



UNIFACS

UNIVERSIDADE SALVADOR

LAUREATE INTERNATIONAL UNIVERSITIES

**UNIVERSIDADE SALVADOR – UNIFACS
DOUTORADO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL E URBANO**

GISELE DAS CHAGAS COSTA

**CONSTRUÇÃO DE TERRITORIALIDADES
INDÍGENAS E SUAS INTER-RELAÇÕES COM O EMPODERAMENTO FEMININO
NO MÉDIO E SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO - BA**

Salvador
2017

GISELE DAS CHAGAS COSTA

**CONSTRUÇÃO DE TERRITORIALIDADES
INDÍGENAS E SUAS INTER-RELAÇÕES COM O EMPODERAMENTO FEMININO
NO MÉDIO E SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO - BA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Urbano – PPDRU, Doutorado em Desenvolvimento Regional e Urbano da UNIFACS Universidade Salvador, Laureate International Universities, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora.

Orientadora: Prof^a Dr^a Regina Celeste de Almeida Souza.

Salvador
2017

Autorizo a reprodução parcial ou total dessa tese para fins acadêmicos, desde que seja citada a fonte.
©Gisele das Chagas Costa

Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da Universidade Salvador –
UNIFACS, Laureate International Universities.

Costa, Gisele das Chagas

Construção de territorialidades indígenas e suas inter-relações com o empoderamento feminino no Médio e Submédio São Francisco - Ba. / Gisele das Chagas Costa.- Salvador, 2017.

139 f. : il.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Urbano – PPDRU, Doutorado em Desenvolvimento Regional e Urbano da UNIFACS Universidade Salvador, Laureate International Universities, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora.

Orientadora: Prof^a Dr^a Regina Celeste de Almeida Souza.

1. Territorialidade. 2. Povos indígenas – Bahia. 3. Desenvolvimento territorial. 3. Vale Sanfranciscano. I. Souza, Regina, Celeste de Almeida, orient. I. Título.

CDD: 338.98142

TERMO DE APROVAÇÃO

GISELE DAS CHAGAS COSTA

CONSTRUÇÃO DE TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E SUAS INTER-RELAÇÕES
COM O EMPODERAMENTO FEMININO NO MÉDIO E SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO
- BA

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em
Desenvolvimento Regional e Urbano, UNIFACS Universidade Salvador, Laureate
International Universities, pela seguinte banca examinadora:

Regina Celeste de Almeida Souza – Orientadora _____
Doutora em Geografia, Universidade de Rouen (UR), França
Universidade Salvador – UNIFACS

Carlos Alberto da Costa Gomes _____
Doutor em Ciências Militares, Escola de Comando e Estado Maior do Exército
Universidade Salvador – UNIFACS

Renato Barbosa Reis _____
Doutor em Biotecnologia em Saúde e Medicina Investigativa, FIOCRUZ
Universidade Salvador – UNIFACS

Lucia Marisy Souza Ribeiro de Oliveira _____
Doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Universidade do Pará
Universidade Federal do Vale do São Francisco – UNIVASF

Dante Severo Giudice _____
Doutor em Geografia, Universidade Federal de Sergipe
Universidade Católica de Salvador –UCSAL

Salvador de de 2017.

A Deus, Grande Arquiteto do Universo,
pelo milagre da existência,
A Mãe, Mestra e Serva Natureza,
Aos meus amigos, Guias, Mentores e
Protetores espirituais,
À minha bisa vinda das matas para os
sertões dessa terra, e a todos parentes,
que plantaram a semente profunda de
minha origem,
Ao meu amado filho Cid José e Cid,
À minha mãe e ao meu pai, presenças e
presentes em minha vida, gratidão,
À minha amiga e orientadora, Prof^a.
Regina Celeste A. Souza, com o
incentivo, presença e orientação, obrigada
pela generosidade intelectual e amizade
incondicional.
À todas “Cacicas”, mães, mulheres e
guerreiras dos povos indígenas do Vale
Sanfranciscano.

AGRADECIMENTOS

À Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES), e à banca avaliadora do PPDRU/UNIFACS, cuja bolsa foi imprescindível para realização da pesquisa e apresentação dos resultados.

À minha orientadora, Profa Regina, a gratidão que tenho por você extrapola qualquer tentativa de sistematização em palavras. A sua incomensurável generosidade intelectual me alavancou em vários aspectos do viver. Seus ensinamentos (intelectuais, morais, éticos, interpessoais) seguirão sempre comigo, que bom que nos conhecemos na graduação e seguimos adiante!

À Fundação Nacional do Índio, na pessoa do Sr. Carlos Roberto dos Santos, Coordenador Regional da FUNAI – Paulo Afonso, além de todas(os), colaboradoras (es) do Escritório Regional da FUNAI em Paulo Afonso. Às colaboradoras Rosário e Rosinha, do Posto FUNAI em Rodelas, que muito gentilmente prestaram informações necessárias ao desenvolvimento da pesquisa.

À todas as caciques e aldeias visitadas, especialmente aos Truká Tupan, por terem nos recebido em suas casas e comunidade, permitindo que eu conhecesse e vivenciasse suas “subjetividades territoriais”.

À Alzeni Tomaz, pelo precioso auxílio e por tão gentilmente ter compartilhado seu conhecimento sobre os povos tradicionais do Vale Sanfranciscano.

À Nilma Carvalho, pela companhia e apoio nas viagens de campo.

À Any pelo precioso apoio na transcrição das entrevistas e filmagens.

Ao professor Renato Reis pela elaboração da carta temática.

Aos colegas do GPTURIS pela possibilidade de dialogar sobre o tema ao longo desse percurso e também por terem feito companhia e dado o necessário suporte à Cid José durante as viagens de campo e apresentação de trabalhos nos eventos acadêmicos.

A Thaise por ter me acompanhado com Cid José no período de imersão etnográfica.

E todas aquelas pessoas que, mesmo não citadas, auxiliaram ao longo dessa jornada, afinal,

*“[...] aprendi que se depende sempre
De tanta, muita, diferente gente
Toda pessoa sempre é as marcas
Das lições diárias de outras tantas pessoas
E é tão bonito quando a gente entende
Que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá
E é tão bonito quando a gente sente
Que nunca está sozinho por mais que pense estar [...]”.*
(Gonzaguinha)

O conhecimento do território e dos seus valores culturais coloca-se como uma forma de defesa das identidades locais sendo estratégico num processo de gestão territorial e de desenvolvimento.

Marcos Saquet, 2011

A Jurema preta é pau ferro
A madeira que Deus escolheu
Jurema preta é pau ferro
A madeira que Deus escolheu
Eu sou índia, eu sou guerreira
Mas a dona da aldeia sou eu

Toante da tradição indígena

RESUMO

A presente tese aborda a construção de territorialidades indígenas no Vale Sanfranciscano – Bahia, a partir de uma perspectiva de gênero. Tem como objetivo geral avaliar as contribuições das caciques, enquanto lideranças femininas, na construção de territorialidades indígenas e desenvolvimento territorial no médio e submédio São Francisco/ Bahia. O percurso metodológico, através de uma abordagem qualitativa e de incursões etnográficas em aldeias com a presença de caciques mulheres possibilitou vivenciar as práticas espaciais desses povos, as quais estão impregnadas de sentido simbólico, que só pode ser suficientemente apreendido através da noção de espaço-tempo vivido numa perspectiva múltipla, diversa e complexa de território. Verificou-se que a reafirmação identitária e o consequente empoderamento constituem-se em elementos fundamentais para entendimento das diversas territorialidades engendradas pelos povos indígenas no Vale, dado que o território, substrato material e simbólico-representacional, é um elemento chave para compreensão de toda mobilização política e cultural dos grupos sociais, contribuindo para a superação da histórica dependência social e dominação política. Nesse sentido, foi avaliado que as caciques vem desempenhando um papel de liderança na organização social de seu povo, utilizando como estratégias de apropriação simbólica e controle político-econômico do território, a ritualidade, de acordo com sua cosmologia e a educação tendo como consequência o desenvolvimento da pertença territorial. A pesquisa foi aprofundada junto ao povo Truká Tupan, que vem realizando experiências de desenvolvimento territorial significativas. A principal liderança da comunidade, cacique Maria Erineide Truká Tupan, possui o papel político na organização das pautas de luta junto ao seu povo, buscando a regularização fundiária de seu território. Com a representação e mediação das demandas de seu povo, vem ultrapassando o estágio de luta pela sobrevivência material mais imediata através da construção de uma base que garanta o efetivo desenvolvimento territorial, com processos de cooperação e colaboração com o terceiro setor e o desenvolvimento de tecnologias sociais, o que tem garantindo níveis cada vez maiores de autonomia socioeconômica através do uso sustentável dos recursos disponíveis em seu território.

Palavras-chave: Territorialidade indígena. Desenvolvimento territorial. Empoderamento feminino. Caciques mulheres. Vale Sanfranciscano.

RESUMEN

La presente tesis aborda la construcción de territorialidades indígenas en el Valle San Franciscano – Bahía, a partir de una perspectiva de género. Tiene como objetivo general evaluar las contribuciones de las caciques, como liderazgos femeninos, en la construcción de territorialidades indígenas y desarrollo territorial en medio y submedio San Francisco/ Bahía. El recorrido metodológico, a través de un enfoque cualitativo y de incursiones etnográficas en aldeas con la presencia de caciques mujeres posibilitó vivenciar las prácticas espaciales de esos pueblos, las cuales están impregnadas de sentido simbólico, que sólo puede ser suficientemente aprehendido a través de la noción de espacio-tiempo vivido en una perspectiva múltiple, diversa y compleja de territorio. Se verificó que la reafirmación identitaria y el consiguiente empoderamiento se constituyen en elementos fundamentales para el entendimiento de las diversas territorialidades engendradas por los pueblos indígenas en el Valle, dado que el territorio, sustrato material y simbólico-representacional, es un elemento clave para la comprensión de toda movilización política y cultural de los grupos sociales, contribuyendo a la superación de la histórica dependencia social y dominación política. En ese sentido, se evaluó que las caciques vienen desempeñando un papel de liderazgo en la organización social de su pueblo, utilizando como estrategias de apropiación simbólica y control político-económico del territorio, la ritualidad, de acuerdo con su cosmología y la educación teniendo como consecuencia el desarrollo de la pertenencia territorial. La investigación fue profundizada junto al pueblo Truká Tupan, que viene realizando experiencias de desarrollo territorial significativas. El principal liderazgo de la comunidad, cacique Maria Erineide Truká Tupan, tiene el papel político en la organización de las pautas de lucha junto a su pueblo, buscando la regularización agraria de su territorio. Con la representación y mediación de las demandas de su pueblo, viene superando la etapa de lucha por la supervivencia material más inmediata a través de la construcción de una base que garantice el efectivo desarrollo territorial, con procesos de cooperación y colaboración con el tercer sector y el desarrollo de tecnologías sociales, lo que tiene garantizando niveles cada vez mayores de autonomía socioeconómica a través del uso sostenible de los recursos disponibles en su territorio.

Palabras clave: Territorialidad indígena. Desarrollo territorial. Empoderamiento femenino. Caciques mujeres. Valle San Franciscano.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Presença Indígena no Vale Sanfranciscano, médio e submédio cursos, BA	17
Figura 2 – Mapa Mental. Cacique Almerinda. Povo Xucuru Kariri.....	39
Figura 3 – Mapa Mental. professora da escola da aldeia. Povo Xucuru Kariri	41
Figura 4 – Cacique Antonia Tuxá. Aldeia Tuxá Mãe – Rodelas/BA	58
Figura 5 – Níveis de Territorialidade na concepção de Saquet (2011).....	63
Figura 6 – Oca Central na Terra Indígena Truká Tupan, Paulo Afonso, BA	67
Figura 7 – Mapa mental: Cacique Neide – Povo Truká Tupan. Paulo Afonso, BA...	69
Figura 8 – Síntese da geohistória dos povos indígenas no Estado da Bahia.....	74
Figura 9 – Mapa Mental. Antônio Ararirú – vice-cacique e professor das escolas indígenas Xucuru Kariri e Truká Tupan	79
Figura 10 – Mapa Mental – Professora da escola indígena Truká Tupan, Paulo Afonso	80
Figura 11 – Mapa Mental – Patrícia Pankararé. Brejo do Burgo, Glória.....	92
Figura 12 – Cacique Maria Kiriri, TI Barra – Muquém de São Francisco, BA.....	98
Figura 13 – Cacique Maria Erineide Truká Tupan – aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA.	107
Figura 14 – Cacique Nininha Pankararé Rodelas – acampamento indígena Pankararé, Rodelas, BA.....	108
Figura 15 – Etnomapa Pankararé Rodelas, BA.....	110
Figura 16 – Oficina de mapas mentais – Aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA...	118
Figura 17 – Criança Truká Tupan durante oficina de mapas mentais, janeiro de 2016 – Aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA	120
Figura 18 – Etnomapa do território Truká Tupan – Paulo Afonso, BA.....	122

