia Silva César; Suzane Lima Costa. (Org.). *Pesquisa e escola em educação indígena na Bahia*. Salvador: Quarteto, p. 183-226, 2013.

CHATES, T. J. Descolonização da escola e questão indígena: porque e para quem?. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, [S.l.], v. 3, dez. 2017. ISSN 2525-7870. Disponível em: <http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/623>. Acesso em: 18 ago. 2020. <http://dx.doi.org/10.23899/relacult.v3i3.623>.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1974].

COELHO DE SOUZA, M. Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 1, p. 99-116, 12 maio 2017.

COHN, C. Escolas indígenas do Maranhão: um estudo sobre a experiência dos professores indígenas. In: ARACY L. S.; Ferreira. M. K. L. (Org.). *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena*. São Paulo: Global, v. 1, p. 107-122, 2001.

COHN, C. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. *Perspectiva* (Florianópolis), Florianópolis/SC, v. 1, n.1, p. 485-515, 2005.

- COHN, C; MARQUI, A. Etnografias em escolas indígenas: as kyringué da Amazônia e os Xikrin do Bacajá. In: GRANDO, B. S.; CARVALHO, D. C.; DIAS, T. L.. (Org.) *Crianças - Infâncias, Culturas e Práticas Educativas*. Cuiabá: EduUFMT, 2012, p. 47-70.
- COHN, C. A cultura nas escolas indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. N. (Orgs.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, v. 1, p. 313-338.
- COMERFORD, J. C. *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política (Coleção Antropologia da Política, 5). 1999. 154 pp.
- CRUZ, F. 27 anos da UHE Itaparica: Educação e empoderamento entre os Tuxá de Rodelas, Bahia. In: V Reunião Equatorial de Antropologia, 2015, Maceió. *Anais Reunião Equatorial de Antropologia e Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste*. MACEIÓ: EDUFAL, 2015.
- CRUZ, F. S. M. *'Quando a terra sair': os índios tuxá de rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência*. 2017. 143 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017a.
- CRUZ, F. S. M. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017b.
- DANAGA, A. C. *Encontros, efeitos e afetos: discursos de uma liderança Tupi Guarani*. 2016. 227 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, 2016.
- DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DEMPSTER, B. *Sympoietic and Autopoietic Systems: A new distinction for self-organizing Systems*, p. 1-18, 2000.
- DINIZ, M. H. *Compêndio de introdução à ciência do Direito*. São Paulo : Saraiva, 1985.
- DINIZ, A. S. A construção dos perímetros irrigados e a criação de novas territorialidades. In: ELIAS, D., SAMPAIO, J. L. F. (Org.). *Modernização excludente*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002. p.37-60.
- DNOCS. *Atuação do DNOCS no nordeste brasileiro: perímetros públicos de irrigação*. Fortaleza, CE, 2004
- DULLEY, I. Roy Wagner e a fractalidade: considerações sobre o gesto êmico. *CAMPOS - Revista de Antropologia Social*. v. 15, n. 1, p. 11-36, 2014.
- DURAZZO, L. M. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. 2019. 383f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.
- ECKHOLM, E. P. *Down to earth, environment an human needs*. New York: WW Norton, 1982.
- ERICKSON, P.. A onomástica matis é pano? In CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (Org.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 1993.

