

Das lágrimas de Aiti aos diversos sonhos do povo Tuxá: mito, resistência, conflitos e territorialidade no contexto do rio São Francisco no nordeste brasileiro

From the tears of Aiti to the various dreams of the Tuxá people: myth, resistance, conflicts, and territoriality in the context of the São Francisco River in Northeastern Brazil



André Alademi Valécio de Jesus^{1a*}

Resumo Mediante o mito vivo referente ao nascimento do rio São Francisco, que decorreu em tempos primordiais, devido à tristeza e às lágrimas copiosas derramadas pela indígena Aiti, este artigo propõe uma reflexão a respeito da relação sociocultural-subjetiva entre o rio São Francisco e os povos indígenas. Realizou-se, para tanto, um estudo etnográfico na aldeia mãe do povo Tuxá, no nordeste brasileiro, sobre os diversos conflitos ocasionados por políticas estatais de desenvolvimento socioeconômico que vêm, historicamente, impactando na inter-relação dos povos indígenas e o rio São Francisco. Este estudo revelou um novo entendimento do significado do mito nas sociedades ameríndias, desnudando-o do valor semântico da sociedade ocidental de “fábula”.

Abstract Based on the living myth recounting the birth of the São Francisco River in primordial times due to the sadness and the copious tears shed by the indigenous girl Aiti, this article proposes a reflection on the sociocultural-subjective relationship between the São Francisco River and the indigenous peoples. An ethnographic study was conducted in the original village of the Tuxá people in northeastern Brazil, focusing on the various conflicts caused by state policies of socioeconomic development that have historically affected the interrelationship between indigenous people and the São Francisco River. This study prompted a new understanding of the meaning of myth in Amerindian societies, disconnecting it from the Western semantic value of

¹ CIAS – Research Centre for Anthropology and Health, University of Coimbra, Portugal.

^a orcid.org/0000-0001-8728-0575

* Autor correspondente/Corresponding author: andrevalécio1@gmail.com

O mito não cumpre a função restrita de explicação do surgimento dos fenômenos naturais, ele faz parte de uma cosmovisão ameríndia do religioso, pela qual se conectam seres espirituais com elementos da natureza; ao contrário do Estado, que tem negligenciado veementemente a cosmologia ameríndia e os sistemas ecológicos, nessa perspectiva, desenvolvendo megaprojetos como usinas hidrelétricas e de transposição do rio com o único objetivo de promover o desenvolvimento econômico.

Palavras-chave: Povos indígenas; etnologia; direitos humanos; etnopsicologia; antropologia social; Mapas Subjetivos Territoriais.

Introdução

Os sistemas ecológicos têm passado por intensas transformações técnico-científicas nas últimas décadas, e os efeitos dessas intervenções têm aumentado ano a ano, desequilibrando os ecossistemas e impactando o modo de vida das comunidades que vivem em harmonia com a natureza. Um exemplo disso é a resolução do problema do consumo energético no Brasil: o governo vigente em 1977, liderado pelo general Ernesto Geisel, optou pela construção de barragens hidrelétricas no semiárido nordestino. Essa decisão resultou na inundação dos territórios de diversas comunidades tradicionais ribeirinhas que viviam nas margens do rio Opará¹ (Sampaio-Silva,

"fable". Myths do not fulfill the restricted function of explaining the emergence of natural phenomena. On the contrary, they are part of an Amerindian religious worldview, which connects spiritual beings with elements of nature, unlike the State, which has vehemently neglected both Amerindian cosmology and ecological systems, developing megaprojects such as hydropower plants and large-scale water transfer interventions, with the sole vision of promoting economic development.

Keywords: Indigenous peoples; ethnology; human rights; ethnopsychology; social anthropology; Subjective Territorial Maps.

1997). Aproximadamente 100 km de margens do rio São Francisco foram afetados, resultando na inundação de uma área de cerca de 834 km² (Melo, 1988), o que forçou o deslocamento de aproximadamente 7 mil famílias, totalizando uma população de 40 mil pessoas de diversos municípios (Nasser, 1975), tais como Chorrochó, Rodelas e Glória, no estado da Bahia, e Itacuruba, Floresta, Belém do São Francisco e Petrolândia, em Pernambuco (Salomão, 2009).

Entre os grupos supramencionados que foram afetados, seja indiretamente pelas transformações nos ecossistemas ou diretamente pela inundação completa

pelos povos indígenas que habitam suas margens. Carregado de significados culturais e cosmológicos, esse termo será explorado ao longo deste artigo, destacando sua relevância na relação simbólica e prática entre os povos originários e o rio.

¹ Opará é o nome atribuído ao rio São Francisco

de seus territórios, destaca-se o povo Tuxá (Cruz, 2018). Os Tuxá foram um dos grupos mais impactados pela construção da barragem, principalmente devido à localização de seus territórios nas margens do rio e à sua principal terra, a ilha da Viúva, ser uma ilha, resultando na submersão total de seus territórios (Vieira, 2017).

Apesar de as águas do São Francisco terem sido objetivamente responsáveis pela inundação dos territórios sagrados dos indígenas, estes, em seus diálogos na aldeia, não atribuíram a culpa ao rio. Não se deixaram levar pela falsa ideia de que o rio foi o causador da inundação. Para a comunidade, o rio é considerado mais um indígena vítima das investidas econômicas realizadas pelo Estado (Valécio de Jesus, 2019), como parte dos processos de destruição que se têm vindo a intensificar na região, não apenas no contexto das políticas de desenvolvimento no Brasil após a década de 1970, mas também no contexto de uma nova conjuntura planetária de crescente crise climática e ambiental que a comunidade internacional está cada vez mais a designar pelo termo “Antropoceno” ou a “era dos Humanos” (Crutzen e Stoermer, 2000).

No Antropoceno, as atividades humanas tornaram-se numa força poderosa capaz de transformar o planeta de forma profunda e permanente. Um exemplo disso é a construção de hidrelétricas, que desviam o curso natural dos rios, levando à extinção de diversas espécies da flora e fauna, com consequências drásticas para a biosfera. Essas mudanças, que são po-

tencializadas desde a Revolução Industrial em nome do progresso, resultam numa ruptura significativa do equilíbrio planetário, aumentando exponencialmente o consumo per capita dos recursos naturais (Viola e Basso, 2016). A partir de 1945, um período hoje designado como a Grande Aceleração, o impacto da ação humana no planeta ampliou e aprofundou suas características entrópicas e destrutivas sobre os diferentes componentes do Sistema-Terra (McNeill e Engelke, 2016).

A Grande Aceleração abriu caminho para a consolidação de uma simbiose catastrófica entre Estado e império do mercado, sempre ávido e pronto para explorar as oportunidades de crescimento económico, sem considerar as consequências destrutivas para o meio ambiente, a cultura e o bem-estar das pessoas. A lógica do desenvolvimento e do crescimento económico relega estes efeitos destrutivos para um segundo plano, pois, como observa o filósofo Guattari (1986), os sistemas de valores impostos pelo discurso do desenvolvimento e pelo império do mercado económico, colocam no mesmo plano de equipolência os sistemas ecológicos, os bens culturais e os bens materiais.

Diante das inúmeras evidências dos contínuos problemas ambientais que afetam o planeta, as autoridades governamentais em todo o mundo têm debatido formas de conter as incessantes explorações dos sistemas ecológicos, mesmo sem comprometer os interesses do capital. Uma proposta conceitual para

valorizar e comunicar os benefícios da natureza para os seres humanos foi apresentada pelas Nações Unidas em 2015, por meio da plataforma Intergovernamental para a Biodiversidade e Serviços Ecosistêmicos (IPBES).