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Média anual de homologações de Terras Indígenas (TI) por gestão presidencial Período: 1985 – 2014.....	47
--	----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Cronograma de Viagens de campo	15
Quadro 2 – Caciques mulheres no Vale São Franciscano – médio e submédio trechos, BA.....	16
Quadro 3 – Problema, objetivo geral, questões e objetivos específicos da pesquisaFonte:.....	20
Quadro 4 – Questão Territorial Tuxá – Rodelas BA.....	57
Quadro 5 – Ciclos de etnogênese no Nordeste Indígena: primeiro ciclo.....	76
Quadro 6 – Ciclos de etnogênese no Nordeste Indígena: segundo ciclo.....	77
Quadro 7 – Terras Indígenas (TI) no Vale Sanfranciscano, médio e submédio trechos, BA.....	97

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMICE	Articulação de Mulheres Indígenas do Ceará
AMIGP	Associação de Mulheres Indígenas Guerreiras Pankararu
ANAÍ	Associação Nacional de Ação Indigenista
CONAMI	Conselho de Mulheres Indígenas no Brasil
CHESF	Companhia Hidrelétrica do São Francisco
CPP	Conselho Pastoral dos Pescadores
ECMIA	Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas
EMSI	Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GPTURIS	Grupo de Pesquisa em Turismo e Meio Ambiente
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
OMIPA	Organização das Mulheres Indígenas Pankararé
ONU	Organização das Nações Unidas
PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PPDRU	Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Urbano
TI	Terra Indígena
SASISUS	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 VALE SANFRANCISCANO, TERRITÓRIOS INDÍGENAS E DESENVOLVIMENTO REGIONAL	33
2.1 REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE A CATEGORIA GEOGRÁFICA TERRITÓRIO NA PERSPECTIVA DOS POVOS TRADICIONAIS.	33
2.2 GEOPOLÍTICA COLONIAL E ESBULHO DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO VALE SANFRANCISCANO.....	42
2.3 POLÍTICAS ENERGÉTICAS DO SÉCULO XX: BARRAGENS, HIDRELÉTRICAS E MIGRAÇÕES POPULACIONAIS NO VSF E SEUS REBATIMENTOS NAS TERRITORIALIDADES INDÍGENAS.	50
3 IDENTIDADE TERRITORIAL, RITUALIDADE E CONSTRUÇÃO DE TERRITORIALIDADES PELOS POVOS INDÍGENAS DO VALE SANFRANCISCANO	60
3.1 TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE TERRITORIAL.....	60
3.2 NA PISADA DO TORÉ ME REAFIRMO INDÍGENA: DA RETOMADA IDENTITÁRIA AOS DIAS ATUAIS.	72
4 O MOVIMENTO INDÍGENA A PARTIR DOS ANOS 1980 E O EMPODERAMENTO FEMININO	83
4.1 GEOGRAFIA, GÊNERO E MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO	84
5 MULHERES CAMINHANDO COM SEU POVO: LIDERANÇA, RITUALIDADE, EDUCAÇÃO E PERTENCIMENTO TERRITORIAL COMO CAMINHOS PARA O DESENVOLVIMENTO	103
5.1 A TESSITURA DA TERRITORIALIDADE	103
5.2 LIDERANÇA, RITUALIDADE, EDUCAÇÃO E PERTENCIMENTO TERRITORIAL: UMA ANÁLISE DOS TRUKÁ TUPAÑ, PAULO AFONSO	112
6 CONCLUSÃO	125
REFERÊNCIAS.....	130

1 INTRODUÇÃO

O ano era 2012, crucial na trajetória acadêmica e científica da pesquisadora. Ao retornar ao Grupo de Pesquisa em Turismo e Meio Ambiente (GPTURIS) como mestre egressa do Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional e Urbano (PPDRU/UNIFACS) defrontou-se com os preparativos da 3ª Expedição Rio São Francisco: Cultura Identidade e Desenvolvimento, que ocorreria em poucos dias.

Ao ser convidada a participar, quase que imediatamente já estava sentada com outros participantes da Expedição, organizando as informações prévias que balizariam as atividades em campo.

As Expedições Científicas ao Rio São Francisco ocorrem como uma das estratégias metodológicas do Projeto Rio São Francisco: cultura, identidade e desenvolvimento, que desde 2007, realiza estudos de caráter multidisciplinar no Vale Sanfranciscano, no Estado da Bahia (SOUZA; COSTA, 2015).

A 3ª Expedição percorreu os municípios baianos de Ibotirama, Muquém de São Francisco, Paratinga, Bom Jesus da Lapa, Sítio do Mato, Serra do Ramalho e Carinhanha durante o período de 09 a 18 de julho de 2012 e teve como um de seus objetivos, a identificação das mudanças e permanências verificadas no vale a partir de uma Expedição Hidráulica ocorrida em meados do século XIX na qual participou o engenheiro, geógrafo e etnógrafo Theodoro Sampaio [1855-1937], sendo este o referencial basilar do projeto (SOUZA; COSTA, 2015).

Nos dez dias de pesquisa, o grupo teve a oportunidade de conhecer três Terras Indígenas¹ (TI) cujos povos são oriundos de locais distintos daqueles onde se encontram atualmente reterritorializados. A partir daquele momento a questão territorial indígena entrou na pauta do Projeto Rio São Francisco e, desde então, atividades de campo regulares (Quadro 1) vem sendo realizadas com o propósito de desvelar a realidade socioterritorial indígena do Vale.

¹ Terra Indígena é o termo técnico utilizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI); entre os povos, se observou a recorrência da utilização do termo aldeia. Ao longo dos capítulos serão utilizados os dois termos, com a finalidade de explicitar o território apropriado pelo grupo social, independente de sua situação fundiária ou etapa no processo de regularização territorial.

Quadro 1 – Cronograma de Viagens de campo

ATIVIDADE	DATA
3ª Expedição Rio São Francisco: Cultura, Identidade e Desenvolvimento	09 a 18/06/2012
Entrevista FUNAI. Aldeia Pankararu entre Serras. Ritual do Toré.	19 a 21/04/2013
Entrevista FUNAI. Aldeia Xucuru Kariri. Entrevista Cacique Almerinda. Aldeia Truká Tupan. Entrevista Cacique Maria Erineide.	15 a 17/05/2013
Entrevista Alzení Tomaz. Etnoadvogada. Membro da Pastoral de Pescadoras e pescadores tradicionais. Cartografa social. Vivencia etnográfica na aldeia Truká Tupan.	14 a 16/10/2014
Vivencia etnográfica na aldeia Truká Tupan.	15 a 25/01/2015
Vivência no Recanto da Solidariedade. Campo exploratório em aldeias dos municípios de Paulo Afonso, Glória e Rodelas. Vivencia etnográfica na aldeia Truká Tupan. Vivencia etnográfica na aldeia Pankararé Rodelas.	24/01 a 14/02/2016

Fonte: Elaboração própria da autora desta tese (2016).

Seria temporal e financeiramente inviável cobrir todas as aldeias no Vale no Estado da Bahia, então optou-se por uma discussão generalizante da situação socioterritorial indígena no Vale, pautada no referencial de base e dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012), Fundação Nacional de Apoio ao Índio (FUNAI)², Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena/Secretaria Especial de Saúde Indígena³ (SIASI/SESAI); além daqueles disponibilizados nos monitoramentos dos povos indígenas e realizado pelo Instituto Sociambiental⁴ (ISA) e Associação Nacional de Ação Indigenista⁵ (Anai). Tais dados foram confrontados em TI visitadas ao longo das pesquisas de campo.

² A Funai (2016) disponibiliza online uma plataforma com dados atualizados da situação territorial indígena por Estado e povo indígena.

³ “O Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) é composto de dados primários vindos da atenção primária à saúde prestada pelas Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), gerenciado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) do Ministério da Saúde.” (BRASIL, 2014)

⁴ “O Instituto Socioambiental (ISA) é uma organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. Desde 2001, o ISA é uma Oscip – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – com sede em São Paulo [...]” (ISA, 2013a).

⁵ A Associação Nacional de Ação Indigenista, ANAÍ “é uma organização não-governamental com sede em Salvador, Bahia, dedicada à defesa e à promoção dos direitos dos povos indígenas, de sua autodeterminação e valores culturais, e, de modo mais amplo, ao reconhecimento e ao respeito à sociodiversidade e à diversidade cultural do Brasil. [...] criada em 1979, a Anai integrou um movimento da sociedade civil pela proposição de um novo indigenismo - ou seja, novas bases políticas de relacionamento entre a sociedade e o Estado brasileiros e os povos indígenas no país - capaz de superar os paradigmas da tutela estatal e, acima de tudo, da assimilação desses povos a contingentes etnicamente indiferenciados da sociedade brasileira.” (ANAÍ, 2012)

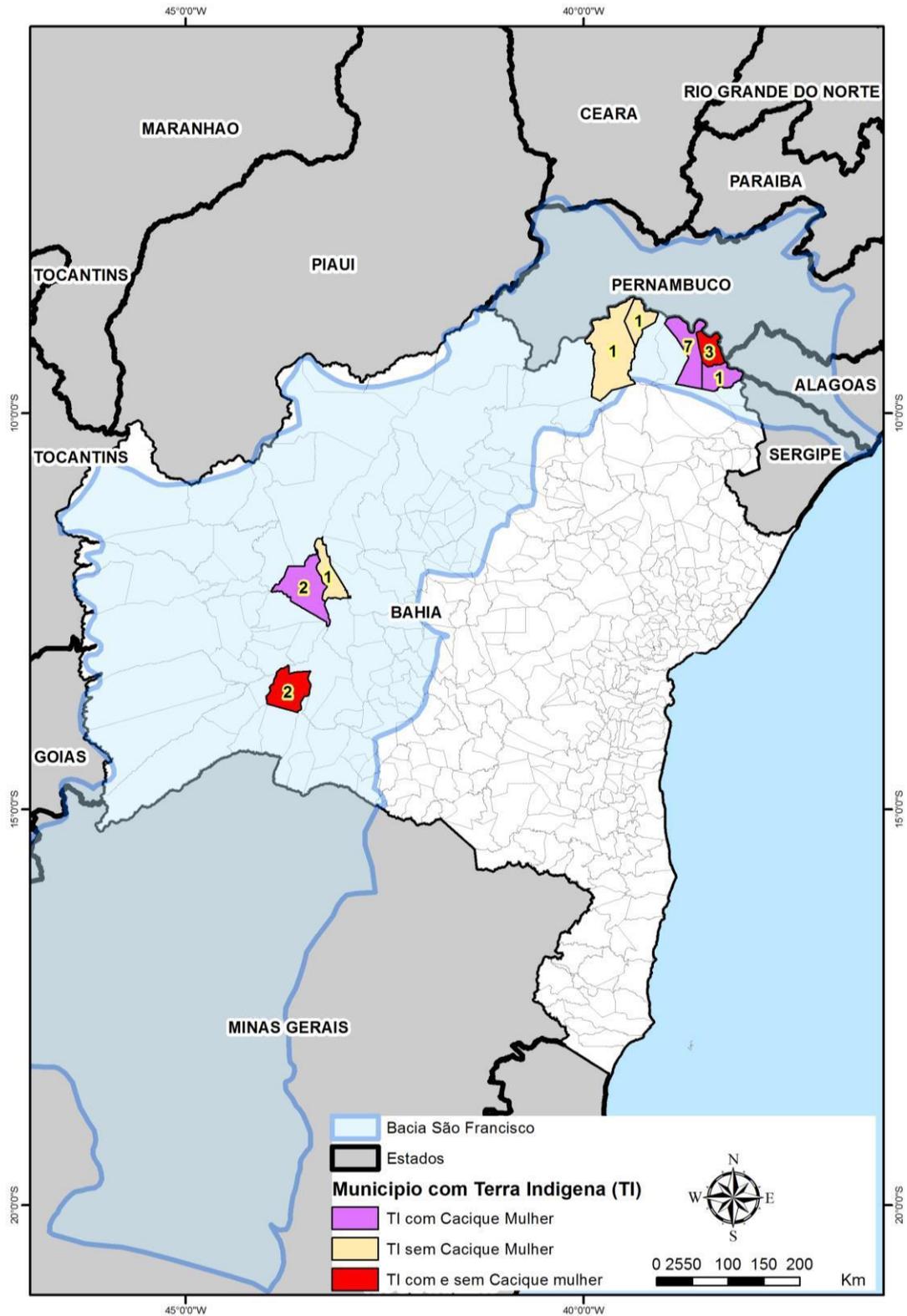
O ajuste da escala geográfica emergiu da própria vivência etnográfica nas aldeias. Assim, apesar de um número expressivo de aldeias com pelo menos uma cacique mulher (Quadro 2) e de ter sido possível entrevistar muitas delas ao longo da pesquisa, optou-se por aprofundar a investigação e vivência etnográfica junto aos Truká Tupan, por reunirem um número considerável de variáveis passíveis de análise relacional. A abrangência da área pesquisada pode ser visualizada na Figura 1.