- ESCOBAR, A. Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 35, p. 89-100, 2015.
- EPELAND, W. N. *The Struggle for Water: Politics, Rationality, and Identity in the American Southwest*. Chicago: University of Chicago Press Google Scholar, 1998.
- ESTRELA, E.; MARQUES, J.; BORGES, R. D. Natureza Tuxá: Povo e seu Rio Sagrado. In: Marques, Juracy. (Org.). *Natureza Sagrada: ensaios de Ecologia Humana*. Petrolina, PE: Franciscana, p. 9-38, 2012.
- FÉAUX DE LA CROIX, J. *Moving Metaphors We Live By: Water and Flow in the Social Sciences and around Hydroelectric Dams in Kyrgyzstan*. *Central Asian Survey* v. 30, n. 3-4, p. 487–502, 2011. <http://dx.doi.org/10.1080/02634937.2011.614097>.
- FERRAZ JÚNIOR, T. S. *Direito, Retórica e Comunicação*. São Paulo: Saraiva, 1973.
- FONSECA, J. J. *Rodelas: Curraleiros, Índios e Missionários*. Salvador: Microtextos Edições Gráficas, 1996.
- FOX, C.A. et al. “*The river is us; the river is in our veins*”: re-defining river restoration in three Indigenous communities. *Sustain Sci*, v. 12, n. 4, p. 521–533, 2017. <https://doi.org/10.1007/s11625-016-0421-1>
- FRANK, B. et al. Projeto Marca d’Água: Seguindo as mudanças na gestão das bacias hidrográficas do Brasil. *Caderno Dois: Comitês de bacias sob o olhar dos seus membros*. Blumenau: FURB, 2008.
- FROGNEUX, N. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio responsabilidade. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 435-464, jul./dez. 2012.
- GADELHA, D. Disputa territorial entre agronegócio e agricultura camponesa no perímetro irrigado tabuleiros de russas (CE). VI Simpósio Internacional de Geografia Agrária. Jornada de Geografia das Águas. João Pessoa: 2013.
- GAGNÉ, K., RASMUSSEN, M. B. Introduction – An Amphibious Anthropology: The Production of Place at the Confluence of Land and Water. *Anthropologica*, v. 56, n. 2, p. 135–149, 2016.
- GALINDO, M. *O Governo das Almas: A expansão colonial no país dos Tapuia 1651-1798*. Tese (Doutorado em História) – Leiden University, Leiden, Países Baixos, 2004.
- GALIZONI, F. M.; RIBEIRO, A. E. M; SANTOS, A. F. M. *As comunidades tradicionais do Alto Jequitinhonha face à hidrelétrica de Irapé: organização social e impactos*. Belo Horizonte, 2002.
- GARCIA, J. R. (2012). *Valoração, cobrança pelo uso da água e a gestão das bacias hidrográficas do Alto Iguaçu e afluentes do Alto Ribeira: uma abordagem econômico-ecológica*. 2012. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Econômico, Espaço e Meio Ambiente) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2012.
- GELLES, P. H. *Water and Power in Highland Peru: The Cultural Politics of Irrigation and Development*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press Google Scholar, 2000.

- GOHN, M. G. *Conselhos gestores e participação sociopolítica*. São Paulo: Cortez, 2001.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>.
- GOMES, O. *A crise do direito*. São Paulo: Max Limonad Editor, 1955.
- GOMES, J. V. Relatório sobre os índios Tuxá (Rodelas, Bahia). Rio de Janeiro: FUNAI/Museu do Índio, 1986.
- GONÇALVES, M. A. *Os Nomes Próprios nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul*. BIB. N.33, p. 51-72. Rio de Janeiro, 1º semestre, 1992.
- GRUNEWALD, R. A. A Jurema no “Regime de Índio”: O Caso Atikum . In: MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, V. P. (Org.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.
- GRÜNEWALD, R. A. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Editora Massangana - FUNDAJ. 2005a.
- GRÜNEWALD, R. A. Sujeitos da jurema e o resgate da 'ciência do índio'. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005b.
- GRÜNEWALD, R. A. Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas. In: ALMEIDA, L. S.; SILVA, A. H. L. (Orgs.). *Índios do Nordeste X: etnia, política e história*. Maceió: EDUFAL.
- GRÜNEWALD, R. A. Nas Trilhas da Jurema. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, Apr. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap05>.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 7-42, 1995.
- HARRISON, S. *Stealing People's Names: History and Politics in a Sepik River Cosmology*. Cambridge University Press, 1990.
- HOHENTHAL, W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 12, n.s., p. 37-86, 1960.
- HUGH-JONES, S. Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomenclatura no Noroeste Amazônico. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.
- IUBEL, A. F.; SOARES-PINTO, N. Apresentação ao Dossiê: Dossiê Antropologias das T/terras. As T/terras e suas potências etnográficas. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 1, jan./jun, p. 7-13, 2017.
- JESUS VIEIRA, A. F. J. *Os índios Tuxá na rota do desenvolvimento: violações de direitos*, Dissertação (Mestrado em Programa Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais), Universidade de Brasília, 2017.
- JESUS VIEIRA, A. F. J.; RAMOS, G. M. Políticas do Opará: participação indígena no Comitê de Bacia Hidrográfica do São Francisco. *Argumentos*. v. 15, n. 2, p. 33-53, 2018.