De acordo com o IPBES (Díaz et al., 2015), os benefícios de viver em harmonia com a natureza podem ser classificados em quatro categorias principais:

1. **Serviços de Provisão**: como madeira, água e alimentos.
2. **Serviços de Regulação**: como impactos no clima, qualidade da água, gestão de resíduos e controle de doenças.
3. **Serviços de Apoio**: como fotossíntese, ciclagem de nutrientes e formação do solo.
4. **Serviços Culturais**: como contemplação, promoção da saúde, educação ambiental, espiritualidade, entre outros (Daniel et al., 2012; Aragão, 2019).

Este quadro conceitual pode ser utilizado como uma estrutura analítica para compreender as relações harmoniosas desenvolvidas entre as comunidades indígenas e a natureza, facilitando a comunicação das perdas materiais, culturais e outras que ocorrem quando os territórios habitados por essas comunidades são desafiados de seus usos tradicionais e destinados a outros fins desenvolvimentistas. A perda de serviços de provisão afeta os regimes alimentares e a produção de objetos, a perda de serviços de suporte e regulação expõe as comunidades indígenas a riscos de desastres e doenças, e a

perda de serviços culturais pode significar a morte espiritual de um povo.

Atualmente, há uma reflexão crescente sobre a importância da natureza como uma ferramenta essencial para a manutenção e melhoria da qualidade de vida dos seres humanos, tanto de forma material quanto imaterial. Isso levou à categorização das funções dos ecossistemas, encontrada nos principais documentos das Nações Unidas e na Lei de Conservação da Natureza e da Biodiversidade (Aragão, 2012).

Segundo o projeto INCA "Accounting for ecosystems and their services in the European Union" (2021), a recuperação dos ecossistemas degradados é fundamental para superar as numerosas crises econômicas enfrentadas pelos países. Uma mudança comportamental em relação à degradação da natureza pode resultar numa duplicação dos ganhos econômicos para os países da União Europeia. De acordo com o INCA (2021), a implementação de dez diferentes serviços ecosistêmicos poderia gerar um valor de 234 milhões de euros para a União Europeia.

Posto isso, o objetivo do presente artigo é elucidar o contraste entre este tipo de conceptualizações instrumentalizadas da natureza, hoje dominantes no mundo moderno, e o enquadramento social, cultural, subjetivo e econômico da natureza entre os povos indígenas do Brasil (tendo como estudo de caso a etnia Tuxá e a sua relação com o rio São Francisco). O estudo aborda os diversos conflitos ocasionados pelas políticas de desenvolvimento energético e econó-

mico do Estado brasileiro, que impactam na vida e na saúde do rio São Francisco, bem como as consequências dessas intervenções na inter-relação entre os indígenas e o rio São Francisco.

Para isso, foi feito uso do material coletado em uma etnografia realizada entre os anos de 2015 e 2019, além de acesso aos escassos trabalhos bibliográficos produzidos sobre os povos indígenas da região Nordeste².

Rio São Francisco: o provedor da vida

Do mesmo modo que o São Francisco foi basilar para o desenvolvimento dos povos ameríndios, com a chegada dos portugueses e suas necessidades de expansão territorial e econômica, o rio também se tornou essencial para a expansão colonial. Isso se deve, principalmente, às suas enormes dimensões físicas, que abrangem oito estados e inúmeros municípios, possibilitando o transporte fluvial e o desenvolvimento agropecuário na região (Valécio de Jesus, 2020b).

Ao longo dos 521 municípios por onde passa, o Rio São Francisco percorre estados como Alagoas, Bahia, Sergi-

pe, Distrito Federal, Goiás, Minas Gerais, Pernambuco e Sergipe. Com um comprimento médio de 2.814 quilômetros e uma bacia hidrográfica que abrange 641 mil quilômetros quadrados (Cânedo, 2013), o São Francisco é considerado o terceiro maior rio em extensão no Brasil, correspondendo a 8% de todo o território nacional (Marques, 2007).

Na relação entre o povo ribeirinho e o São Francisco, ao analisar as dimensões historiográficas e sociopolíticas das regiões brasileiras banhadas pelas águas do “Velho Chico”, é possível reconhecer o rio não apenas como portador da identidade São Francisco, mas por diferentes nomes ao longo dos séculos, refletindo sua relação com diferentes momentos socioeconômicos, históricos e políticos.

Em uma das cartas enviadas a Portugal, datada em 20 de março de 1700, por Pedro Taques de Almeida, identifica-se o São Francisco com o nome de rio dos Currais. Este nome captura uma transformação territorial e urbana nas regiões Nordeste e Sudeste em decorrência do início e intensificação da criação bovina local (Arraes, 2013). Outro exemplo de prenome reconhecido popularmente é “Nilo Brasileiro”, devido à sua semelhança com o rio africano em extensão, função política e social. O rio São Francisco percorre longos quilômetros entre cidades, povoados, aldeias e vilarejos, tornando-se o principal provedor de água para essas populações. O apelido “Nilo” também está relacionado à sua missão de banhar regiões extremamente áridas.

² Foram consultados e analisados autores de destaque no campo da antropologia mundial, como Barbara Glowczewski e Philippe Descola, bem como referências relevantes no contexto brasileiro, incluindo João Pacheco de Oliveira, Osvaldo Sampaio-Silva e Ricardo Dantas Salomão. Além disso, foram incorporadas as perspectivas de autores indígenas, como Dinamam Tuxá e Felipe Cruz Tuxá, cujas contribuições são essenciais para aprofundar a compreensão sobre os povos indígenas, abrangendo suas relações socioculturais, políticas e suas lutas por direitos e reconhecimento.

Por meio das palavras do célebre poeta Castro Alves (1847-1871), podemos vislumbrar, de maneira lírica, a magnitude do Rio São Francisco como uma entidade viva, suas gigantescas dimensões e sua importância ao conectar o estado de Minas Gerais com a Bahia, proporcionando vida e prosperidade para o povo que é banhado por suas águas.

[...] Vem — à busca talvez de desafogo / Bater à porta da baiana altiva. / Nas verdes canas o gemente rogo / Ouve-lhe à tarde a tabaroa esquiva... / E talvez por magia à luz da lua / Mole a criança na caudal flutua. / Rio soberbo! Tuas águas turvas / Por isso descem lentas, peregrinas... / Adormeces ao pé das palmas curvas / Ao músico chorar das casuarinas! / Os poldros soltos — rete-sando as curvas, — / Ao galope agitando as longas crinas, / Rasgam alegres — relinchando aos ventos — / De tua vaga os turbilhões barrentos. / E tu desces, ó Nilo brasileiro, / As largas ipueiras alagando, / E das aves o coro alvissareiro / Vai nas balças teu hino modilhando! / Como pontes aéreas — do coqueiro / Os cipós escarlates se atirando, / De grinaldas em flor tecendo a arcada / São arcos triunfais de tua estrada! [...] (Gomes, 1997: 67).

Outro nome dado ao Rio São Francisco deve-se à sua importância econômica, ao ligar a zona da mata nordestina com a região Sudeste, as duas áreas com maior densidade demográfica do Brasil durante o período colonial. Por essa ra-

ção, o rio ficou conhecido como “rio da unidade nacional” (Carvalho, 1937).