Quadro 2 – Caciques mulheres no Vale São Franciscano – médio e submédio trechos, BA

Município	Terra Indígena (TI)	Etnia predominante na TI	Cacique
Serra do Ramalho Agrovila 5	Fulni-ô	Fulni-ô	Marina
Muquém de São Francisco	Barra	Kiriri	Maria Kiriri
Muquém de São Francisco	Passagem	Pankararú	Isaura
Rodelas	Sem TI	Tuxá	Mirlena
Rodelas	Tuxá Mãe	Tuxá	Antonia
Rodelas	Atikum Nova Esperança	Atikum	Lindalva
Rodelas	Atikum Bento I	Atikum	Everlandia
Rodelas	Kambiwá Reviver	Kambiwá	Cleide
Rodelas	Sem TI	Kambiwá	Maria Josefa
Rodelas	Pankararé Rodelas	Pankararé	Nininha (Rosineide)
Glória	Quixaba	Xucuru Kariri	Almerinda
Glória	Pankararé Brejo do Burgo (Aldeia Mãe)	Pankararé	Senhora (Maria Vicentina)
Glória	Pankararé Serrote (Aldeia Mãe)	Pankararé	Genésia Oliveira dos Santos
Paulo Afonso	Truká Tupan	Truká	Neide (Maria Erineide)

Fonte: IBGE (2012); atualizado com dados da FUNAI (2016); acrescido de dados em campo (2013 – 2016).

Figura 1 – Presença Indígena no Vale Sanfranciscano, médio e submédio cursos, BA



Fonte: Autoria: Renato Reis, 2017 IBGE (2012; 2013); FUNAI (s/d); Pesquisa de campo (2016).

O mapa temático representado na Figura 1, foi elaborado com os dados cartográficos disponibilizadas pelo IBGE (2013), os quais possibilitaram construir a base cartográfica. Os dados relativos a realidade indígena no Vale Sanfranciscano Bahia, foram plotados no mapa a partir de informações sistematizadas do IBGE (2012) e da FUNAI (s/d) e consolidadas em campo, durante o período da pesquisa. Os mesmos foram analisados no *software* ArcGis versão 10.1.

Vale ressaltar que não existe uma necessária compatibilização de dados por parte dos órgãos oficiais no que diz respeito a realidade indígena estadual, sobretudo sua dinâmica espacial. Assim, optou-se por trabalhar, na espacialização dos dados, apenas com os órgãos supracitados – IBGE (2012, 2013) e FUNAI (s/d) – e a necessária ratificação em campo.

O resultado é a presença indígena em 08 municípios do médio e submédio São Francisco, conforme pode ser visualizado na legenda do mapa (FIGURA 1). Desses, 05 possuem pelo menos uma TI com a presença de cacique mulher. Os números representados dentro dos limites dos municípios fazem referência a quantidade de agrupamentos étnicos no município, não representando, necessariamente, a quantidade de territórios indígenas, pois muitos agrupamentos permanecem em situação de desterritorialização, como no caso do município de Rodelas.

Fica evidenciado, na área de estudo, uma maior concentração indígena no submédio São Francisco, e a explicação se dá pelo fato de sua intensa presença anterior à colonização e também pela quantidade expressiva de aldeamentos até o século XVIII nesse trecho, grande parte em ilhas fluviais outrora produtivas, hoje submersas pelas barragens do rio.

Cabe ainda esclarecer que aqueles agrupamentos étnicos com um território apresenta uma situações fundiárias diversas, desde acampamentos indígenas margeando rodovias, pequenas porções de terras adquiridas com recursos próprios, até territórios tradicionalmente ocupados e regularizados, porém não desintrusados.

Excetuando os municípios baianos de Curaçá e Abaré, os demais municípios foram visitados no período 2012 – 2016, o que favoreceu o recorte geográfico para devida imersão etnográfica já anteriormente explicitada.

Tal análise caminhou pelo estabelecimento das relações intrínsecas entre as categorias territorialidade e gênero, uma vez que se observa, no submédio São Francisco a emergência de mulheres em postos de liderança na lógica da estrutura social do grupo. São caciques – posto de interlocução direta com os mecanismos do Estado e terceiro setor; além de professoras, agentes de saúde, lideranças jovens.

Estar no posto de cacique é estar disposta a servir sua comunidade, como assinala Luciano Baniwa (2006, p. 63) em estudo sobre a organização e estrutura social de povos indígenas no norte do país:

Nos povos indígenas, os chefes são mais servidores do povo do que chefes, uma vez que são responsáveis pelas funções de organizar, articular, representar e comandar a coletividade, mas sem nenhum poder de decisão, o qual cabe exclusivamente à totalidade dos indivíduos e dos grupos que constituem o povo. (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 64).

E complementa: “Outra característica [...] da organização social tradicional é a ausência de poder autoritário. Os chefes indígenas recebem tarefas, responsabilidades e serviços, mas não têm nenhum poder soberano sobre o grupo.” (LUCIANO BANIWA, 2006, p.64).

Como relata Cacique Senhora (pesquisa de campo, 2016), “meu povo me obedece porque eu obedeço meu povo”. Essa afirmação revela a horizontalidade das relações de poder. Nenhuma cacique impõe o seu ponto de vista ou faz prevalecer seus interesses pessoais sobre os demais. Cada aldeia tem seus mecanismos decisórios, que envolvem sempre consultas a coletividade e a participação de lideranças, geralmente representantes das novas gerações e dos mais velhos.

Essa estruturação social pode favorecer processos colaborativos que irão redundar no fortalecimento de suas territorialidades, aqui investigadas em seus níveis correlatos: relação, intenção e prática (SAQUET, 2011). Tais níveis podem oferecer caminhos para avaliar o efetivo desenvolvimento de determinado povo indígena. Nesse sentido, se buscou responder a seguinte indagação: quais as contribuições das caciques do médio e submédio São Francisco, no Estado da Bahia, na (re)construção de territorialidades indígenas e no desenvolvimento territorial?

Para responder essa questão partiu-se de alguns objetivos e uma metodologia que pudesse nortear o pensamento e conduta adotada em face ao objeto de estudo

(QUADRO 3). Assim, foi objetivo geral da pesquisa: avaliar as contribuições das caciques, enquanto lideranças femininas, na construção de territorialidades indígenas e desenvolvimento territorial no médio e submédio São Francisco/ Bahia.

Quadro 3 – Problema, objetivo geral, questões e objetivos específicos da pesquisa

Problema: Quais as contribuições das caciques do médio e submédio São Francisco, no Estado da Bahia, na (re)construção de territorialidades indígenas e desenvolvimento territorial?	Objetivo Geral: avaliar as contribuições das caciques, enquanto lideranças femininas, na construção de territorialidades indígenas e desenvolvimento territorial no médio e submédio São Francisco/ Bahia.
Questões:	Objetivos Específicos:
Questão 1: De que modo a formação do território brasileiro e mais recentemente, os reordenamentos territoriais no Vale Sanfranciscano impactaram os territórios indígenas na região?	1. Analisar os reordenamentos territoriais do Vale Sanfranciscano ao longo da história, estabelecendo um paralelo com a questão territorial indígena.
Questão 2: Como se dá a construção das diversas territorialidades indígenas nos territórios abrangidos pela pesquisa?	2. Estudar a questão da territorialidade indígena, descrevendo a sua dinâmica.
Questão 3: De que modo o movimento indígena após a promulgação da nova Constituição Brasileira influenciou no empoderamento feminino indígena?	3. Analisar o movimento indígena pós 1980 e sua imbricação com o empoderamento feminino indígena.
Questão 4: De que modo ocorre a liderança das caciques na construção de suas territorialidades e percepção de desenvolvimento territorial?	4. Avaliar a percepção territorial das lideranças indígenas e das caciques nas TI investigadas na construção de suas territorialidades e desenvolvimento territorial.

Fonte: Elaboração própria da autora desta tese (2015).

Especificamente, buscou-se: (a) analisar os reordenamentos territoriais do Vale Sanfranciscano ao longo da história, estabelecendo um paralelo com a questão territorial indígena; (b) estudar a questão da territorialidade indígena, descrevendo a sua dinâmica; (c) Analisar o movimento indígena pós 1980 e sua imbricação com o empoderamento feminino indígena; (d) Avaliar a percepção territorial das lideranças indígenas e das caciques nas TI investigadas na construção de suas territorialidades e desenvolvimento territorial.

Quanto a metodologia, é indiscutível a ideia de que para adquirir validade científica, toda pesquisa deve delinear sua fundamentação teórico-metodológica. Por isto, buscou-se o respaldo teórico em diversos autores, a saber: Cervo e Bervian (2002); Chizzotti (1998); Ludke e André (1993) e Mattos e Castro (2011), a fim de caracterizar os procedimentos que foram utilizados, sob diversos aspectos, como por exemplo, quanto à abordagem, ao método e às técnicas.

Quanto a abordagem optou-se por uma ótica qualitativa, ao considerar que não é possível traduzir em números a vinculação dinâmica que existe entre o sujeito e o mundo real, ou seja, a relação inseparável que se dá entre a subjetividade humana e o mundo concreto, o espaço geográfico. E também pelo entendimento de que “a pesquisa qualitativa tem o ambiente natural como sua fonte de dados e o pesquisador como seu principal instrumento”. (LUDKE; ANDRÉ, 1993), definiu-se essa abordagem para o desenvolvimento do trabalho.

A base da pesquisa qualitativa é a interpretação do processo e a atribuição de significados aos fenômenos estudados. Assim, esta abordagem não exige “[...] o uso de métodos e técnicas estatísticas. O ambiente natural é fonte direta para a coleta de dados e o pesquisador é o instrumento chave [...] Os pesquisadores tendem a analisar seus dados indutivamente.” (SILVA; MENEZES, 2000, p. 20).

Chizzotti (1998) ressalta que neste tipo de abordagem o pesquisador integra o processo de conhecimento, interpreta fenômenos, e lhes concede significação. Já o objeto e sujeitos da pesquisa não apresentam neutralidade, estando repletos de significados e relações que são criadas pelas ações diárias dos sujeitos concretos envolvidos nas questões em análise.

Quanto ao método, optou-se pelo método etnográfico. Ao adotar a etnografia como método optou-se sobretudo pela possibilidade de um diálogo intercultural, onde se reconhece que o conhecimento não é algo pronto, mas, sim, algo que está em constante (re)construção e ressignificação. Coube à pesquisadora, então, buscar por meio de suas observações fazer perguntas inovadoras e úteis e, do mesmo modo, através de um determinado método buscar soluções, também inovadoras, para as suas indagações.

A etnografia foi usada inicialmente por Malinowski, que pregava em 1920 ser a observação participante o meio pelo qual o pesquisador poderia superar a perspectiva etnocêntrica e conhecer em profundidade a realidade da comunidade estudada. Por isto ele é considerado o pai deste método.

De acordo com Lüdke e André (1993), a etnografia foi desenvolvida para estudar a cultura das sociedades. Seu sentido etimológico é descrição cultural. Os autores afirmam ainda que os antropólogos podem lhe conceder dois sentidos: o de técnicas usadas para recolher informações sobre as normas, crenças, hábitos e práticas de um grupo ou do relatório que traz o resultado da aplicação destas técnicas.

Conforme Mattos e Castro (2011) a pesquisa etnográfica depende muito das qualidades da pesquisadora-observadora, da sua sensibilidade, de seu potencial empático, da sua capacidade de questionar, do seu domínio teórico e metodológico, no momento em que ela vai descrever o que enxerga como realidade na ótica do outro, utilizando-se de termos que os sujeitos investigados usariam. Deste modo, o investigador torna-se sujeito ativo da investigação.

Um outro dado interessante da pesquisa etnográfica é que os seus procedimentos de investigação vão se delineando ao passo que a pesquisa vai avançando, e o pesquisador junto com os grupos pesquisados vai refletindo sobre suas diversas possibilidades.

A etnografia passou a ser empregada pelos antropólogos quando estes passaram primeiro a coletar materiais e informações no campo de pesquisa para utilizá-los com objeto de uma construção teórica posterior. A intenção maior era a de que a etnografia se tornasse uma ferramenta que possibilitasse o aprendizado com as pessoas e não um instrumento para avaliar as pessoas.

Cabe ressaltar que é foi possível realizar um estudo etnográfico quando o grupo a ser examinado também estiver interessado nesta análise, pois os seus componentes precisam se desnudar um para o outro em suas inter-relações e até ultrapassá-las, para que assim se torne possível descrever de forma mais detalhada possível, todas as possibilidades que ocorreriam neste espaço geográfico.

Quanto aos Procedimentos Técnicos, optou-se pelo estudo etnográfico com alguns povos indígenas onde a emergência de lideranças femininas poderiam estar contribuindo na construção de novas territorialidades, ademais considerou-se que:

a) a investigação não pode aceitar a distância tradicional entre sujeito e objeto de pesquisa; b) a comunidade tem um acúmulo de experiências vividas e de conhecimentos; existe, portanto, um saber popular, que deve servir de base para qualquer atividade de investigação em benefício dela. (HAGUETE, 1997, p. 150).

Haguete (1997) indica ainda que os estudos etnográficos devem integrar aspectos vindos da ecologia cultural e da teoria sistêmica. Por isto, ao realizar uma pesquisa etnográfica é necessário prestar atenção ao global e ao sistêmico, ao singular e ao específico, ao processual e ao dinâmico, ao incerto e ao instável, ao pessoal e ao subjetivo.