- JONAS H. *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*. Paris: Cerf, 1992, 336 p.
- LAVE, R. Freedom and constraint: Generative expectations in the US stream restoration field. *Geoforum*, v. 52, p. 236–244, 2014.
- KAFKA, F. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- KELSEN, H. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes. 2000 [1934].
- KIRSCH, S. *Reverse anthropology: indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- KUSCHNIR, K. Antropologia e política. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 163-167, June 2007.
- KOPENAWA, D. Davi Kopenawa Yanomami. [Entrevista concedida a] Lini Bocchini. *Revista Trip*, São Paulo, n. 212, online, 3 jul. 2012. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/entrevista-com-davi-kopenawa-yanomami>. Acesso em: 12/04/2020.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Terre Humain, Plon. 2010. 819 pp.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LEA, V. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora Edusp, 2012. 495p.
- LIMA, E. C. A onomástica katukina é pano?. *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2, p. 7-30, 1997.
- LIMA, E. C. Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988). *ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. Cuiabá, v. 3, n.6, p. 18-35, 2016.
- LIMA, C. P. M. *Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá)*. 2013. 237 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/UFSCar, São Carlos, 2013.
- LIMA, C. P. M. Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, jul./dez. 2017.
- LIMA, C. M. P. *Deus no céu e os índios na terra: morte e vida em uma aldeia Xukuru do Ororubá*. 2019.
- LIMA, P. G. O desenho institucional e as instituições participativas: conselhos gestores de políticas públicas e orçamentos participativos. *Revista Contraponto*, v. 1, n. 1, jan./jul., p. 109-127, 2014.
- LIMA, T. S. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, SÃO PAULO, USP, 2011, v. 54, n. 2, p. 601-646, 2011.
- LOPES DA SILVA, A. P. A Antropologia e os Estudos de Nomes Pessoais e Sistema de Nomenclatura: Resenha da Produção Recente. *Dédalo*. n. 23, p. 235-253. São Paulo, 1984.

- LOPES DA SILVA, A. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. Tese (Doutorado em Antropologia), FFLCH/USP, 1987.
- LOPES, E. *Opará: formação histórica e social do submédio São Francisco*. Petrolina: Gráfica Franciscana, 1997. 249 p.
- LUCCHESI, F. *O feijão de Zé Américo: Terra, trabalho e deslocamentos nas políticas contra as secas, o caso de Coremas*. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS/USP, São Paulo, 2017.
- LUCIANO, G. J. S. *Educação para Manejo e Domesticação do Mundo: Entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- LUCIANO, G. J. S. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: RIAL, C.; SCHWADE, E. (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 47-57.
- LUZ DE OLIVEIRA, C. *Populações Tradicionais e territorialidade: os vazanteiros do Rio São Francisco no Norte de Minas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- MAGALHÃES, S. B. *Lamento e dor: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais / UFPA - Belém. 2007
- MALABOU, C. *Ontologia do Acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- MANTOVANELLI, T. R. *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS/UFSCar, São Carlos, 2016.
- MANTOVANELLI, T. R. “Quanto vale a vida?” Os Mëbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnico-empresariais da hidrelétrica de Belo Monte. In: VILLELA, J. M.; VIEIRA, S. A. (Orgs.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020, p. 95-126.
- MARCURIO, G. P. *O cotidiano e o extraordinário na comunidade de Paracatu de Baixo (MG)*. 2019. 102 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais). PPGAS/UFSCar, São Carlos, 2019.
- MEENAWAT, H.; BENJAMIN, K. Improving Adaptive Capacity and Resilience in Bhutan. *Mitigation and Adaptation Strategies for Global Change*, v. 16, n. 5, p. 515-533, 2011. <http://dx.doi.org/10.1007/s11027-010-9277-3>
- MELATTI, J. C. Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo krahó. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- MENDONÇA, C. F. L. *Insurgência Política e Desobediência Epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