No entanto, os nomes que mais contribuíram para a construção da identidade do rio, sob a perspectiva do povo do sertão nordestino, foram: São Francisco e Opará. O nome mais reconhecido pelas estruturas de poder político e mais utilizado popularmente foi dado em 1501, por Américo Vespúcio, com André Gonçalves, que batizou o rio em homenagem a São Francisco de Assis, pois, naquela data, 4 de outubro, celebrava-se o nascimento do santo católico (Silva et al., 2003).

Dentre os nomes mencionados anteriormente, Opará é considerado o mais carregado de significado, pois seus significantes estão profundamente entrelaçados com as dimensões subjetivas e culturais dos povos que o nomearam (Valécio de Jesus, 2020b). Batizado pelos ameríndios que habitavam suas margens como Opará, sua etimologia remete ao conceito de “rio-mar”, aquele que possui as dimensões para ser um mar, mas que, no final, contém águas doces, transformando-se assim em um rio, como pode ser refletido através de seu mito de criação.

Opará – um mito vivo indígena

O mito do nascimento do rio está presente nos relatos dos diferentes povos ameríndios e ribeirinhos, conquanto alguns panoramas da história modifiquem-no em decorrência, mormente, das influências culturais de cada povo que se particularizam, os pilares centrais

que estruturam o mito possuem os mesmos alicerces, ele é transterritorial.

O nascimento da mitologia do Opará decorre desta forma: na região onde hoje se situa a Serra da Canastra, no estado de Minas Gerais, habitavam as “primeiras” etnias indígenas que viviam exultantes e em harmonia. Com o passar do tempo, porém, surgiram desentendimentos e conflitos entre elas, culminando em uma guerra entre os povos.

Em decorrência eminente da guerra, os homens foram convocados a agruparem-se e, em seguida, partirem de suas terras em marcha, em direção ao confronto com os seus recentes inimigos. Segundo a mitologia, eles eram tão numerosos que, durante o percurso, o solo foi-se sedimentando pela forte pisada que empregavam. Essas fissuras desencadeadas pela marcha foram expandindo-se até que se transformaram em gargantas.

Dentre as diversas mulheres indígenas que experimentaram o sentimento de partida, destacava-se a indígena lati. Ao se despedir do seu marido e vê-lo partir em direção ao combate, adentrou em profundo estado de melancolia e tristeza por ter sido obrigada a separar-se de seu amado.

Com o passar das noites e sem receber notícias, após uma longa espera, lati embrenhou-se em um estado de pranto ininterrupto, que medrava no decorrer do tempo. Suas lágrimas eram de tal abundância, que emanaram pelo alto da Serra da Canastra, descendo com tanta intensidade, que se transformaram em

uma grande e bela cachoeira. As águas acumuladas pelo seu lamento continuaram a fluir, alcançando os sedimentos criados pelas marchas dos homens e seguiram seu próprio curso, conquistando diversos terrenos áridos e inférteis até desaguardarem no oceano Atlântico.

A abordagem adotada sobre este mito neste trabalho se opõe à concepção judaico-cristã que o considerou uma “falsidade” ou “ilusão”. Da mesma forma, não foram empregadas as correntes científicas que descartam as dimensões metafísicas e religiosas, transformando socialmente o mito em algo que é visto como não existente na “realidade” social. Para refletir sobre a temática do mito nas sociedades tradicionais, especialmente neste estudo focado nos povos ameríndios (Tuxá), foi essencial desnudar-se do valor semântico de “fábula”, “invenção” ou “ficção” que prevalece na cultura greco-romana desde o período em que Xenófanes (565-470 a.C.) se opôs a Homero e às mitologias, fazendo uma distinção entre *mythos* e *logos*.

Para Elíade (1972), o mito, nas sociedades ditas tradicionais, não cumpre a função restrita de explicação do surgimento dos fenômenos naturais, estando locado de forma pragmática no pensamento indígena pelo qual, por exemplo, o nascimento do rio ocorreu de uma maneira objetiva, determinista. A criação do mito possui uma afinidade transgeográfica que representa uma forma de estar-no-mundo, de maneira subjetiva, o mito expressa os sentimentos fundamentais da experiência

humana como amor, tristeza, e ódio, entre outros (Valécio de Jesus, 2019).

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os entes sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (Elíade, 1972: 9).

Conquanto muitas vezes o mito possa parecer “absurdo”, é crucial ressaltar que ele é uma história sagrada, portanto, verdadeira; seu conteúdo reflete as realidades presentes no mundo. A cosmogonia do mito prova, por si só, a veracidade do mito, pois a existência real do rio São Francisco é a própria justificativa que o mito existe.

O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social, e mesmo as exigências práticas. Essas histórias constituem para os nativos a expressão de uma realidade primeva, maior e mais relevante, pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade. O conhecimento dessa realidade revela ao homem o sentido dos atos rituais e morais, indicando-lhe o modo como deve executá-los (Elíade, 1972: 23).

Na cosmologia Tuxá, o rio nasce de uma relação amorosa, fecundado por uma mulher e direcionado em seus caminhos pelos traços dos homens da aldeia. Batizado como Opará, ele se torna o responsável por nutrir as diversas terras ameríndias presentes no semiárido, tornando-se o/a ameríndio/a capaz de ultrapassar as barreiras das múltiplas etnias que se encontram alocadas às suas margens. Tanto no nome de Opará quanto no de

São Francisco, essa construção simbólica representa sincretismo, amor, movimento e caridade, além de sua constante disponibilidade em prover seu próprio povo em meio à vulnerabilidade social causada pelas secas que historicamente assolam a região (Valécio de Jesus, 2020a). Posto isso, é possível afirmar que, sem o rio, a manutenção da vida na região seria improvável; ou seja, Opará/São Francisco é responsável pela vitalidade no semiárido brasileiro.

Ao longo do seu crescer e dos seus movimentos, a vida vai surgindo, as comunidades ameríndias vão-se instalando às suas margens e, assim, como se fosse dotado da experiência inata de uma nascente, surgindo dos olhos de uma indígena, ele é capaz de ver seu povo e comunicar-se, quando necessário, por meio dos diversos devires presentes nos rituais religiosos das mais variadas etnias. Embasado nos elementos fundamentais da narrativa mítica, é possível interpretar as dimensões organizadoras das sociedades ameríndias independentemente de uma dimensão temporal (passado, presente, futuro).

Contrariando as premissas sedimentadas pelo pensamento científico ao longo das eras, os povos indígenas não atribuem uma alma aos elementos da Natureza, aderindo à perspectiva delineada por Edward Tylor em “Primitive Culture” (1871), que sugere que o animismo é uma metáfora passível de interpretação simbólica.

Mesmo autores como Philippe Descola, em obras como “La nature domestique” (1986) e “Par-delà nature et culture” (2005), não obstante a apresentação de

argumentos substanciais, nos quais desferem críticas contundentes ao modelo evolucionista de Tylor e outros, de posições filosóficas completamente distintas, ainda parecem manter a convicção de que os elementos da Natureza são verdadeiramente portadores de uma alma. Na língua do povo indígena Achuar, estudado por Descola, essa característica é expressa pelo termo “wahan”, que o autor traduz como “alma”.

Apesar da marcante revolução no pensamento antropológico promovida por Descola e outros pensadores da virada ontológica, o conceito de animismo continua a carregar conotações e simbolismos que destoam da cosmologia ameríndia. O termo “animismo”, derivado do latim “*animus*”, evoca, conforme a dualidade religiosa judaico-cristã, a concepção de alma. Durante o sombrio período da escravização dos povos ameríndios no Brasil e dos aborígenes na Austrália, surgiam indagações religiosas acerca da genuinidade da presença de uma verdadeira alma humanas nesses povos, indagações essas assentes numa oposição conceptual entre alma e matéria. Este enquadramento é muito diferente das profundas convicções e percepções dos povos indígenas. Para estes, a interação com os elementos naturais ocorre num espectro mais abrangente e holístico, no qual não há uma demarcação nítida entre o domínio espiritual e o tangível. Tal perspectiva revela uma compreensão intrincada e interdependente, muito diferente da simplificação dualista entre

alma e matéria inculcada pelo animismo judaico-cristão.