O estudo foi aprofundado junto aos Truká Tupan, desde 2008 em um território no município de Paulo Afonso. Trata-se de mais um processo de etnogênese (constituição de novos grupos étnicos) conforme proposto por Oliveira (1993,1998, 2006), Arruti (1995, 2006, 2016), ainda que esse fenômeno ganhe maior complexidade na atualidade, o que será discutido nos capítulos seguintes. A formação desse “novo” grupo étnico demandou a escolha de uma liderança, no caso a cacique Erineide que está desde o início da reterritorialização no atual município a serviço de seu povo.

Quanto aos Instrumentos, se fez necessário a permanência no local de análise com adoção de determinados instrumentos de coleta e análise de dados, sendo utilizado roteiro de entrevista semiestruturada, caderneta de campo, vídeo, fotografias, observação participante, análise documental, cultural, histórica, crítica, entre outras, sempre visando uma melhor compreensão das ações vivenciadas pelo grupo investigado. (MATTOS; CASTRO, 2011).

Em uma pesquisa cada instrumento de coleta de dados apresenta, de acordo com o que se busca responder (problema e suas questões) e onde se pretende chegar (objetivo geral e específicos), vantagens e limitações e sua escolha e aplicação deverá ser coerente com as correntes teóricas adotadas e categorias de análise mobilizadas ao se buscar construir um quadro interpretativo do tema abordado que seja cientificamente válido.

Um instrumento de importância capital no desvelamento do problema e consecução do objetivo geral da pesquisa foi o mapa mental. Sua aplicação, aliada a análise dos outros instrumentos de pesquisa, possibilitou evidenciar aspectos da territorialidade dos povos indígenas investigados além das conexões existentes entre a territorialidade e as atividades de liderança das caciques.

Ontoria, Luque e Gómez (2004) trazem algumas reflexões sobre os mapas mentais, pertinentes para a trajetória metodológica empreendida na pesquisa. Dentre elas, destacam-se o entendimento do mapa mental como técnica gráfica e da manifestação do pensamento criativo (ONTORIA; LUQUE; GÓMEZ, 2004) e também sua discussão enquanto “um método que destila a essência daquilo que conhecemos e o organiza de forma visual.” (MCCARTHY, 1991 apud ONTORIA; LUQUE; GÓMEZ, 2004, p. 42).

Esse instrumento demonstrou ser mais adequado para o registro, por povos tradicionais, de sua percepção sobre o território, aspectos de sua cultura imaterial e ritualidade, além, do(s) valor(es) atribuídos a cacique da aldeia. A autopercepção da cacique também foi avaliada através do instrumento, sendo possível estabelecer correlações com a categoria empoderamento.

Independente da idade ou nível instrucional do voluntário⁶, através de imagens, representações gráficas e palavras-chave atestou-se que é possível expressar com relativa segurança e precisão seu sentimento de pertencimento territorial, os valores atribuídos ao território onde habita, suas expectativas e projeções de desenvolvimento da comunidade. “Os mapas mentais são uma maneira de representar as ideias que se relacionam melhor a símbolos do que a palavras complicadas: a mente forma associações imediatamente e mediante o mapa as representa rapidamente.” (ONTORIA; LUQUE; GÓMEZ, 2004, p. 42).

Cabe ainda ressaltar que esse instrumento também busca romper com uma perspectiva ocidental de supervalorizar a sistematização do pensamento por meio

⁶ Para elaboração de mapas mentais foram organizadas Oficinas Temáticas nas aldeias entre janeiro e fevereiro de 2016, após períodos de imersão etnográfica com o grupo social e aplicação de outros instrumentos de pesquisa. Nessa etapa, se contou com o conhecimento e apoio técnico de Alzení Tomaz, pesquisadora junto aos povos e comunidades tradicionais através do Projeto da Nova Cartografia Social do Brasil e do Conselho Pastoral dos Pescadores.

de palavras: “[...] a utilização de imagens para pensar é rotulada de sinal de imaturidade

[no entanto] essa consideração é falsa e provocada por um predomínio cultural da palavra como instrumento de comunicação e informação.” (ONTORIA; LUQUE; GÓMEZ, 2004, p. 52).

A utilização do símbolo como representação do real, oferece a oportunidade de expressão – estética, política, identitária – do território enquanto apropriação simbólica. O interesse em explorar as possibilidades metodológicas dos mapas mentais se justifica por ser essa uma metodologia cada vez mais utilizada como ferramenta de empoderamento de segmentos sociais historicamente em situação de vulnerabilidade socioterritorial.

Na geografia um mapa mental seria o esboço (croqui) sobre determinada porção do território, com o mapeador recorrendo a memória para registro dos elementos naturais, culturais, econômicos e sociais que julgar relevantes para o propósito a ser comunicado.

Não existe rigor técnico tampouco convenções pré-estabelecidas para a confecção de um mapa mental, tal como ocorre na cartografia científica. Nesses registros estão presentes tanto a visão vertical – utilizada na representação cartográfica e bidimensional, como a horizontal, típica do retrato e do desenho.

Geralmente são representadas áreas menores, o que favorece a posterior elaboração de etnomapas com escalas maiores, com conseqüente detalhamento, adequado aos estudos de territorialidades de povos e comunidades tradicionais.

A própria legislação já incorporou possibilidades de etnomapeamento e etnozoneamento em metodologias de base participativa, como é o caso da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), através do Decreto Nº 7747/2012, a qual foi formulada a partir de experiências acumuladas por meio de projetos e iniciativas na Amazônia Legal.

De acordo com o preconizado pela PNGATI no Art 2º (BRASIL, 2012), as ferramentas para a gestão territorial e ambiental de terras indígenas são o etnomapeamento e o etnozoneamento:

I – Etnomapeamento: mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, com base nos conhecimentos e saberes indígenas; e
II – Etnozoneamento: instrumento de planejamento participativo que visa à categorização de áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, desenvolvido a partir do etnomapeamento. (BRASIL, 2012, Art. 2º).

A FUNAI (2013) também incorporou a prática do etnomapeamento na caracterização ambiental das terras indígenas em estudo, e que constará no laudo antropológico, na primeira etapa do processo administrativo de regularização fundiária de territórios indígenas.

Para o órgão, etnomapeamento é definido como “o ato de um grupo indígena representar o espaço, suas paisagens e sua cosmovisão por meio de mapas.” (FUNAI, 2013, p. 37), o qual oportuniza “novas formas de sistematização e visualização da relação com o espaço.” (FUNAI, 2013, p. 37).

Sobre as experiências no norte do país, Grupioni e Kahn (2013, p. 24) ressaltam o uso de etnomapas como “instrumentos eficientes na gestão de territórios”. Na Bahia, a Nova Cartografia Social já possibilitou o etnomapeamento dos Tumbalalá, Truká e Tuxá de Rodelas⁷.

E outros povos do Vale Sanfranciscano já participaram de oficinas de mapas com pesquisadores sociais. Dessa maneira, o uso de elementos iconográficos para representar aspectos de sua territorialidade, quer sejam materiais ou imateriais, é de conhecimento de grande parte dos sujeitos da pesquisa, que tem consciência do mapa como um instrumento para fortalecer a luta de seu povo.

Esse fato é corroborado por Grupioni e Kahn (2013, p. 24) ao atribuírem aos etnomapas a possibilidade de “fortalecimento político, social, econômico e cultural dos povos indígenas”.

A relevância dos novos contornos da cartografia é sintetizada pelo Projeto Nova Cartografia Social, que entende o próprio processo de cartografar o território social através de sua metodologia participativa como um instrumento de empoderamento dos movimentos sociais:

⁷ Os fascículos constam PDF no site da Nova Cartografia Social e podem ser acessados através do endereço: <http://novacartografiasocial.com/fasciculos/povos-indigenas-nordeste/>.

[...] Tais movimentos sociais consistem em manifestações de identidades coletivas, referidas a situações sociais peculiares e territorializadas. Estas territorialidades específicas, construídas socialmente pelos diversos agentes sociais, é que suportam as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais. A força deste processo de territorialização diferenciada constitui o objeto deste projeto. A cartografia se mostra como um elemento de combate. A sua produção é um dos momentos possíveis para a auto-afirmação social. (GRUPIONI; KAHN, 2013, p. 24).

A cartografia social rompe também com a perspectiva dos órgãos oficiais, cuja representação cartográfica, geralmente em escalas pequenas ou médias⁸ generalizantes omite a sociodiversidade existente nas áreas mapeadas. A cartografia oficial não oportuniza o detalhamento de situações sociais, pelo seu caráter regional.

A cartografia social geralmente opta por escalas grandes (até 1:20.000 segundo IBGE, 200?) por favorecer a representação gráfica de situações relevantes para o povo participante do mapeamento. Práticas tradicionais, locais sagrados, áreas que devem ser preservadas, locais de cultivo, ente outros aspectos considerados relevantes podem ser representados no etnomapeamento, sendo considerado importante ferramenta para pensar o seu espaço e gerir o seu território.

Sua produção envolve, sobretudo, o empoderamento do povo tradicional que tem em mãos um instrumento de reafirmação identitária e luta pela regularização fundiária do território. De fato, o mapa constitui-se em importante meio de comunicação eficiente e eficaz na medida em que se comunica com o “leitor” através da linguagem visual, dos símbolos, cujos significados são explicitados na legenda.

Os símbolos, na cartografia oficial, apresentam uma tipologia pontual, linear e zonal, além de cores que seguem determinada padronização. Um símbolo pontual indica um elemento específico no espaço geográfico: uma ponte, um aeroporto. O linear é utilizado para representar estradas, marcação de drenagem, entre outros.

⁸ Escala pode ser entendida como a “relação entre as dimensões dos elementos representados em um mapa, carta, fotografia ou imagem e as correspondentes dimensões no terreno” (IBGE, 200?). As escalas pequenas, maiores que 1: 250.000 (IBGE, 200?), representam porções maiores da superfície terrestre com menor detalhamento e maior generalização, omitindo especificidades de territórios sociais, representáveis ao se adotar uma escala grande (até 1:20.000 segundo o IBGE, 200?). Para fins de esclarecimento, a escala grande comporta a representação gráfica de porções menores de território, e, por isso, é possível um maior detalhamento geográfico.

Finalmente, o símbolo zonal indica fenômenos geográficos de maior extensão territorial, como um bioma, por exemplo.

O mapa convencional possui elementos básicos sem os quais não se torna possível sua leitura, interpretação e posterior análise, a saber: tema a ser tratado e consequente definição de escala, título, elementos gráficos, os quais obedecem convenções e normas cartográficas, com cores, pontos, traços e símbolos dos aspectos representados e de acordo com as convenções cartográficas, além da legenda e de outros elementos explicativos que auxiliam na leitura do mesmo.

Farias Júnior (2010) descreve a elaboração dos etnomapas através de oficinas envolvendo coletivamente os “agentes sociais” (pessoas da comunidade) na coleta de depoimentos e produção de croquis. Como aponta o autor (p. 91), “os croquis [...] é o conhecimento tradicional objetivado, ou seja, é a forma como os agentes representam sua realidade. É, mais do que tudo, um posicionamento político”.

No Vale Sanfranciscano, pesquisadores sociais vem sendo convidados pelas comunidades tradicionais a realizarem parcerias no sentido de colaborativamente produzirem os etnomapas de seus territórios e territorialidades. A metodologia é similar a descrita por Farias Junior nas cartografias sociais viabilizadas entre as comunidades quilombolas da região norte do país.

Cabe ainda esclarecer que um etnomapa é um produto coletivo que sintetiza um profícuo diálogo e construção de saberes entre o conhecimento tradicional (croquis, mapas mentais) e o científico (tomada dos pontos georreferenciados, plotagem na base de dados digitais, compatibilização dos croquis na base cartográfica digital, elaboração final do etnomapa).

A publicação de um etnomapa geralmente é realizada através de fascículos, com depoimentos, fotografias e outros elementos julgados pertinentes pelo grupo social com fins de trazer esclarecimentos que auxiliem na boa comunicação de suas histórias e geografias e lutas.

Na pesquisa o interesse concentrou-se nas oficinas de mapas mentais como meio de obtenção de dados e de informações sobre os conhecimentos, crenças,

sentimentos, expectativas e relação de pertencimento territorial dos sujeitos da pesquisa.

Coerente com tal proposta metodológica, oficinas de mapas mentais direcionadas para busca de elucidações acerca do problema da pesquisa foram realizadas junto aquelas comunidades que apresentaram a abertura necessária para a aplicação da proposta. Sendo que a mesma foi sugerida após a devida imersão etnográfica para que os sujeitos da pesquisa pudessem ter a necessária confiança e interesse em colaborar com a pesquisa e a pesquisadora.

Durante cada oficina foram recolhidos relatos dos participantes. Os mapas mentais elaborados foram explicados em detalhe para a pesquisadora que recolheu os relatos em filmagens posteriormente transcritas e cujo conteúdo integral subsidiou a análise dos mesmos.