- MOLINA, L. P. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. 2017. 191 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017a.
- MOLINA, L. P. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 1, p. 15-35, 2017b.
- MOLINA, L. P. A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas. In: VILLELA, J. M.; VIEIRA, S. A. (Orgs.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, p. 160-183, 2020.
- MORAWSKA, C. V. *Os Enleios da Tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs*. São Paulo: Edufscar, 2014.
- MORAWSKA, C.; RIBEIRO, M. S. Notas sobre as intersecções entre Estado, Ciência, Capitalismo: desafios etnográficos em torno da técnica e da política. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 10, n. 1, p. 9-24, 2018.
- MOREIRA, D. C.; CARVAJALINO-FERNÁNDEZ, J. M.; SILVA, WILLIANILSON, P.; KUZNIEWSKI, F.; NAVAS, C. A.; DE CARVALHO, J. E.; HERMES-LIMA, M. Preparation for oxidative stress in *Proceratophrys cristiceps* (Anura, Odontophrynidae) naturally estivating in the Brazilian Caatinga. *Science of the Total Environment*, v. 723, p. 137957, 2020.
- MOTA, C. F. *Pajés, Curadores e Encantados: Pajelança na Baixada Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.
- MOURTHÉ, P. H.; ALVES, Y. C. Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas. *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 24, p. 183-201, 2015.
- MOURTHÉ, P. H. *Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)*. 2015. 164 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- MUNIAGURRIA, L. A. Conferências de cultura: sobre metodologias organizacionais, eleições e produção de representatividade. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 10, n. 1, p. 150-174, 2018.
- MUNHOZ, S. R. *O governo dos meninos. Liberdade tutelada e medidas socioeducativas*. São Carlos: EDUFSCAR, 2017.
- MURA, C. 2013. *Todo mistério tem Dono! – Ritual, Política e Tradição de Conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- NARBY, J. *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. Tarcher, 1999.
- NASCIMENTO, M. *O Tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os Povos Indígenas do Nordeste - o caso Kariri*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Salvador: FFCH/Universidade Federal da Bahia (UFBA), 1994.
- NASCIMENTO, M. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: GRUNEWALD, R. (Org.). *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana, p. 39-70, 2005.

NASSER, E. M. C. Sociedade Tuxá. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Salvador: UFBA, 1975a.

NASSER, N. A. Economia Tuxá. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas). Salvador: UFBA, 1975b.

NÓBREGA DE OLIVEIRA, M. M. O Samba é fogo: O povo e a força do Samba de Vêio da Ilha do Massangano. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017. 164p .

NÓBREGA DE OLIVEIRA, M. M. Andar "mais eu": os modos de composição entre terra, correntezas e povoações na Ilha do Massangano, PE. 316f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2019a.

NÓBREGA DE OLIVEIRA, M. M. Variações sobre “livusias”: coincidência entre a terra e os (fins de) mundos contidos numa ilha no rio São Francisco, Brasil. *ETNOGRÁFICA*, Lisboa., v. 23, p. 469-487, 2019b.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, J. P. A. (Org.) *Viagem da Volta: etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: LACED, 1999, 360 p.

OLIVEIRA, J. P. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2011. 714 p.

OLIVEIRA, J. P.; COHN, C. (Orgs.). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA. 2014. 337 p.

ONU. Relatório Brundtland – Nosso Futuro Comum de 1987.

PALADINO, M. Um mapeamento das ações afirmativas voltadas aos povos indígenas no ensino superior. In: BERGAMASCHI, M. A.; NABARRO, E.; BENITES, A. (Orgs.). *Estudantes indígenas no ensino superior: uma abordagem a partir da experiência na UFRGS*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2013.

PALITOT, E. M.; ALBUQUERQUE, M. A. S. *Relatório de viagem: índios do Nordeste (AL, PE, PB)*. Campina Grande: LACED/Museu Nacional, 2002.

PARESCHI, A. C. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

PEIRANO, M. Antropologia política, ciência política e antropologia da política. In: \_\_\_\_\_. *Três Ensaio Breves*. Brasília, UnB, "Série Antropologia", n. 230, p. 17-29, 1998.

PEREIRA, I. C.; CARVALHO, J. E. ; NAVAS, C. A. . *Biochemical adjustments of energy metabolism during dry season in Pleurodema diplolistris (Anura/Leptodactylidae)*. In: 7th Congress of Comparative Physiology and Biochemistry, 2007, Salvador. *Comparative Biochemistry and Physiology*, 2007.