É justamente esta dicotomia entre alma e matéria que afasta o conceito de animismo da cosmovisão ameríndia. Para os povos indígenas, não há uma ponderação sobre se os elementos sagrados presentes na natureza, e descritos nos mitos, são animados ou reais. Para essas comunidades, tais elementos sempre foram considerados vivos, sendo venerados como ancestrais totêmicos, responsáveis pela sustentação e harmonia da comunidade.

Dessa forma, destaca-se que a preservação da vida na região seria altamente improvável sem a presença do rio, evidenciando assim o papel vital de Opará/São Francisco no contexto do semiárido brasileiro. Não se atribui uma alma ao rio, mas reconhece-se sua própria essência vital; é uma espécie de “vitalismo” em que os povos indígenas reconhecem um ente que sempre esteve vivo desde os tempos míticos. Este ponto é ressaltado por Glowczewski (2015: 16):

As plantas, fenómenos tais como a chuva, ou um atributo como a invencibilidade, são considerados “animados” da mesma maneira que os animais ou os humanos o são: elas são habitadas por sonhos particulares que lhes permitem perpetuarem-se; isso não é exatamente um “animismo”, que atribuiria uma alma a tudo que tem nome no universo, mas sim uma forma de “vitalismo” que postula ligações íntimas entre as coisas das quais a vida depende. Os lugares que os

seres ancestrais nomearam e marcaram com seus corpos diz-se igualmente que são habitados pela presença deles por toda a eternidade.

O mito da criação do rio Opará oferece uma visão profunda da conexão entre o povo e seu território, especialmente em relação à água, e destaca a importância dos elementos naturais na estruturação social, cultural e subjetiva da comunidade. Nessa narrativa, não há uma dicotomia entre natureza e cultura; ao contrário, esses aspectos estão intrinsecamente entrelaçados no próprio tecido do rio, das gargantas e da terra. Eles não são apenas elementos externos, mas sim extensões dos próprios indígenas, representando membros ancestrais que fundaram e continuam a preservar as comunidades. Assim, fica claro que, sem a natureza, a vida simplesmente não pode existir.

É exatamente por meio desse elemento primordial, que fundamentou a organização social e cultural dos povos ameríndios no Brasil, que se torna possível o ressurgimento de etnias outrora conhecidas. Esse processo, conhecido como etnogênese, ocorre em resposta às transformações e impactos trazidos pela colonização, como evidenciado no caso do povo Tuxi, em Pernambuco, Brasil. Essa revitalização é acompanhada por esforços de retomada territorial e pelo surgimento de novos rituais religiosos e até mesmo de novas etnias. Enquanto o rio São Francisco pulsar com vida, ele continuará a fornecer os elementos essenciais

para que o processo de etnogênese ameríndia possa desdobrar-se, assim como outros elementos da natureza que são fundamentais na ontologia ameríndia.

lati – uma indígena Tuxá

Antes da inundação da ilha da Viúva e da construção da barragem, o povo Tuxá praticava a agricultura irrigada, cultivando uma variedade de vegetais que incluíam cebola, feijão, tomate, mandioca, arroz, batata-doce, alho, diversas frutas e abóbora (Brasileiro, 2001). No entanto, dentre esses produtos cultivados pelos Tuxá, apenas o arroz e a cebola eram destinados à comercialização pelos indígenas, constituindo sua principal fonte de renda para aquisição de vestimentas e outros alimentos que não eram cultivados localmente.

Dado que a maior parte do cultivo era sazonal, empregando a técnica de vazante³, os indígenas precisavam seguir o padrão de movimento do rio para realizar o plantio na terra. Consequentemente, o estilo de vida da comunidade estava intimamente ligado ao comportamento do rio, do qual dependiam não apenas para a agricultura, mas também para atividades como pesca, caça, coleta de mel e frutas silvestres, além da criação de animais.

Antes da formação do lago, os Tuxá praticavam uma dinâmica agrícola e

pesqueira coletiva, onde, apesar da ausência de laços consanguíneos entre os membros, colaboravam mutuamente nas atividades agrícolas. Esses campos não apenas serviam como locais de produção, mas também como espaços de conciliação e resolução de conflitos na comunidade, fomentando momentos de diálogo e intercâmbio entre os indivíduos. A mesma mentalidade colaborativa permeava as práticas de caça e pesca, sendo que esta última, devido à natureza desafiadora da navegação em correntezas fortes, exigia a cooperação de diversos membros da aldeia, muitas vezes envolvidos em desavenças, para a sua execução. Entre os rituais de caça e pesca praticados pelos Tuxá na ilha da Viúva, destacavam-se a caça da capivara e a pesca do combati, sendo esses eventos frequentemente evocados, mesmo por membros da comunidade que não tiveram o privilégio de participar diretamente de tais experiências.

Com a extinção do combati e da capivara após a formação da represa, as práticas tradicionais de pesca e caça tornaram-se inviáveis. Como resultado, os produtos básicos que compõem a dieta da aldeia agora são predominantemente obtidos por meio do comércio nas cidades próximas. Ainda assim, alguns animais são criados nos quintais das residências, enquanto outros são mantidos por indígenas que possuem parcelas de terra não destinadas ao cultivo de coco, seja por escolha pessoal ou devido à infertilidade do solo, uma situação relativamente incomum.

³ A agricultura de vazante é utilizada nas faixas de terras situadas às margens dos leitos dos rios, que são cobertas pelas águas, no período chuvoso, e descobertas na época seca, utilizando todos os novos nutrientes presentes no solo.

No contexto dos recursos pesqueiros, trajetórias semelhantes se delinearam: as espécies que dependiam das águas correntes como parte vital de seu habitat natural foram dizimadas. Assim, dado que a maioria das variedades que povoavam as águas do rio São Francisco possuía tais requisitos, houve uma significativa redução tanto no tamanho quanto na diversidade das populações de peixes. Para contornar essa questão, o Estado optou por repovoar o lago com espécies oriundas da Amazônia, como dourado e vermelho, embora tais peixes não fizessem parte da dieta tradicional dos Tuxá (Valécio de Jesus, 2020a).

Ao dialogar com os anciãos sobre as perdas acarretadas na agricultura, na pecuária, na pesca artesanal e na caça, eles enfatizaram de modo contundente a importância primordial, arraigada na comunidade, das adaptações que se desdobraram ao longo de mais de quatro décadas, desde os anos 1980. Sem tais elementos, especialmente devido à interconexão de inúmeros rituais sagrados com essas atividades, salientaram que a ressignificação só se tornou possível graças à preservação da relação entre o rio e o povo, e vice-versa (Cruz, 2022).

Mesmo não mais possuindo seu território de outrora ou usufruindo os elementos do sagrado que deixaram de ser usados com o tempo, o indígena, ao dialogar com o rio e ao dançar o toré, acede ao tempo prestigioso dos “primórdios”, na época em que seus ancestrais totêmicos iniciaram os diversos saberes que

foram transmitidos ao longo da história Tuxá. Dessa forma, é possível resgatar e reviver de maneira subjetiva prático-religiosa, esses rituais, cujo bem-estar do rio se correlaciona diretamente com a saúde e o bem-estar desses grupos.