Como foram produzidos mapas de pessoas de diversas faixas etárias e níveis de instrução diferenciados, a “legenda” foi escrita ao lado do elemento iconográfico, como usualmente ocorre na elaboração dos croquis quando uma comunidade demanda a elaboração de seus etnomapas.

Com os mapas mentais com seus respectivos símbolos e “legendas”, além dos relatos filmados foi possível interpretar os documentos e confrontá-los com as entrevistas semiestruturadas e anotações advindas das observações em campo.

O ponto de partida para interpretação dos elementos iconográficos foi o explicitado pelo sujeito elaborador do documento e seu esforço em comunicar a sua intencionalidade registrada, o significado de cada elemento e as conexões entre eles dando um sentido globalizante ao documento.

Os elementos iconográficos representados nos mapas mentais mais do que a expressão das facetas de suas territorialidades, expressam, sobretudo, a intencionalidade política do sujeito da pesquisa em comunicar a sua percepção sobre o questionamento proposto.

A leitura e interpretação dos mapas foi possível, como dito, com o uso das “legendas” e explicações dadas pelas (os) próprias (os) autores do documento e também estabelecendo as relações de proximidade, distância, direção, tamanho e

repetição dos símbolos representados em cada mapa. Tais análises apresentadas pelos sujeitos da pesquisa foram confrontadas e sintetizadas considerando o referencial teórico e categorias utilizadas na pesquisa, possibilitando a avaliação do que fora proposto enquanto objetivo geral da pesquisa.

Cabe ainda ressaltar que o símbolo, sua disposição no documento bem como sua relação com os demais elementos desenhados expressam o posicionamento político da(o) elaboradora(o), suas intencionalidades, expectativas e percepção sobre a produção de sua materialidade e gestão de seu território.

A presença dos símbolos que expressam facetas específicas da cultura material e imaterial indígena, tais com o toré, maracás, ocas, vestimentas ritualísticas e de empoderamento, entre outros, foram confrontados com o quadro referencial adotado e considerado o contexto histórico e os diversos processos de etnogênese e resistências socioterritoriais em curso.

Sinteticamente, o mapa mental é passível de leitura, interpretação e análise crítica quando conjugado com os outros instrumentos aplicados durante a oficina de mapas mentais (relatos, interpretações dos mapas mentais pelos próprios elaboradores, todos gravados e posteriormente transcritos) e aqueles utilizados nas incursões etnográficas (observações, diálogos, entrevistas semiestruturadas, filmagens, fotografias).

Sobre as categorias adotadas na pesquisa cabe ressaltar que as mesmas derivaram do objeto/sujeitos da pesquisa e buscaram dar o aporte necessário à problemática da pesquisa; as leituras possibilitadas através delas foram realizadas considerando a constelação de conceitos (HAESBAERT, 2009, 2011a), não sendo possível a sua leitura isolada por tratar-se de uma investigação complexa (MORIN, 2005) onde os nexos, as relações estabelecidas entre os conceitos assumiram uma conotação singular nos desvelamentos das realidades socioterritoriais dos povos sujeitos da pesquisa.

A presente dissertação foi estruturada, didaticamente, em seis capítulos. Após a introdução, onde são tratados aspectos inerentes ao projeto da pesquisa, o capítulo 2 analisa os reordenamentos territoriais do Vale Sanfranciscano ao longo da história, estabelecendo um paralelo com a questão territorial indígena. Aborda a evolução da

categoria geográfica território buscando possibilidades de leituras das espacialidades sociais engendradas pelos diversos povos indígenas da área de estudo.

No capítulo também se inicia a análise da geopolítica colonial de esbulho dos territórios indígenas nos primeiros séculos de formação do território brasileiro. Em uma análise têmporo espacial, também discute as repercussões de políticas energéticas no Vale, a partir da segunda metade do século XX, pautadas em uma perspectiva unidimensional do território, reduzido ao valor de troca e ao seu domínio especulativo.

Nesse sentido traz o contraponto da apropriação simbólica do território pelas comunidades e povos tradicionais, em uma perspectiva multidimensional e complexa a qual gera territorialidades, tal como é analisado a partir de dados recolhidos junto aos Tuxá da Aldeia Mãe de Rodelas, BA.

O capítulo 3 aprofunda a discussão sobre a categoria territorialidade e o necessário diálogo com a identidade territorial. Dando continuidade à análise têmporo espacial, aborda a retomada identitária (etnogênese) no bojo da discussão sobre o desenvolvimento territorial dos povos indígenas.

No capítulo 4 é discutido o movimento indígena a partir dos anos 1980 e seus rebatimentos sobre o empoderamento feminino indígena. Focaliza aldeias no médio e submédio São Francisco, onde foi verificado um número significativo de caciques mulheres, fato social de relevância na área de desenvolvimento regional, por contribuir no preenchimento de uma lacuna sobre estudos da participação e protagonismo feminino no desenvolvimento de sua comunidade.

O capítulo 5 aprofunda a análise sobre os papéis desempenhados pelas caciques na construção de territorialidades, buscando situar a questão da liderança e representatividade na consolidação dos diversos interesses de cada grupo social.

Avalia a percepção territorial das lideranças indígenas e das caciques nas terras indígenas investigadas em prol da construção de suas territorialidades. Para tanto, procede à síntese de registros etnográficos dos Truká Tupan e, em menor medida,

dos Pankararé Rodelas, trazendo o aporte da categoria de análise territorialidade, seus processos e relações.

Na conclusão, é elucidada a resposta ao questionamento da pesquisa e avalia-se que as caciques exercem um efetivo papel de liderança junto às suas comunidades, alavancando o empoderamento coletivo e construção do sentido de pertencimento territorial.

Conclui-se, também, que o efetivo desenvolvimento do Vale Sanfranciscano só poderá ser vislumbrado quando o conjunto de suas populações residentes tiverem a garantia definitiva aos seus territórios, quando o movimento indígena conquistar espaços nas esferas decisórias e as políticas públicas garantirem que seus anseios e necessidades físicas, econômicas e espirituais estão atendidos.

Ainda traz a reflexão de que o desenvolvimento territorial indígena é incompatível com a crença do crescimento ilimitado e a ganancia dos grupos econômicos, que percebem os povos tradicionais como empecilho para o desenvolvimento.

Por fim, ressalta-se que o empoderamento dos povos indígenas não é uma opção, mas condição para o enfrentamento à negação de suas histórias, espacialidades e construção do conhecimento, com fins de ultrapassá-los.

As lutas engendradas por esses povos e suas conquistas estão imbrincadas pela participação feminina, e a memória e conhecimento gerado a partir daí revela-se como parte inalienável do patrimônio cultural imaterial desses povos.

2 VALE SANFRANCISCANO, TERRITÓRIOS INDÍGENAS E DESENVOLVIMENTO REGIONAL

Este capítulo tem como objetivo analisar os reordenamentos territoriais do Vale Sanfranciscano ao longo da história, estabelecendo um paralelo com a questão territorial indígena. Para responder a questão “de que modo a formação do território brasileiro e mais recentemente, os reordenamentos territoriais no Vale Sanfranciscano impactaram os territórios indígenas na região?” recorreu-se, a pesquisa bibliográfica e ao método histórico, considerando a necessidade de investigação de

acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época. (LAKATOS; MARCONI, 2007, p. 107).

Faz-se necessário iniciar com uma reflexão sobre a categoria território na perspectiva dos povos tradicionais. Por se tratar de um conceito ao qual são atribuídos diversos significados - cuja variação decorre da área do conhecimento que a utiliza - situá-lo no âmbito da Geografia se faz necessário para maior compreensão do percurso da pesquisa, na análise das espacialidades sociais engendradas pelos diversos povos indígenas da área de estudo

2.1 REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE A CATEGORIA GEOGRÁFICA TERRITÓRIO NA PERSPECTIVA DOS POVOS TRADICIONAIS.

Não existe um único significado para o território na ciência geográfica, sendo possível optar por uma ou outra construção conceitual, coerente com a escola de pensamento que a sustente. De qualquer sorte, o fazer social se dá sobre um substrato físico – o espaço, e, de sua ação, resulta o território:

Sempre que houver homens em interação com um espaço [...] transformando [o] espaço natural através do trabalho, e depois criando continuamente valor ao modificar e retrabalhar o espaço social, estar-se-á, também diante de um território, e não só de um espaço econômico: é inconcebível que um espaço que tenha sido alvo de valorização pelo trabalho possa deixar de estar territorializado por alguém. (SOUZA, 2006, p. 96).

Na perspectiva clássica o território é relacionado a ideia de posse, aproximando-se do significado do termo em latim – *territorium* (HAESBAERT, 2004), porção de terra apropriada. Assim, o mesmo é enfatizado como a representação da sociedade e suas condições de trabalho, à sua perda é atribuída o significado de decadência social e à sua manutenção, o fortalecimento do Estado; faz-se necessário, portanto, a defesa do território como premissa para reprodução das condições de existência material da sociedade, segundo a visão ratzeliana (MORAES, 2003).

Cumprido salientar que os conceitos articulam-se, conforme dito, a determinadas escolas ou linhas de pensamento, e estas por sua vez, estão inseridas em contextos temporo espaciais específicos. O território como base de sustentação da materialidade vinculou-se a própria ideia de espaço vital proposto por Ratzel no século XIX – definido como a relação existente entre a população de uma dada sociedade e os recursos naturais disponíveis para suprir suas necessidades (MORAES, 2003).

O espaço vital indica as possibilidades de progredir em seu próprio território e a necessidade de conquista de novos territórios. Com uma forte carga ideológica, a concepção de território articulada ao de espaço vital naturalizaram e justificaram o processo expansionista germânico (MORAES, 2003).

Em uma perspectiva restrita, ao território é atribuído o poder soberano do Estado-nação, com suas fronteiras definidas. Souza (2006), no entanto, alerta que não se deve reduzir a apreensão desse conceito a esta escala ou tão somente ao Estado. Aponta para a perspectiva multiescalar do território e também questões de permanência e transitoriedade. Faz-se necessário ainda expor que não existe homogeneidade nas relações de poder sobre o território, dado que o poder é onipresente nas relações sociais, sendo exercido por um ou mais grupos, o que irá determinar usos e remodelagens sobre o território.

Apreender o significado político desse conceito, portanto, não deve estar circunscrito à presença e ação do Estado, pois outros sujeitos/forças atuam sobre ele, dominando e influenciando o espaço e os seus habitantes (SOUZA, 2006).

“Enquanto ‘espaço-tempo-vivido’, o território é sempre múltiplo, ‘diverso e complexo’, ao contrário do território ‘unifuncional’ proposto pela lógica capitalista hegemônica” (HAESBAERT, 2004, grifos do autor).

É através da aceção do território multifuncional que as sociedades tradicionais devem ser apreendidas. Para aprofundar a discussão sobre os povos indígenas, a noção de território complexo (HAESBAERT, 2004) deve ser acrescido a perspectiva de Morin (2005) ao tratar a questão da complexidade no campo da filosofia das ciências asseverando que "é preciso substituir um pensamento que isola e separa por um pensamento que distingue e une. É preciso substituir um pensamento disjuntivo e redutor por um pensamento do complexo, no sentido originário do termo *complexus*: o que é tecido junto" (MORIN, 2005, p. 85, grifos do autor).

A lógica complexa de estruturação do território e de suas territorialidades pelos povos indígenas pressupõe a dimensão simbólica (valor de uso), a qual opõe-se à lógica territorial dominante, em uma sociedade globalmente mercantilizada, onde a “primazia das relações e valores sociais está vinculada à acumulação de capital”. (HAESBAERT, 1999, p. 170).

Em texto clássico, Ribeiro (1979) faz uma síntese dos diversos movimentos indígenas na América Latina, tendo como recorte temporal a segunda metade do século XX. Explicita um franco “movimento de afirmação de singularidades étnicas orgulhosas de si mesmas” (RIBEIRO, 1979, p. 596), e a reivindicação do “comando autônomo de seu destino”, o qual só é possível com uma base material de sustentação ao arcabouço ideológico, étnico e cultural, que é o território (RIBEIRO, 1979, p. 596).

Outras discussões atuais sobre o território a partir de uma perspectiva geográfica apontam para a possibilidade de sua existência cíclica e flexível, podendo ser exemplificada pela alternância de territórios diurnos e noturnos em alguns centros urbanos ou orlas de algumas cidades litorâneas: a noite se apresenta um espaço de prostituição que é sucedido por atividades comuns durante o dia, tais como comércio, lazer, circulação de pessoas, etc. (SOUZA, 2006).

Tal alternância para Haesbaert (2011) corrobora a ideia de que, para além da perspectiva tradicional do território, compreendido com um único poder determinante

e com uma continuidade espacial, o movimento e a mobilidade passam a ser elementos fundamentais na construção do território, a partir de uma territorialização flexível.

Essas questões que contribuem para a compreensão do território incluem

uma mudança não apenas quantitativa – pela maior diversidade de territórios que se colocam ao nosso dispor (ou pelo menos das classes mais privilegiadas) – mas também qualitativa, na medida em que temos hoje a possibilidade de combinar de uma forma inédita a intervenção e, de certa forma, a vivência, concomitante, de uma enorme gama de diferentes territórios. (HAESBAERT, 2011, p. 35).