- PEREIRA, N. C. *Etnobotânica das plantas medicinais do povo indígena Tuxá de Rodelas-Bahia*. Dissertação (Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental) – Universidade do Estado da Bahia, Paulo Afonso, 2013.
- PEREIRA, R. M. *Rastros e Memórias: etnografia dos vaqueiros do sertão (Floresta - PE)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), PPGAS/Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.
- PERRONE-MOISÉS, B. *Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011.
- PERRONE-MOISÉS, B. *Festa e guerra*. Tese (Livre-docência em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- PESSOA, Â. *As Ruínas da Tradição: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila. Família e Poder no Nordeste Colonial*. São Paulo: Doutorado em História FFLCH-USP, 2003.
- PEZZUTI, J.; CARNEIRO, C.; MANTOVANELLI, T.; GARZÓN, B. R. *Xingu, o rio que pulsa em nós*. São Paulo: ISA, 2018.
- PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte, 2005.
- POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- PONTES, A. G.; GADELHA D.; FREITAS, B. M. C.; RIGOTTO, R. M.; FERREIRA, M. J. M. Os perímetros irrigados como estratégia geopolítica para o “desenvolvimento” do semiárido e suas implicações à saúde, ao trabalho e ao ambiente. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 18, n. 11. p. 3213-3222, 2012
- PRANDI, J. R.. SOUZA, P. R. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, J. R. (Org). *Encantaria brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2004. p. 216-280
- RAMOS, A. R. *Nomes Pessoais e Classificação Social na Sociedade Sanumá (Yanomami)*, 1973.
- RAMOS, A. R. Do engajamento ao desprendimento. *Campos*. v. 8, p. 1, p. 11-32, 2007.
- RATTES, G. O mel que outros faveiam: Guimarães Rosa e Antropologia. 2009. 271f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (RJ), 2009.
- REBOUÇAS, L. M. *O planejado e o vivido: o reassentamento de famílias ribeirinhas no Pontal do Paranapanema*, São Paulo, Fapesp/AnnaBlume, 2000, 193 pp.
- RIGOTTO, R. M.; FREITAS, B. M. C. (Orgs). *Dossiê Perímetros Irrigados e a Expansão do Agronegócio no Campo: quatro décadas de violação de direitos no semiárido*. Disponível em: <<http://dossieperimetrosirrigados.net/>>. Acesso em: 12 fevereiro 2020.
- RILES, A. Documents unfolding. In: RILES, A. (Org.). *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

- ROMERO, S. Ensaio de philosophia do direito. Recife: Companhia Impressora, 1885. 307 p.
- ROSA, J. G. Primeiras estórias. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.
- ROSA, J. G. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988.
- SALOMÃO, R. D. B. *Etnicidade, processos de territorialização e ritual entre os índios Tuxá de Rodelas*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006.
- SALOMÃO, R. D. B. Tradição, práticas rituais e afirmação étnica entre os Tuxá de Rodelas. *Cadernos do Leme*. Campina Grande - PB, v. 3, p. 25-55, 2011.
- SAMPAIO-SILVA, O. *Tuxá: Índios do Nordeste*. São Paulo: AnnaBlume, 1997. 214 p.
- SANTANA, J. V. J.; COHN, C. Notas sobre a escola dos Tupinambá de Olivença/BA. *ETD: Educação Temática Digital*, v. 20, p. 718-740, 2018.
- SANTOS, J. M. *Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil*. Tese (Doutorado em em Cultura e Sociedade), Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia, 2008.
- SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCT, 2015. 150 p.
- SANTOS JUNIOR, R. C.. Mestre Roque Moises, o grande Cacique e Pajé do Povo Tuxá Setor Bragaga de Pirapora Minas Gerais. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 2018, Brasília. *Anais da 31ª RBA*. Brasília: ABA, 2018.
- SARAIVA, V. M. O Estado e a Educação indígena na Bahia: possíveis caminhos. *Bahia Análise & Dados*, Salvador, v. 19, n. 1, p. 243-250, abr./jun.2009.
- SOUZA, A. A. A Lei de Terras no Brasil Império e os índios do Planalto Meridional: a luta política e diplomática do Kaingang Vitorino Condá (1845-1870). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 35, n. 70, 2015.
- SOUZA, R. S. O. *Jurema-Preta (Mimosa tenuiflora [Willd.] Poir.): Enteógeno, Remédio ou Placebo? Uma Abordagem à Luz da Etnofarmacologia*. Monografia de conclusão de curso em Ciências Biológicas. UFPE, Recife, 2002.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 160 p.
- STENGERS, I. A esquerda, de maneira vital, tem necessidade de que as pessoas pensem. [Entrevista concedida a] Pierre Chaillan. *L'Humanité*, Paris, 15 de julho de 2013. Tradução disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/isabelle-stengers-a-esquerda-de-maneira-vital-tem-necessidade-de-que-as-pessoas-pensem/> Acesso em: 02/08/2020
- STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, 2018.
- STRATHERN, Marilyn. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In: \_\_\_\_\_. *O feito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- SZTUTMAN, R. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp; FAPESP, 2012.

- SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 338-360, 2018.
- TADAKI, M.; SINNER, J. Measure, model, optimise: understanding reductionist concepts of value in freshwater governance. *Geoforum*, Nottingham, v. 51, p. 140-151. 2014.
- TADDEI, R. Os usos da lei e a vida social da legislação hídrica. Notas e reflexões sobre o caso do Ceará. *Revista Teoria e Pesquisa*, São Carlos (SP), N. 44/45, jan./jul. p. 273-286, 2004.
- TADDEI, R. O dia em que virei índio: a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 289-306, abr., 2018
- TADDEI, R; GAMBOGGI, A. L. Marcas de uma democratização diluída: modernidade, desigualdade e participação na gestão de águas no Ceará. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 42, n. 2, jul/dez, 2011, p. 8 - 33.
- TASSINARI, A. M. I. L. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras da educação. In: SILVA, A. L.; FERREIRA, M. K. L. (Orgs.) *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001. p. 44-70.
- TASSINARI, A. M. I. L. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. *Ilha Revista de Antropologia*. v. 10, n. 1, 2008.
- TAVARES, J.; TASSIGNY, M.; BIZARRIA, F.; OLIVEIRA, A. Sustentabilidade no Semiárido: Pesquisa nos Perímetros Irrigados do baixo Jaguaribe – Ceará. *Desenvolvimento em Questão*, v. 16, n. 42, p. 238-268, 2017. <https://doi.org/10.21527/2237-6453.2018.42.238-268>
- TEIXEIRA DE ANDRADE, C. L.; BRITO, R. A. L. Irrigação. Sistemas de produção, 1, versão eletrônica, 2ª edição, dez./2006. Disponível em: <<http://goo.gl/vK3kLD>>. Acesso em: 29/01/2019
- TIPA, G. Exploring indigenous understandings of river dynamics and river flows: a case from New Zealand. *Environ Commun*. v. 3, n. 1, p. 95-120, 2009.
- TRINTA, D. R. F. Resenha de Friction: An Ethnography of Global Connection de Anna Tsing. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 6, n. 1, p. 259-262, 2014.
- TROMBONI, M. A jurema das ramas até o tronco. In: CARVALHO, MR.; CARVALHO, AM. (Orgs). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012, 269 p.
- TSING, A. L. *Fricction: an Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.
- TUHIWAI SMITH, L. *Decolonizing methodologies: research and Indigenous Peoples*. London / New York: Zed Books; Dunedin: University of Otago Press, 1999.
- VIDAL, M. F.; EVANGELISTA, F. R. Irrigação na área de atuação do Banco do Nordeste do Brasil. Brasília: Senado Federal, 2012.
- VIEHWEG, T. *Tópica e Jurisprudência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979 [1969].

VIEIRA, L. P. V. *A irrigação no Nordeste: uma abordagem histórica do perímetro irrigado Icó-Lima Campos*. Dissertação (Mestrado em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste), UFPE, Recife, 2015.

VIEIRA, S. Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta. *Revista Fevereiro*. v. 10, online, 2018. Disponível em: <https://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=10&t=22>. Acesso em: 21/08/2019.

VILLELA, J. M. Confiscações, Lutas Anti-Confiscatórias e Antropologia Modal. In: VILLELA, J. M.; VIEIRA, S. A. (Orgs.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, p. 277-307, 2020.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo e sacrifício. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 457-472, 2002.

WAGNER, R. "The Fractal Person". In: STRATHERN, M.; GODELIER, M. (Org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

WHITE, R. *The organic machine*. New York: Harper Collins Canada LTD, 1995.

WOHL, E.; LANE, S. N.; WILCOX, A. C. The science and practice of river restoration. *Water Resour Res*, v. 51, p. 8, p. 5974–5997, 2015.

WILSON, A. C. Reclaiming our humanity: decolonization and the recovery of Indigenous knowledge. In: MIHESUAH, D .A.; WILSON, A. C. (Org.). *Indigenizing the academy: transforming scholarship and empowering communities*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2004.

WOSTER, D. *Rivers of empire*. Oxford: Oxford University Press, 1985.