Rio São Francisco e os Mapas Subjetivos Territoriais (MST)

No ano de 2016, durante uma das minhas visitas à comunidade, recebi o convite de Hawaty para fazer um passeio de barco pelos territórios Tuxá. Inicialmente, fiquei um tanto reflexivo sobre o verdadeiro propósito do passeio, já que todo o território estava inundado. No entanto, ao longo da visita, comecei a perceber que a percepção dos Tuxá em relação à territorialidade, que envolve água e terra, era significativamente diferente da minha até então.

Iniciamos nossa jornada navegando pelas ilhas que compunham o território ancestral dos Tuxá até o século XX, conforme documentado por Sampaio-Silva (1997), que indica a posse de mais de 20 ilhas ao longo da história do grupo. Durante o percurso, atentamente escutei as minuciosas descrições feitas por Hawaty, que, para minha surpresa, detalhava oralmente cada localidade que outrora pertencera às terras dos Tuxá, delineando, assim, um mapeamento do território submerso. À medida que o escutava, questionei-me sobre como ele adquirira tal conhecimento, considerando que era ainda jovem aquando da inundação.

No entanto, ao longo da etnografia e dos diálogos com outros membros da comunidade, compreendi que essa descrição geográfica constitui uma parte essencial de uma narrativa coletiva destinada a preservar a memória do território submerso, sendo transmitida às gerações vindouras. São como mapas elaborados de maneira estritamente subjetiva e preservados no inconsciente étnico, como Devereux (1980) tão bem descreveu ao abordar as dimensões coletivas da subjetividade. Designo estes mapas com a expressão “Mapas Subjetivos Territoriais (MST)”, ilustrando a intersecção entre a subjetividade e espaço a partir de uma experiência coletiva.

Os Mapas Subjetivos Territoriais (MST) constituem uma forma de cartografia que se desenvolve de maneira subjetiva, onde são inscritos, no inconsciente, os mapas das áreas que, afetiva e socialmente, faziam parte do território dos povos e que foram transpostas subjetivamente nas antigas ou novas terras que compõem o território do povo atualmente (Valécio de Jesus, 2020b).

Essa abordagem permite reconhecer a Natureza como um ser vivo, capturando as relações subjetivas de afeto com os territórios, como exemplificado pelo conceito de “sonostalgia” (Albrecht, 2005), que descreve a saudade evocada por impactados ocasionados em suas terras, profundamente conectados às memórias e identidades locais.

Os MST buscam reconhecer a biodiversidade presente e passada, preservan-

do saberes ecológicos sobre ecossistemas e espécies, tanto as ainda existentes quanto as já extintas. Funcionam como uma “arqueologia do saber”, no sentido foucaultiano, revelando, por meio da memória, as camadas discursivas e conhecimentos que moldam as experiências dos sujeitos em relação ao território.

A preservação sociocultural dos hábitos dos indígenas na ilha da Viúva, os itinerários das andanças da etnia no passado, os diversos saberes apreendidos nas ilhas perdidas e a relação com o rio São Francisco que foram transpostos para o novo território em Rodelas, tudo isso é um exemplo do que nomeei como Mapas Subjetivos Territoriais do povo Tuxá (Valécio de Jesus, 2019).

Os territórios mapeados transcendem os limites geográficos e físicos, não se restringindo a uma mera delimitação administrativa. São espaços vivos, dotados de uma vitalidade que persiste mesmo após desapropriações ou inundações, como foi o caso do povo Tuxá. Continuam a existir na subjetividade de cada indivíduo e na cultura de toda a comunidade, que reorganiza seus conhecimentos no novo território que ocupam. Essa abordagem ecoa o conceito de “territórios existenciais”, conforme nomeado por Guattari (1990). Para o autor, o território existencial transcende a mera localização em um mapa; é uma virtualidade que se manifesta no espaço-tempo dos povos, em constante processo de criação.

O discurso proferido por Hawaty permite conjecturar sobre a formação dos Ma-

pas Subjetivos Territoriais a partir de três pilares fundamentais da memória. O primeiro desses pilares reside nas memórias individuais, que emergem das experiências vividas por cada indivíduo na ilha da Viúva. O segundo pilar é constituído pelas memórias dos mais velhos, transmitidas através de narrativas históricas que muitas vezes assumem um tom mítico, seja durante as visitas realizadas de barco com os anciãos ou nos cânticos rituais praticados pela comunidade. O terceiro pilar emerge da memória dos sonhos, onde os novos elementos dos territórios se integram ao repertório subjetivo de cada indivíduo, constituindo-se como lugares de pertencimento para novas vivências tanto oníricas quanto espirituais. Conforme argumenta Halbwachs (2013: 71-75):

Os quadros coletivos da memória não se resumem a datas, nomes e fórmulas; eles representam correntes de pensamento e de experiências onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por tudo isso [...] a memória apoia-se sobre o “passado vivido”, o qual permite a constituição narrativa do passado do sujeito de forma viva e natural [...].

Embora essas memórias sejam categorizadas de forma didática, na prática elas se entrelaçam e operam de maneira simbiótica, culminando na transposição dos territórios “perdidos” para essa nova terra. Nesse contexto, a memória revela-se como uma dimensão complexa, que serve como ponto de partida e de che-

gada para os elementos vivenciados e selecionados com base em uma dimensão afetiva e subjetiva. Ela penetra questões tanto individuais quanto coletivas dentro da etnia Tuxá.

Os indígenas empregam a memória como um elo que facilita a circulação do conhecimento dentro de uma rede geográfica (Glowczewski, 2007), tanto em sua dimensão física quanto simbólica e imaginária, manifestada no espaço-tempo dos sonhos nos quais os Mapas Subjetivos Territoriais são concebidos. No entanto, é na dimensão simbólica dos contextos sociais e culturais que esses mapas são subjetivamente inscritos nos povos indígenas, permitindo uma multiplicidade de trajetórias oníricas.

O território sagrado passou da condição de terra para água, retornando à sua posição mítica primordial (as lágrimas de lati), enquanto seus rituais, costumes e saberes continuam a ser preservados pelas águas, historicamente consideradas progenitoras e guardiãs da vida e da fertilidade do povo. Esse processo é caracterizado pelo que Guattari e Rolnik (2005: 23) denominaram de “ritournelle” (ritornelo), um arranjo local do desejo capaz de gerar sistemas de valores a partir de rituais e comportamentos automáticos.

Cacique Vieira e pajé Armando relataram, em 2018, que durante o período em que habitavam a ilha da Viúva, existia uma cachoeira de imensa força, cujo som podia ser ouvido a vários quilômetros de distância durante a maior parte do dia. No entanto, à medida que

se aproximava da meia-noite, essa cacofonia aquática dava lugar a um silêncio profundo. Segundo essas autoridades religiosas, essa tranquilidade noturna da cachoeira ocorria devido ao repouso dos seres encantados que ali residiam.

Em diálogo com Sônia, em 2017, professora da escola indígena, ela relatou que, em períodos de tristeza e ansiedade dos indígenas, eles buscavam a cachoeira com o intuito de dialogar com os encantos de luz que lá habitavam, pois, desse modo, encontravam os caminhos para a resolução de suas aflições, inclusive, diversos tratamentos que são considerados questões psicológicas.