Para este autor o território é relacional em um contexto histórico-social, ou seja, envolve uma relação complexa entre processos sociais e espaço material, a qual extrapola a visão tradicional de delimitação, fronteira, estabilidade e enraizamento. (HAESBAERT, 2011).

Tal característica relacional exige a sua compreensão como movimento, fluidez e interconexão além da temporalidade (HAESBAERT, 2011). Um território deve ser compreendido como embebido de historicidade com diferenciações em cada período histórico.

Haesbaert (2011) ao apresentar as diversas concepções de território propôs dois agrupamentos, o primeiro envolvendo o “binômio materialismo e idealismo”, com desdobramentos para estudos sociedade-natureza e também para as dimensões econômicas, políticas e culturais. O segundo versa sobre acepções que priorizam a historicidade do conceito no sentido de sua abrangência histórica e caráter absoluto ou relacional (social-histórico).

Alertando para a escolha associada ao posicionamento filosófico do pesquisador, sinaliza a “abertura para um maior cruzamento de influências teóricas” proporcionada pelo “pós-modernismo contemporâneo”. (HAESBAERT, 2011).

Ao se propor um estudo sobre as espacialidades sociais de povos indígenas no Vale Sanfranciscano a categoria território foi articulada buscando superar a “dicotomia material-ideal [...] envolvendo, ao mesmo tempo, a dimensão espacial concreta das

relações sociais e o conjunto das representações sobre o espaço ou o imaginário geográfico que também move essas relações”. (HAESBAERT, 2011, p. 46)

Das espacialidades sociais ou, dito de outra forma, das “relações sociais projetadas nos espaços” (SOUZA, 2006, p. 87) se estabelecem relações de poder no duplo significado de apropriação e de dominação espacial, conforme discussão empreendida por Haesbaert (2004) ao analisar a obra “A produção do espaço”, de Lefbvre (1974, edição de 1986).

Para o autor o sentido simbólico do território, de apropriação remete ao valor de uso, das marcas do vivido pelo grupo social, já no espaço concreto, dominado, se estabelecem os valores de troca, com características mais funcionais.

Os povos indígenas, como comunidades tradicionais que dependem diretamente do território e das territorialidades construídas como meio de sua manutenção física, cultural e espiritual; desenvolvem uma identidade espacial que se manifesta como um sentimento de pertencimento ao “chão em que vivem”, o que transparece no discurso das entrevistadas: “Vida. Ele [indígena] sem terra não é ninguém, se sente um peixe fora d’água. [Terra] é vida, é saúde, é tudo!”⁹. (Cacique Maria Kiriri. Aldeia Kiriri Barra, Muquém de São Francisco, BA. Entrevista direta, 2015).

Ressalta-se que muitos dos povos indígenas do Vale Sanfranciscano ainda permanecem em situação de vulnerabilidade socioterritorial, dado a morosidade de regularização fundiária de seus territórios. E mesmo naqueles já homologados ainda resta a questão da desintrusão que acaba tornando a TI em questão num palco de severos conflitos internos, com cisões de grupos familiares muitas vezes com eleições de novas lideranças, incluindo caciques e “cacicas”¹⁰.

Entre as lideranças indígenas entrevistadas (pesquisa de campo, 2013 – 2016) são recorrentes os relatos sobre violência, envolvendo inclusive assassinatos de lideranças. Uma das caciques entrevistadas, do povo Truká Tupan, externou o medo presente a cada noite, com inúmeras tentativas de amedrontamento das pessoas, ao dispararem tiros na porteira da aldeia. Ressalva-se que o território apropriado encontra-se em disputa judicial. (Pesquisa de campo, 2015).

⁹ Ao serem questionadas sobre a importância da terra (utilizada no sentido de território) para o povo indígena.

¹⁰ O termo cacica é amplamente utilizado pelo movimento indígena no Nordeste brasileiro e, na área abrangida, já foi incorporado na linguagem corrente entre todos os povos pesquisados.

Nessa mesma aldeia, o mês de julho de 2016 noticiou mais um capítulo que revela a vulnerabilidade socioterritorial a qual os povos indígenas estão submetidos. Um incêndio criminoso danificou o sistema de encanamento e a principal bomba d'água que abastece a aldeia Truká Tupan, interferindo não apenas na sobrevivência direta da população e dessedentação dos animais, como também no cultivo de hortaliças na horta comunitária, cuja produção é escoada para a feira semanal de Paulo Afonso e atualmente uma importante fonte de renda do povo.

A situação se tornou mais grave devido ao cercamento das terras adjacentes, realizadas por posseiros da região com o intuito de impedir o acesso ao rio que, através da pesca, seria uma fonte alternativa para a segurança alimentar da comunidade (CIMI, 2016).

Cabe ressaltar que a relação dos povos indígenas com o Rio São Francisco antecede e muito, a tomada de seus territórios pelos colonizadores europeus, sendo, ao longo de 9.000 anos de ocupação humana (MARTIN, 1998; SANTOS, 2008), abundante fonte alimentar e também base de sustentação espiritual, através de suas práticas ritualísticas envolvendo o rio, ou seja, um importante marco de seu patrimônio cultural imaterial.

Durante as incursões etnográficas nas aldeias, foi possível vivenciar a permanência de uma profunda relação de respeito e carinho dos diversos povos indígenas com o Velho Chico. Um momento significativo das trocas simbólicas estabelecidas entre a pesquisadora e a Cacique Nininha¹¹, Pankararé de Rodelas, foi o banquete servido à equipe, com o pescado trazido pela própria cacique, exímia pescadora e que mostra com satisfação o freezer com uma grande quantidade de peixes – ainda que de espécies introduzidas com a construção das barragens – abundantes nesse trecho do rio, a juzante do lago de Itaparica.

A simbologia de suas territorialidades representadas através dos mapas mentais construídos durante a pesquisa de campo, apresenta repetidamente o Rio São Francisco como importante elemento iconográfico (Figuras 2 e 3). Na Figura 2, note-se a pujança ambiental proporcionada pelo Rio, sustentáculo da vida, representado

¹¹ Cacica Nininha, Povo Pankararé Rodelas, oriundos da Aldeia Mãe Pankararé em Glória, atualmente, desterritorializados, com Aldeia provisória erguida linearmente à Rodovia BA 210, distando 15 Km da sede de Rodelas, BA.

na base do mapa mental com a árvore personificando o território com suas raízes se nutrindo das águas límpidas do rio.

O mapa mental representado na Figura 2 foi elaborado pela Cacique Almerinda Xucuru Kariri, e possui elementos iconográficos que remetem a apropriação simbólica e econômica dos recursos ambientais do território (vegetação, recursos hídricos, pequena criação), além dos elementos de reafirmação identitária, presentificados no mapa com o cocar, que na percepção da Cacique representa a tradição do povo Xucuru Kariri, além do maracá¹², amplamente utilizado na tradição indígena durante a manifestação de rituais tais como o toré e também em assembleias do movimento indígena.

Figura 2 – Mapa Mental. Cacique Almerinda. Povo Xucuru Kariri



Fonte: Autora: Cacique Almerinda Xucuru Kariri
Pesquisa de Campo (2016).

A árvore, frondosa, ocupa quase que inteiramente o suporte para registro dos elementos iconográficos. E não é aleatório a sua disposição e destaque no documento. A bibliografia existente sobre os Xucuru Kariri da TI Quixaba, Glória – BA, além dos relatos recolhidos através dos demais instrumentos de pesquisa

¹² Chocalho indígena confeccionado geralmente com cabaça ou coco e sementes do bioma onde a aldeia está inserida, no caso dos povos pesquisados, na caatinga.

auxiliam no desvelamento daquilo que se pretende comunicar, da intencionalidade registrada no mapa mental.

Os Xucuru Kariri da TI Quixaba, Glória, pertencem a família Sátiro Dias e provém de Palmeira dos Índios, AL. Segundo relatos dos moradores da TI e informações da FUNAI (s/d) o seu território possui como maiores desafios e exiguidade de terras (39 ha), insuficientes para a manutenção econômica da comunidade, além da baixa fertilidade do solo, pedregoso.

No entanto, vem buscando tecnologias alternativas para garantir a produtividade do território e, nas áreas contíguas às residências plantaram inúmeras frutíferas, muitas delas de grande porte, como mangueiras (representada no mapa mental da cacique Almerinda), com uma expressiva safra de qualidade.

A árvore apresenta dupla conotação no mapa em questão. Expressa o papel da cacique na estruturação social desse povo: “eu me sinto um pé de árvore como se eu tivesse dar o fruto, dar a sombra e dar o apoio a todos da comunidade” (Cacique Almerinda. Entrevista direta, 2016).

Mas sobretudo, revela o duplo significado do território para os povos tradicionais, sua apropriação concreta, através do trabalho, mas também simbólica, com as marcas do vivido ressignificadas cotidianamente através das trocas sociais.

A Figura 3 apresenta o mapa mental elaborado por uma professora da escola na aldeia Xucuru Kariri. O território apropriado apresenta elementos materiais – a escola; naturais – árvores, vegetação, rio, cardume; e culturais – indígena com vestimenta ritualística composta de colorido cocar e saia de palha, além do maracá, utilizado tanto na prática da ritualidade indígena como em manifestações políticas.

O rio aparece tomado pelo cardume, indicando a segurança alimentar proporcionada pelo mesmo. A escola aparece parcialmente envolvida pelos elementos simbólicos da cultura desse povo, indicando a grande importância que a mesma exerce na aldeia como espaço de construção de territorialidades, onde os elementos da cultura e identidade são apreendidos pelas novas gerações.

Figura 3 – Mapa Mental. Professora da escola da aldeia. Povo Xucuru Kariri



Fonte: Autora: Professora da Aldeia Xucuru Kariri
Pesquisa de Campo (2016).

Apesar de toda relação de pertencimento territorial, a morosidade nas demarcações e homologações das TI, além do racismo e violência generalizados (CIMI, 2015) compõem o quadro de vulnerabilidade socioterritorial ao qual os diversos povos indígenas – não apenas os da área de pesquisa – estão submetidos.

A impunidade dos crimes cometidos contra indígenas e suas lideranças é um fato naturalizado no Brasil, não só por ser algo que ocorre há muito tempo, mas porque não se observa tendência de reversão. Isso porque a resposta do Poder Judiciário às demandas territoriais indígenas não tem sido, em geral, favorável à garantia dos direitos formalmente reconhecidos. (BRAGATO; LEIVAS, 2016, p. 33).

Will (2014, p. 17) discute a questão do genocídio aos povos indígenas no Brasil, definindo o mesmo como o “dolo específico de destruir, em todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, religioso, racial enquanto tal.”

As raízes desse genocídio, em curso¹³, tem sua fonte explicativa através da historiografia crítica que, principalmente a partir da década de 1970 (OLIVEIRA, 1998) vem empreendendo um grande esforço para a elucidação da complexidade socioterritorial indígena no Nordeste, a qual será tratada na próxima seção,

¹³ O CIMI (2015) apresenta um resumo da violência contra os povos indígenas no Brasil, no ano de 2015, classificando em violência contra o patrimônio (725 casos); violência contra a pessoa (registro de 09 casos na Bahia dos 182 em todas as unidades da Federação); violência por omissão do poder público (137 casos); mortalidade na infância (599 casos) e suicídio (87 casos).

buscando explicitar fatos, políticas indigenistas e diretrizes econômicas que lançaram as bases para o atual descompasso entre o desenvolvimento regional no Vale e a garantia dos direitos básicos pelos povos indígenas aí residentes.

2.2 GEOPOLÍTICA COLONIAL E ESBULHO DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO VALE SANFRANCISCANO

[...] O que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo. (CUNHA, 2012, p. 13).

A compreensão do atual cenário político e territorial no qual os povos indígenas da área da pesquisa encontram-se inseridos, requer a análise das causas históricas que levaram a perda de seus territórios e de elementos de sua identidade étnica, entre esses, a língua e determinadas práticas espirituais¹⁴.

A conquista do território e formação do Brasil se deu, entre tantos outros processos violentos, através de uma geopolítica que envolveu a tentativa de extermínio dos povos ameríndios preexistentes a chegada dos colonizadores europeus.

Vesentini (1986, p. 57) assevera que a geopolítica se materializa no espaço geográfico enquanto discurso do Estado capitalista e como práxis, o qual “visa a assegurar e fortalecer a soberania de um Estado nacional [...] sobre o seu território, no seio da sociedade onde ele encontre sua razão de existir”.

Nessa perspectiva, o território dominado, concreto e unifuncional é pensado sob a lógica do dominador, sendo o palco para a atuação do Estado e de seus grupos sociais hegemônicos, negando a sociodiversidade e as próprias contradições da sociedade. Sendo necessário efetivar a colonização das terras doadas pela coroa portuguesa, desocupar os sertões dos “gentios” era premissa para garantir a empreitada além de novas pastagens e terras para o plantio. Nesse sentido, o Rio São Francisco foi o principal vetor de colonização no sertão baiano, garantindo “a

¹⁴ Cumpre esclarecer que a identidade étnica é dinâmica e passa por reelaborações onde as trocas estabelecidas com outros povos indígenas favoreceram ressignificações de sua ritualidade.

expansão de frentes pioneiras de criação de gado, que tinham no território que margeia o grande rio uma pastagem natural apropriada para o criatório extensivo.” (NASCIMENTO, 1995, p. 67).

Três políticas específicas, aplicadas em períodos diferentes, porém com sobreposições temporais, materializaram as tentativas de extermínio dos povos indígenas, tanto em território baiano como no Brasil em formação: a guerra justa, a conversão e a mistura étnica (ARRUTI, 1995).

Os primeiros séculos de colonização brasileira (séculos XVI e XVII), marcados pela violência impingida contra esses povos através das guerras justas, conseguiram, segundo Arruti (1995, p. 63) apenas plantar manchas de civilização, ilhas pastoris, comerciais ou de subsistência, que existiam [por um período] para depois submergirem no nada ou na selvageria dos tapuias ou dos quilombolas”, o qual complementa que a “frente de expansão [territorial] nunca foi única, mas sim múltipla e complexa (ARRUTI, p. 65).

Santos e Silveira (2005), ao proporem uma periodização do território brasileiro, denominam esse longo período marcado por sucessivas tentativas de materialização do meio técnico nos sertões, o qual sucedeu o meio natural. Afirmando que “por intermédio de suas técnicas diversas no tempo e nos lugares, a sociedade foi construindo uma história dos usos do território nacional” (SANTOS ; SILVEIRA, 2005, p. 27), expressa o primeiro período como “os tempos lentos da natureza” com a presença humana forçosamente se adaptando aos sistemas naturais.

No segundo período¹⁵, verifica-se uma convergência de olhares entre esses autores e Arruti (1995) no que diz respeito a fragmentação durante a colonização, no território:

[...] os diversos meios técnicos gradualmente buscam atenuar o império da natureza [...] a mecanização seletiva desse verdadeiro conjunto de “ilhas” que era o território exige que se identifiquem subperíodos. As técnicas pré-máquina e, depois, as técnicas da máquina [...] na produção definem o Brasil como um arquipélago da mecanização incompleta. (SANTOS; SILVEIRA, 2005, p.75, grifo dos autores).

¹⁵ Aproximadamente do século XVII até o início do século XX.

O Brasil arquipélago, portanto, se relacionava com uma lógica demandada do exterior, com diversas tentativas de formação de zonas econômicas e a criação de famílias e gerações de cidades (SANTOS ; SILVEIRA, 2005), distribuídas na faixa litorânea e pontos de ocupação humana, mais ou menos permanentes, no interior do território em formação, incluindo aí, o Vale Sanfranciscano.

Nesse contexto, as guerras justas buscaram legitimar a ação colonial de guerra contra os diversos povos indígenas, plantando ilhas interioranas de ocupação humana. Fundamentam-se em um modelo medieval criado durante as Cruzadas para combater os infiéis mouros e que tornava a guerra moralmente aceitável para a igreja e opinião pública europeia.

Tal estratégia, além de buscar suprir mão-de-obra para as atividades econômicas, uma vez que “as atividades económicas dos colonos eram movidas por numerosos plantéis de escravos indígenas, aprisionados em frequentes expedições para o sertão” (MONTEIRO, 1994, p.108); também limpava os sertões dos indígenas bravios que retardavam o projeto de expansão territorial do Império.

Assim, verificam-se diversos registros de expedições de apresamento no período, com despovoamento das terras indígenas originalmente ocupadas, dizimação em massa em função de surtos epidemiológicos e o início de uma grande mistura de etnias indígenas.

Como estratégia para a reprodução da força de trabalho, as expedições de apresamento mostravam-se eficazes, uma vez que distanciavam o índio de suas origens, geográfica e socialmente. De fato, ao longo dos séculos XVII e XVIII, o apresamento representava a principal forma de criar, manter e até aumentar a população cativa, esboçando-se um forte paralelo com o papel exercido pelo tráfico de escravos africanos no mesmo período. (MONTEIRO, 1994, p.108).

A política de conversão dos indígenas manteve o objetivo maior da conquista de terras e homens (ARRUTI, 1995), os quais deveriam ser amansados e adestrados nas técnicas agrícolas por missionários (jesuítas, franciscanos, posteriormente capuchinhos e oratorianos). Reunidos em territórios exclusivos “normalmente uma légua em quadro”¹⁶ (ARRUTI, 1995, p. 64), percebe-se que nesse momento histórico

¹⁶ Sistema de demarcação territorial durante período colonial, com um marco central – geralmente uma igreja ou capela, a partir do qual se projeta em cruz quatro linhas em légua de sesmaria fechando o polígono territorial. (CUNHA, 2012).

cria-se a base territorial para a mistura étnica dos povos indígenas no Nordeste e na Bahia.

Esse fato se deu por reunir diversas etnias nos aldeamentos que posteriormente, ao serem desfeitos com a expulsão das ordens religiosas da colônia (segunda metade do século XVIII), originaram as vilas, com a introdução de não indígenas e com o objetivo de miscigenar e aculturar as populações indígenas (CUNHA, 2012).

Parte dos aldeamentos indígenas foram doados pela Coroa Portuguesa às famílias aldeadas e, atualmente, parcelas da população indígena recorrem à memória e registros orais de seu povo para regularização da Terra Indígena e desintrusão de não indígenas do local.

Data de meados do século XVII os primeiros aldeamentos jesuítas no Vale Sanfranciscano, no entanto, as tentativas tornaram-se infrutíferas na medida em que o Rio São Francisco foi o principal vetor de povoamento dos sertões, e o ataque aos aldeamentos era rotineiro nesta época, dado que “preferencialmente, os colonos atacavam as populações indígenas ligadas às missões jesuíticas, pois estes já se mostravam habituados à rotina e aos valores da cultura ocidental.” (MONTEIRO, 1994).

Tal política de conversão criou, em parte, a base para as emergências étnicas que se verificaram a partir do início do século XX, na medida em que reuniram contingentes populacionais indígenas de várias etnias, favorecendo o casamento entre povos diversos, e também criou novas bases territoriais, ainda que nas mesmas permanecessem tutelados às ordens religiosas.

No final do século XVIII entra em ação a terceira política indigenista, com a clara proposta de entender os povos indígenas como residuais e fadados a assimilação pela sociedade nacional.

Em função das disputas entre jesuítas e fazendeiros de um lado [...] e das tentativas de reordenar as formas econômicas na colônia de outro [...] é retirado o poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos, em 1755. [...] Em 1758 ordena-se a transformação dos aldeamentos em vilas [...] e em 1775, passa-se a incentivar os casamentos mistos [...]. (ARRUTI, 1995, p. 65).

Oliveira (1993) destaca que a política da mistura étnica objetiva a assimilação física e cultural dos indígenas, homogeneizando a população, através de casamentos entre indígenas e não-indígenas. Para acelerar o processo de aculturação indígena, a administração pombalina incentiva e orienta a ocupação não-indígena dos aldeamentos (ARRUTI, 1995), originando, a partir de então a presença de não-indígenas em territórios atualmente contestados pelos indígenas.

A bibliografia histórica sobre os indígenas nos primeiros séculos reflete o preconceito contra esses povos e percebe-se uma clara política de silenciamento de sua história de luta e permanência na contramão dos processos hegemônicos coloniais.

Monteiro (1994), pesquisando as diversas estratégias que os grupos indígenas desenvolveram ao longo dos séculos buscando reverter o quadro opressivo no Brasil colônia exemplifica o movimento de resistência, o qual se desdobrou em uma série de violentas revoltas, em movimentos de protestos e resistência e na estratégia considerada pelo autor como a mais eficaz e que “residia na fuga coletiva e na reconstituição da sociedade em regiões além do alcance dos sertanistas brancos e mestiços.” (MONTEIRO, 1994, p. 115).

Apesar dos povos indígenas não terem permanecidos passivos ao longo de séculos de violência, o final do século XIX assiste a mais um capítulo do esbulho de seus territórios residuais, principalmente no Nordeste. Cunha (2012) ressalta que, com a Lei de Terras (1850), parte das vilas indígenas nordestinas (outrora aldeamentos) foi incorporada às terras do Estado por se constatar que restavam poucos indígenas, o restante já integrado a população local.

Nesse sentido, Arruti (1995, p. 66) sintetiza as políticas de extermínio dos Povos indígenas no país:

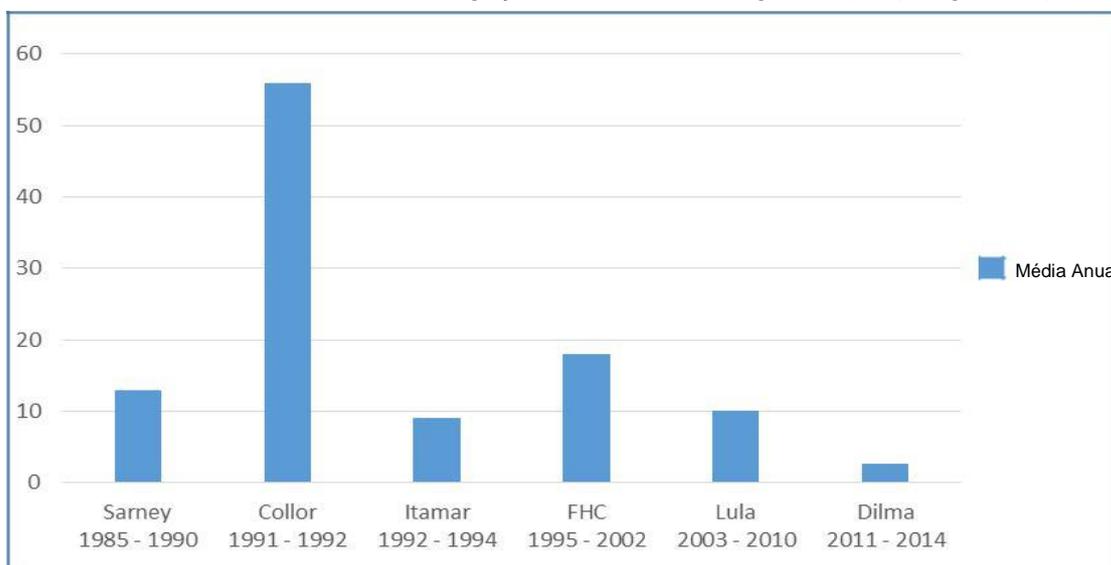
Depois de quebrada a resistência militar dos indígenas e de serem eles introduzidos na lógica colonial pelas missões, era possível partir para sua mestiçagem, estratégia mais eficaz de encaminhá-los ao desaparecimento. Nesse último momento, vale ressaltar, os argumentos já não eram apenas de caráter fundiário, em que se acusava a presença de poucos índios para redução ou agrupamento de aldeias, mas de caráter comportamental, onde se avaliava se aquelas populações continuavam aparentando ou não serem indígenas, depois de toda uma longa política de conversão e mistura;

se elas continuavam ou não realizando suas tradições, depois de serem tantas vezes reprimidas pelos poderes locais.

Verificam-se que situações de conflitos socioterritoriais com o uso do expediente da violência fazem parte de práticas que se perpetuam em toda história do território brasileiro e atingem as populações socialmente mais vulneráveis: povos e comunidades tradicionais, tais como indígenas, quilombolas, pescadores artesanais.

Dados da Comissão Indigenista Missionária (CIMI, 2015) revelam a diminuição da média anual de homologações de TI por gestão presidencial, no período de 1985 a 2014, como expresso no Gráfico 1.

Gráfico 1 – Média anual de homologações de Terras Indígenas (TI) por gestão presidencial



Fonte: Adaptado do CIMI (2015).

A essa questão deve ser somada a da Proposta de Emenda Constitucional Nº 215 (PEC 215) criada em 2000, na qual as demarcações de terras indígenas, além da titulação de territórios quilombolas e a criação de unidades de conservação ambiental passariam do poder Executivo ao Congresso Nacional, através dos deputados federais e senadores, com o acréscimo de um parágrafo, indicando ser sua responsabilidade “aprovar a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e ratificar as demarcações já homologadas”. (CIMI Sul, 2015).

O Artigo 231 da Constituição Federal indica que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, **competindo à União demarcá-las,**

proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (BRASIL, 1988, Art. 231, grifo nosso).

A proposta da PEC 215 é vincular a demarcação ao Congresso Nacional com o seguinte adendo: “as terras de que trata este artigo, **após a respectiva demarcação aprovada ou ratificada pelo Congresso Nacional**, são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas imprescritíveis”. (CIMI SUL, 2015, p. 3, grifos do autor). Nessa proposta, ainda se afirma que será da responsabilidade dos deputados a elaboração de lei que estabeleça critérios e procedimentos para demarcação das terras indígenas.