A história do povo Tuxá e das suas raízes estão inscritas e manifestas no seu território inundado, levando em conta o convívio, o clima, a “magia” do rio São Francisco, inter-relacionando terra e sujeito, o que Guattari (1990) nomeou de território existencial, pois este é virtual, porém real. A relação entre os índios e o que se denomina, em geral, natureza envolve sentidos e experiências subjetivas, não redutíveis ao campo do dito por elementos verbais e ao domínio do ego, dessa forma, implicando relações entre pessoas e mato, cachoeira, rio. Esses laços tocam cada sujeito de forma não consciente (Rotta e Bairrão, 2012). A dimensão ecologia/terra, por assim dizer, está intrinsecamente relacionada ao desenvolvimento social desses sujeitos. Espírito e natureza complementam-se nos sistemas ecológicos desses grupos culturalmente diferenciados (Valécio de Jesus, 2019).

É possível ver, em alguns rituais do cotidiano e religiosos, tentativas – especialmente dos mais velhos – de resgate desses hábitos como ocorriam na Viúva, mas as dificuldades, de acordo com as lideranças políticas Tuxá, como Zarraty e Dinaman, estão relacionadas à ausência de terra. A terra para o cultivo é responsável pela construção dessa relação, pois sem a terra não é possível transpor a cosmologia ameríndia, tanto no aspecto subjetivo como social, cultural e religioso (Valécio de Jesus, 2016).

A construção societária dos territórios ameríndios se fundamenta no entendimento do desenvolvimento econômico a partir da agricultura familiar, no manejo sustentável da flora e fauna, e no diálogo constante com a preservação dos territórios sagrados. Apesar de ser possível distinguir a relação dos indígenas com o território em duas vertentes – de um lado, para o desenvolvimento da agricultura sustentável; e, de outro, a terra enquanto sagrada religiosamente – para esses sujeitos, ambas as dimensões ocorrem de forma dialética, integradas naquilo que o antropólogo Little denominou como cosmografia.

A cosmografia é como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território

específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (Little, 2002: 4).

Esse constructo identidade e terra, juntamente com todos os elementos subjetivos que o envolvem, contribui para a concepção de territorialidade. Nesse sentido, pode-se pensar “a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” (Little, 2002: 3). A territorialidade revela uma multiplicidade de expressões, permitindo a existência de diferentes tipos de territórios dentro de um único território macro, como as habitações, a oca, as lavouras e o rio (Valécio de Jesus, 2016).

As intervenções políticas, como a construção de hidrelétricas, desempenham um papel crucial na reconstrução dos reagrupamentos sociais dos povos indígenas, provocando uma conscientização coletiva e enfatizando a importância de seus territórios. Segundo Oliveira (1998) e Little (2018), esse tipo de intervenção desencadeia processos de territorialização, especialmente em contextos de conflito nos quais as terras estão sendo invadidas por diversos motivos. Nesses momentos, a união do povo torna-se uma estratégia vital para enfrentar essas demandas e proteger seus direitos territoriais.

A resistência ativa às invasões representa, sem dúvida, uma das respostas

mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas (Little, 2002: 6).

Esses conflitos históricos têm desencadeado novos processos de territorialização e reorganização social e espacial para os povos indígenas no Brasil, com impactos significativos no caso específico do povo Tuxá, que ao longo da história foi gradualmente perdendo seu território. Essa perda contínua de direitos territoriais tem gerado efeitos profundos na comunidade, influenciando suas estratégias de enfrentamento e resiliência diante das adversidades. Cada nova perda de território tem exigido dos Tuxá uma capacidade de adaptação e resistência, moldando sua identidade e suas formas de organização social ao longo do tempo.

Cartografia esquizoanalítica do povo Tuxá

Uma estratégia crítica para lidar com os desafios apresentados pelos desastres antropocêntricos enfrentados pelos povos tradicionais, como os Tuxá, pode ser inspirada no conceito de ecosofia proposto por Guattari (1990). Esse enfoque abrange três dimensões interligadas:

ambiental, social e subjetiva. Ele busca entender as diversas formas criativas de enfrentamento diante das violações resultantes das intervenções humanas. Guattari desenvolveu o conceito de cartografia esquizoanalítica como parte desse projeto ecosófico.

O primeiro conceito-chave a ser trabalhado é o termo “*univers incorporel*” (universo incorporeal), que remete ao sonoro marcador de um agenciamento local de desejo (Guattari, 1986), e é representado em forma de arte como nas pinturas desenhadas no corpo, nas paredes, em obras de artes, e nas tatuagens. Os “*univers de valeurs*” (universos de valores), outra terminologia proposta por Guattari para referir-se aos universos incorporais, também estão presentes nos rituais religiosos. Esses universos de valores representam enunciações ou desterritorializações subjetivas capazes de gerar novas produções individuais e coletivas para lidar com os fluxos de desterritorialização causados pela globalização e pelo capitalismo.

Na aldeia Tuxá, uma das formas de universos de valores foi a fortificação e ressignificação de vários rituais sagrados, adaptando-os aos novos elementos presentes no novo território, além da busca pela retomada do território sagrado de D’ozorobabel, o que implicou a reorganização completa da comunidade.

Todos estes exemplos mostram diferentes criações em meio ao desastre, entendidas como a reinvenção de formas para redefinir a posição de cada um em

um lugar ou rede de lugares, uma rota, ambas individuais e coletivas, e gerar conexões com o mundo exterior. Reviver o passado como característica cultural é uma opção que pode ser apoiada pela reemergência de rituais sagrados ancestrais gerados pelo transe [...] (Glowczewski, 2016: 4, tradução do autor)

Os universos de valores ou *ritournelle* manifestam-se na reivindicação dos direitos do povo Tuxá, na proteção da terra e no sincretismo com o cristianismo. Todas essas relações estabelecem novas formas de conexão com os territórios existenciais, mas muitas vezes provocam dor e sofrimento. Os Mapas Subjetivos Territoriais surgem na interação entre os *ritournelle* e os territórios existenciais, durante esse processo de desterritorialização e reorganização subjetiva decorrente das intervenções do Estado, que resultam na destruição dos sistemas ecológicos, representados pelos membros ancestrais sagrados, aos quais o povo tem sido constantemente submetido.

O segundo conceito-chave são os territórios existenciais, que são virtualmente reais, eles estabelecem conexões com uma multiplicidade de sonhos, mapas e agenciamentos presentes em diversos territórios. Trata-se de uma rede de narrativas ancestrais que se entrelaça com as paisagens, músicas e desenhos, constituindo parte dos inúmeros territórios ancestrais totêmicos do povo Tuxá, inclusive em relação ao rio São Francisco. Este último mantém uma relação bidi-

recional com os universos incorporais, contribuindo para uma enunciação e desterritorialização subjetiva.

Essa interação é fundamental para a reorganização do novo território, como evidenciado pela transposição da ilha da Viúva para essa nova terra. Contudo, esse movimento também é impulsionado por um sentimento profundo de nostalgia, visto que é por meio dele que os Mapas Subjetivos Territoriais emergem e ganham forma.

O terceiro conceito-chave, é representado pelas máquinas abstratas ou *phylums*, encapsula uma teia intrincada de relações, desde os laços de parentesco e suas hierarquias até as políticas governamentais e as múltiplas instituições, como a Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sem esquecer das diversas tecnologias presentes. A tensão entre esses *phylums* e os fluxos de transformação desencadeia um processo de desterritorialização objetiva, como é evidenciado pela perda territorial enfrentada pelo povo.

O quarto conceito-chave, e último ponto abordado na cartografia esquizoanalítica, é a economia dos fluxos corpóreos, que mantém uma estreita relação com os *phylums* maquínicos. Nesse contexto, são considerados os elementos que representam a vitalidade, a energia e os significados essenciais para a vida, como a água, a terra e as relações de troca estabelecidas pelas comunidades indígenas.

Enquanto os fluxos corpóreos representam a vitalidade e os significados

essenciais, manifestando-se por meio de elementos naturais e interações sociais, os fluxos capitalistas emergem como uma ameaça contínua a essa dinâmica. Esses fluxos comerciais e económicos entrelaçam-se com as máquinas abstratas, como o Estado, resultando em uma tensão objetiva que pode culminar em expropriação e deslocamento (Glowczewski, 2021).

Nesse cenário, a relação entre sujeito e objeto assume uma proeminência particular, com a comunidade local frequentemente perdendo sua autonomia diante das influências externas. Aqui, a dinâmica subjacente muitas vezes sugere a ausência de um verdadeiro sujeito nessa relação, com as estruturas externas exercendo um domínio significativo sobre as comunidades locais. Essa dinâmica pode levar a uma perda de identidade e autonomia, enquanto as forças externas moldam ativamente o ambiente local.

Essa dinâmica alimenta a desterritorialização objetiva, onde as estruturas sociais são reconfiguradas e as identidades locais são desafiadas. O papel do Estado se destaca nesse processo, assumindo um lugar central na regulação e controle dos fluxos económicos e sociais.

Com base na cartografia esquizoanalítica Tuxá e na forma de enfrentamento que esse povo foi realizando, conforme os impactos que vêm sendo acentuados historicamente, pensamos, primeiramente, na relação de tensão causada pelos *phylum* maquínico e os fluxos.

Nesses funtores estão o processo de desterritorialização objetiva, a perda

do território Tuxá, tanto a ilha da Viúva quanto todos os outros processos da colonização, além do rio São Francisco. Por sua vez, também representa a relação de troca de objetos e de favores que ocorre no povo constantemente, além das relações de parentescos na aldeia e com os outros povos indígenas que são estabelecidas em uma perspectiva política.

A relação do território existencial e os universos incorporais elucidam as formas de enfrentamento encontradas, pelos povos indígenas, para não sucumbir às diversas tentativas de assimilação realizadas pelo Estado com o intuito de suprimir esses povos tradicionais. O primeiro ponto dessa relação, que é fundamental na cosmologia Tuxá, é o processo de desterritorialização subjetiva. Pela nostalgia da perda dos territórios, o processo de etnogênese de diversos aspectos sociais e culturais pode ocorrer.

Por meio do território existencial é possível interligar os diversos sonhos do povo Tuxá mediante os Mapas Subjetivos Territoriais, sejam eles os encantados pelos enramamentos, Nova Rodelas, a ilha da Viúva. Todavia o que torna possível essa resistência e ressignificações, seja do ponto subjetivo ou objetivo, é a existência do rio São Francisco enquanto território sagrado desse povo.

Ou seja, para que as comunidades indígenas ribeirinhas possam continuar a sobreviver enquanto comunidades tradicionais e não ser completamente assimiladas pelo pensamento eurocêntrico, é necessário que exista uma medida

protetiva que assegure o direito de vida do rio São Francisco como uma entidade viva, considerando-o mais um membro dos povos indígenas do Brasil – visando impedir que novas políticas públicas de desenvolvimento econômico sejam implementadas no rio.

Conclusão

Diante do cenário apresentado sobre os comportamentos do Estado e da máquina de desenvolvimento em relação aos povos indígenas e ao meio ambiente, foi possível elucidar distintas perspectivas sobre essa relação desequilibrada, que impacta de forma nociva o bem-estar dessas comunidades e, por extensão, dos ecossistemas do planeta de um modo geral.

As estruturas contemporâneas baseadas no dualismo natureza-cultura e na relação objeto-sujeito, fundamentam a dominação e o controle dos sistemas ecológicos, relativizando direitos e a proteção ambiental em prol do progresso e crescimento econômico. Essa lógica tem sustentado a criação de uma cultura de desastres ambientais.

Esses desastres não são apenas naturais; também são sociais, intensificando desigualdades históricas e vulnerabilidades preexistentes. A construção da hidrelétrica de Itaparica exemplifica como o Estado, em nome do progresso, ignora a complexidade dos impactos culturais, sociais e ambientais. Ao modificar o curso do rio Opará e transformar seu fluxo

em lago, extinguiu espécies, destruiu ecossistemas e fragmentou comunidades, como o povo Tuxá.

Além das perdas materiais, a construção deslocou famílias, fragmentou laços sociais e culturais, e resultou em desastres psicológicos, como depressão, alcoolismo e patologias psicossomáticas, outrora inexistentes entre os Tuxá. Essas consequências são agravadas pela exploração desenfreada dos recursos naturais, cujos impactos não são imediatamente perceptíveis.

No entanto, à medida que os desastres se tornam mais frequentes, como enchentes, secas e incêndios florestais, eles também atingem a sociedade como um todo. A exploração insustentável da natureza, tratada como mero recurso, intensifica crises ambientais e sociais, resultando em perdas ecológicas irreversíveis e no aumento de problemas de saúde mental. Reconhecer que esses problemas não são isolados, mas estão intrinsecamente ligados à relação predatória com o meio ambiente, é essencial para buscar soluções efetivas.

Grande parte das medidas atuais, como o mercado de carbono, foca em soluções econômicas que não abordam as raízes da crise ambiental. Enquanto isso, milhares de hectares de florestas são destruídos, corpos d'água poluídos, e ecossistemas inteiros comprometidos. Mesmo propostas como o turismo ambiental frequentemente reproduzem práticas objetificantes, degradando ainda mais os recursos naturais.

Para enfrentar esses desafios, é necessária uma mudança significativa na cultura capitalista, integrando saberes tradicionais indígenas que valorizam a interdependência entre humanos e a natureza. Nesse contexto, os Mapas Subjetivos Territoriais emergem como ferramentas essenciais para compreender e enfrentar os desastres. Esses mapas, formados pelas memórias coletivas e individuais dos povos indígenas, transcendem a materialidade do território físico, preservando relações simbólicas, culturais e espirituais que definem identidades.

Eles funcionam como mecanismos de reterritorialização subjetiva, permitindo que comunidades afetadas pelos desastres reconstruam suas conexões com o espaço, mesmo em condições adversas. Enquanto o capitalismo promove a desterritorialização objetiva, transformando territórios em recursos econômicos, os Mapas Subjetivos Territoriais territorializam memórias e valores culturais, oferecendo alternativas de resistência cultural e ambiental. Para os Tuxá, esses mapas preservam o passado, reconstróem vínculos com o presente e projetam novas possibilidades de organização social e espiritual.

Eles demonstram que, mesmo diante da perda de terras ancestrais, a memória e os saberes tradicionais podem ser transpostos para novos territórios, reafirmando a conexão com o rio Opará/São Francisco, considerado um ente vivo. A relação entre os Mapas Subjetivos Territoriais e os desastres pode ser com-

preendida a partir do conceito de desterritorialização e reterritorialização, conforme proposto por Guattari. Os desastres desencadeiam a desterritorialização objetiva, desconectando povos de seus territórios físicos e sistemas ecológicos. Em resposta, os Mapas Subjetivos Territoriais agem como uma forma de reterritorialização, reconstruindo subjetivamente territórios perdidos e fortalecendo a resistência cultural frente às adversidades.

Essa perspectiva ressalta a importância de reconhecer ecossistemas como seres vivos, com direitos, para proteger o rio Opará/São Francisco e impedir que políticas desenvolvimentistas continuem a ameaçar povos indígenas e seus territórios. A sacralidade do rio, além de ser uma questão de justiça histórica, é crucial para a sobrevivência cultural e ecológica no contexto das crises contemporâneas.

Os povos indígenas, com seus saberes ancestrais, oferecem caminhos alternativos para um relacionamento equilibrado e sustentável com a natureza, destacando a necessidade de medidas que garantam a proteção dos ecossistemas como base para a continuidade da vida no planeta.

Reconhecer entidades naturais como sujeitos legais é uma forma de incorporar esses conhecimentos na formulação de políticas públicas para a preservação ambiental. Investir em estudos sobre saberes indígenas pode fornecer ferramentas valiosas para promover mudanças comportamentais e posicionais, mitigando as crises ambientais que se intensificam a cada

dia. Implementar essas ações com urgência é vital para transformar o destino do planeta, enquanto ainda há tempo para promover mudanças significativas.

Referências bibliográficas

- Albrecht, G. 2005. Solastalgia: a new concept in human health and identity. *PAN: Philosophy Activism Nature*, 3: 44–59.
- Aragão, A. 2019. When feelings become scientific facts: valuing cultural ecosystem services and taking them into account in public decision-making. In: Squitanti, L. ; Darpö, J. ; Lavrysen, L. ; Stoll, P-T. (eds.). *Managing facts and feelings in environmental governance*. Cheltenham, Edward Elgar Publishing: 53–80.
- Aragão, A. 2012. *A natureza não tem preço... mas devia. O dever de valorar e pagar os serviços dos ecossistemas*. Coimbra, Coimbra Editora.
- Arraes, E. 2013. Rio dos currais: paisagem material e rede urbana do rio São Francisco nas capitanias da Bahia e Pernambuco. *Anais do Museu Paulista*, 21(2): 47–77.
- Brasileiro, S. 2001. *O processo de reassentamento do povo Tuxá*. Arquivo do Conselho Indigenista Missionário (ACIMI), Brasília. Pasta BR.BA.TF.1b (Histórico).
- Canêdo, F. 2013. Cidades disputam reconhecimento por abrigar nascente do rio São Francisco. *Estado de Minas* [Online]. [Consultado em 18-04-2015]. Disponível em: <https://www.em.com.br>.
- Carvalho, O. 1937. *O rio da unidade nacional: o São Francisco*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Editora Nacional.
- Crutzen, P.J.; Stoermer, E. F. 2000. The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41: 17–18.

- Cruz, F. 2018. Entre índios e sertanejos: o povo indígena Tuxá e a retórica desenvolvimentista chesfiana em Itaparica. *WAMON - Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM*, 3(1): 39–53.
- Cruz, F. 2022. Levar a luz? O reassentamento Tuxá em Itaparica e a retórica desenvolvimentista chesfiana nos sertões de Rodelas. In: Alarcon, D. F.; Zucarelli, M. C.; Lima, A. C. Z.; Oliveira, B. P.; Rauber, M. A. (orgs.). *Setor elétrico e terras indígenas: danos socioambientais da infraestrutura de produção*. Rio de Janeiro, Mórula: 207–263.
- Daniel, T. C.; Muhar, A.; Arnberger, A.; Boyd, J. W.; Costanza, R.; Chan, K. M. A. 2012. Contributions of cultural services to the ecosystem services agenda. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109(23): 8812–8819.
- Descola, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Descola, P. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Devereux, G. 1980. *Basic problems of ethnopsychiatry*. Chicago, University of Chicago Press.
- Díaz, S.; et al. 2015. The IPBES conceptual framework: connecting nature and people. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 14: 1–16.
- Éliade, M. 1972. *Mito e realidade*. São Paulo, Perspectiva.
- Glowczewski, B. 2021. *Réveiller les esprits de la terre*. Paris, Editions Dehors.
- Glowczewski, B. 2016. Debout avec la terre: cosmopolitiques aborigènes et solidarités autochtones. *Multitudes*, 65(4): 104–111.
- Glowczewski, B. 2015. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. São Paulo, n-1 edições.
- Glowczewski, B. 2007. Survivre au désastre: «We Got to Move on», disent les aborigènes de Palm Island. *Multitudes*, 30(3): 57–68.
- Guattari, F. 1986. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo, Brasiliense.
- Guattari, F. 1990. *As três ecologias*. Campinas, Papirus.
- Guattari, F.; Rolnik, S. 2005. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 5ª edição. Petrópolis, Editora Vozes.
- Halbwachs, M. 2013. *A memória coletiva*. São Paulo, Centauro.
- INCA - Integrated system for Natural Capital Accounting. 2021. *Accounting for ecosystems and their services in the European Union*. [Online]. European Commission. [Consultado em 19-11-2024]. Disponível em: https://ec.europa.eu/eurostat/cache/cae/pdf/INCA_final_report.pdf
- Jesus, V. A. A. (Valécio de Jesus). 2020a. Povos originários e políticas públicas no Brasil: uma dimensão histórica. In: Cândido da Silva, M. et al. (orgs.). *Crises: uma perspectiva multidisciplinar*. São Paulo, USP-CAPES: Intermeios: 171–179.
- Jesus, V. A. A. (Valécio de Jesus). 2020b. *Les eaux du São Francisco: territoires existentiels du peuple Tuxá*. Dissertação de Mestrado em Etnologia e Antropologia Social, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Jesus, V. A. A. (Valécio de Jesus). 2019. *Inundar terras e afogar vidas: impactos psicológicos e culturais no povo Tuxá do semiárido nordestino: de despojamentos a realocções territoriais*. Tese de Doutorado em Ciências, Universidade de São Paulo.

- Jesus, V. A. A. (Valécio de Jesus). 2016. Violação do direito às terras tradicionais dos povos originários. In: Teixeira, L. C. (org.). *Povos indígenas à procura do bem viver*. São Paulo, CRP SP, v. 1: 158–168.
- Little, P. E. 2018. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28(1): 251–290.
- Little, P. E. 2002. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: Lima, A. C. S.; Barroso-Hoffmann, M. (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria: 39–47.
- Marques, J. (org.). 2007. *As caatingas: debates sobre a correção do Raso da Catarina*. Paulo Afonso, Fonte Viva.
- McNeill, J. R.; Engelke, P. 2016. *The great acceleration: an environmental history of the anthropocene since 1945*. Cambridge, Harvard University Press.
- Melo, R. M. C. 1988. Índios e barragens: o caso Tuxá em Itaparica. *Caderno de Estudos Sociais*, 4(2): 235–244.
- Nasser, N. A. 1975. *Economia Tuxá*. Salvador, UFBA.
- Oliveira, J. P. F. 1998. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 4(1): 47–77.
- Rotta, R.; Bairrão, J. F. M. H. 2012. Sentidos e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 23: 120–132.
- Salomão, D. B. R. 2009. O impacto da barragem de Itaparica entre os índios Tuxá de Rodelas. *Revista Ouricuri*, 1(1): 183–200.
- Sampaio-Silva, O. 1997. *Tuxá: índios do Nordeste*. São Paulo, Annablume.
- Silva, P. A.; Vieira, G. G.; Farinasso, M.; Carlos, R. J. 2003. Determinação da extensão do rio São Francisco. In: *Anais do XI Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Belo Horizonte, Brasil*, 5-10 de abril de 2003. Belo Horizonte, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais: 393–400.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London, John Murray.
- Vieira, A. F. J. 2017. *Os índios Tuxá na rota do desenvolvimento: violações de direitos*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.
- Viola, E.; Basso, L. 2016. O sistema internacional no Antropoceno. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 31(92): e319201. DOI: 10.17666/319201/2016.