Além disso, em estudo sobre a PEC 215, o Conselho Indigenista Missionário (2015, p. 07) alerta sobre a proposta de “se aplicar retroativamente as disposições da proposta às Terras Indígenas que estejam sendo objeto de questionamento perante o Poder Judiciário, apesar de já demarcadas e homologadas”, impactando 144 TI, destas, 79 com “demarcações consolidadas.” (CIMI SUL, 2015, p. 3). O Brasil vivencia mais uma etapa na dinâmica perversa de privatização no campo e, caso seja aprovada, poderá recrudescer os conflitos fundiários em todo país.

A garantia definitiva de direitos conquistados pelos povos indígenas passa pela demarcação de territórios, desintrusão de posseiros, políticas de fomento, educação contextualizada, saúde, valorização cultural, infraestrutura hídrica, moradia, saneamento, etc. (Alzení Tomaz, entrevista direta, 2016).

Cumprindo ainda esclarecer que, além da Constituição Federal, existem marcos na legislação nacional e internacional para a garantia dos direitos indígenas, podendo ser classificados, segundo Tomás (2016), em pelo menos 11 componentes jurídicos:

- **Legislação fundamental:** Declaração das Nações Unidas sobre direitos dos povos indígenas, Estatuto do Índio, Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, etc.;
- **Cidadania:** Política Nacional de Direitos Humanos, Convenção Internacional sobre eliminação de todas as formas de discriminação racial, Código Civil (Lei 10.406/02), Crime de genocídio, etc.;

- **Ordenamento Territorial:** Demarcação de terras indígenas, legislação estadual sobre terras indígenas, mineração em terras indígenas, Reforma Agrária, Terras quilombolas que versam sob terras indígenas, etc.;
- **Meio Ambiente:** Licenciamento ambiental, preservação da fauna e flora, unidades de conservação, etc.;
- **Educação:** Educação indígena, ensino superior indígena, Lei de Cotas, etc.;
- **Seguridade Social:** Saúde, Assistência Social, Previdência, etc.;
- **Cultura:** patrimônio material e imaterial, propriedade intelectual, etc.;
- **Organização da União:** Ministério da Justiça, FUNAI, Polícia Federal, Ministério Público, etc.;
- **Etnodesenvolvimento:** atividades produtivas, agricultura, etc.;
- **Defesa:** Faixa de fronteiras, forças armadas, etc.;
- **Pesquisa:** biotecnologia, pesquisa estrangeira, pesquisa envolvendo seres humanos, gestão e patrimônio genético, etc.

A autora ainda sinaliza que, de fato, existe uma vasta legislação com efeitos positivos às populações indígenas no Brasil, no entanto, “os entraves na efetivação dos direitos consistem numa realidade histórica de descaso”, tal como os inúmeros povos indígenas do Vale Sanfranciscano atingidos por barragem, e que foram minuciosamente tratados na tese de Juracy Santos (2014).

Buscando dar continuidade a análise territorial do vale, na próxima seção será tratada a questão fundiária do Vale Sanfranciscano, com o recorte temporo espacial avançando para o século XX, onde a segunda metade desse século concentra uma série de intervenções espaciais consequentes da implantação de políticas energéticas na região.

2.3 POLÍTICAS ENERGÉTICAS DO SÉCULO XX: BARRAGENS, HIDRELÉTRICAS E MIGRAÇÕES POPULACIONAIS NO VSF E SEUS REBATIMENTOS NAS TERRITORIALIDADES INDÍGENAS

“O homem chega e já desfaz a natureza Tira a gente põe represa, diz que tudo vai mudar O São Francisco lá prá cima da Bahia Diz que dia menos dia, vai subir bem devagar [...]” (Sá e Guarabyra. Sobradinho, 1982)

“É deste rio que irrigamos a terra para plantar e pescamos o peixe para comer. Nossos rituais sagrados tem tudo a ver com o rio, nossas ciências estão nas águas do Velho Chico”. (Carta Aberta dos povos indígenas de Pernambuco, Sergipe, Alagoas e Bahia, 2005).

O início do século XX assistiu a um cenário regional marcado por conflitos interétnicos de natureza territorial, incluindo aí as “retomadas”, movimento de caráter socioterritorial, o qual congrega “parentes”¹⁷ de vários povos indígenas para reterritorialização em espaços pleiteados, em geral territórios tradicionalmente ocupados. Fortalecidos pelo direito originário, e muitas vezes municiados de laudos antropológicos, realizam a ocupação de determinado território como estratégia de regularização fundiária. As trocas materiais e simbólicas que se estabelecem nesse movimento constituem, ainda hoje, importantes espaços de aprendizado coletivo.

Ainda que esse tema seja aprofundado posteriormente, por ora, cabe visualizar a situação territorial dos indígenas no início do século, com parte dos povos desterritorializados devido a grilagens e expulsões, ou com seus territórios diminuídos também com invasões de posseiros, além de territórios intrusados¹⁸ com esgarçamentos na tessitura social.

Essa situação de vulnerabilidade social se arrasta ao longo da primeira metade do século XX e as construções de barragens para geração de energia elétrica, só fizeram agravar e complexificar a questão territorial indígena no Vale

¹⁷ Um “parente” é um indígena pertencente a outro povo, expressando, no Movimento Indígena, a relação de pertencimento étnico comum.

¹⁸ Um território indígena intrusado é aquele com parcelas ocupadas por não indígenas. A maior parte dos territórios indígenas já demarcados do Vale Sanfranciscano permanece intrusada, o que influi na violência contra os povos indígenas, além de conflitos internos e cisões entre grupos familiares.

Sanfranciscano.

Souza e Ramos (1998) traçam o eixo histórico da construção de tais empreendimentos. Considerando as intervenções territoriais no Estado da Bahia, as autoras sinalizam:

O complexo de Paulo Afonso, com as diversas barragens que aí foram instaladas, a partir dos anos 1950, para a geração de eletricidade, veio a ser bastante significativo para o crescimento da Região Nordeste. A de Sobradinho, construída nos anos 1970 e inaugurada em 1978 [...] causou um impacto socioeconômico e ambiental sem precedentes [com] a inundação de quatro cidades – Casa Nova, Pilão Arcado, Remanso e Sento Sé – e muitas vilas [...].

Sobre essa questão, o Conselho Indigenista Missionário aponta que “as hidrelétricas existentes foram responsáveis pela remoção forçada de mais de 150 mil pessoas, entre as quais vários povos indígenas, compulsoriamente deslocados [...]” (TOMÁZ et al, 200?, p. 12), reassentados em agrovilas, em espaços muitas vezes distantes, como Serra do Ramalho, a mais de 800 quilômetros de distância de Sobradinho.

Ressalta-se que o modelo de desenvolvimento territorial na região do médio e submédio São Francisco, com formas de acesso a terra através de projetos de reforma agrária, de crédito fundiário, de delimitação de terras quilombolas e indígenas (OLALDE; OLIVEIRA; GERMANI, 2007) vem ocasionando uma valorização fundiária, com a implantação de projetos de irrigação e outros incentivos de ação governamental desde a década de 1970 (OLALDE; OLIVEIRA; GERMANI, 2007), o que tem densificado o espaço com objetos técnicos voltados sobretudo para uma agricultura irrigada direcionada a exportação.

Aos grupos familiares de pequenas propriedades, os povos tradicionais reterritorializados, cabe o questionamento sobre os processos de territorialização em curso, pois, como indica Haesbaert (2011), a mesma pode se dar de forma precária, incluindo aí processos de desterritorialização na mobilidade e também na imobilidade, esta última ocorrendo quando, apesar do acesso a terra, não se tem acesso a infraestrutura, instrumentalização técnica e insumos necessários para se garantir a subsistência e reprodução física e cultural no novo território.

Esse processo de engessamento, denominado por Martins (1997) de inclusão social precária ou territorialização perversa, demonstra que mesmo com acesso garantido a terra, isso não basta, pois existe aí uma contradição envolvendo o território e “vítimas de processos sociais, políticos e econômicos excludentes.” (MARTINS, 1997, p. 15).

Sintetizando os impactos das políticas energéticas no Vale, Tomáz et (200?) destacam que

o excessivo número de empreendimentos hidrelétricos no rio já provocou a dizimação, deslocamento forçado e destruição do patrimônio arqueológico e cultural de muitos povos indígenas, que arcam com um enorme passivo social, étnico e ambiental. Sem a devida compensação pelo Governo Federal, ainda hoje pleiteiam a recomposição dos territórios perdidos, acesso à água, demarcação de territórios, revitalização do rio, repatriamento do patrimônio cultural material, dentre outras demandas. Suportam igualmente alguns danos irreversíveis, como perda de lugares sagrados inundados pelas águas das barragens. (TOMÁZ et al, 200?, p.13).

Existe uma relação intrínseca entre o rio e a cultura espiritual dos povos indígenas do Vale. Na cosmologia de vários povos (Pankararú, PE; Truká, PE; Truká Tupan, BA), as cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica (agora represadas) eram o lar dos Encantados, indígenas vivos que se encantaram e se comunicavam por meio do estrondo das cachoeiras. Para os Truká, os Encantados se manifestam por meio dos mestres da aldeia e juremeiros, em geral no ritual do toré onde se consome a bebida sagrada jurema.

Além do patrimônio cultural imaterial, vale ressaltar que as mudanças no regime do rio trouxeram impactos sobre a ecologia límnic¹⁹, com a predominância, nos lagos e a sua jusante, de ambientes lânticos²⁰, com alteração profunda da qualidade das águas, ictiofauna, reposição sedimentológica e de nutrientes nos períodos de cheias do rio; períodos estes não mais existentes, posto que a vazão do rio passou a ser controlada pelo sistema de comportas de cada represa.

Tais alterações impactaram fortemente na territorialidade dos povos indígenas que aí habitavam, pois a relação de sustentabilidade socioambiental com o território

¹⁹ Ecologia relativa a ambientes aquáticos continentais como rios, riachos, lagos e lagoas (IBGE, 2004).

²⁰ Ambiente com predominância de água parada, como a dos lagos (IBGE, 2004).

pautava-se no conhecimento do regime de vazão do rio e demais ciclos da natureza, e a consequente programação dos períodos de plantio e colheita, tal como explicitado pela FUNAI (2005, p. 35):

[...] a Barragem de Sobradinho trouxe impactos diretos para a agricultura e a pesca deste povo [Truká]. Com relação à agricultura, após a barragem, [...] viram-se forçados a mudar sua forma de plantio. O plantio era feito "de vazante", ou seja, nas épocas em que o rio baixava, deixando a terra fértil e rica em matéria orgânica. Todos sabiam quais as épocas do ano em que deveria ser colocada a roça com diversas espécies: feijão, mandioca, milho, cebola, batata, cana de açúcar. Esse era o "tempo da natureza", no qual os índios podiam programar seu trabalho e esperar resultados. Atualmente, as águas do rio dependem do "tempo dos homens" e é extremamente difícil para os índios plantar nas vazantes, pois não existe previsão de quando as águas vão baixar. Com a perda quase total do plantio de vazantes, os índios são obrigados a plantar "de molhação", ou seja, com sistemas de irrigação.

Os povos indígenas mais diretamente afetados pelas barragens no submédio São Francisco ainda apontam outros impactos ambientais negativos tais como a diminuição do volume de água e da oferta de peixes (quantidade e diversidade), insalubridade da água – principalmente durante o inverno e quando as comportas de Sobradinho são abertas (TOMÁZ et al, 200?).

Cabe também pontuar que as modificações no uso e ocupação do solo nesse trecho do São Francisco, com a agricultura irrigada e agronegócio densificaram a malha urbana, com a contaminação dos corpos hídricos da bacia através do lançamento de efluentes sem tratamento, além dos defensivos agrícolas utilizados nas plantações.

A retirada da mata ciliar, problema ambiental que remonta ao processo histórico de expansão do território brasileiro, é hoje uma das questões colocadas em torno da necessária revitalização do rio. Por ocasião da 3ª Expedição ao Rio São Francisco em 2012, realizada pelos pesquisadores do Projeto Rio São Francisco: Cultura, Identidade e Desenvolvimento, foi possível constatar que durante séculos a utilização de lenha do Bioma caatinga se constituiu em importante motor energético para o desenvolvimento das diversas atividades humanas ao longo da geo-história do Vale.

Relatos de antigos moradores indicam a retirada de lenha dessas matas para utilização como fonte energética nas casas e também para venda aos vapores que outrora navegavam no rio. É um processo que vem ocorrendo há décadas e agora se configura como um problema ambiental muito preocupante. (SOUZA; COSTA, 2015, p. 109).

Conclusivamente, Tomáz et al (200?, p. 17) asseveram que

[...] o contexto releva a dívida histórica que o Estado Brasileiro têm com os povos indígenas da Bacia Hidrográfica do São Francisco, cabendo-lhes políticas afirmativas que garantam os territórios e o respeito à sua cultura, rituais, acesso a bens naturais e promovam o desenvolvimento autodeterminado de suas condições de vida. O passivo deixado pelos grandes empreendimentos, a degradação ambiental, a expropriação das águas e terras e as sucessivas diásporas provocadas já deixaram marcas por demais profundas tanto de miserabilidade social quanto no extermínio cultural indígena [...].

De vários estudos realizados entre diferentes povos indígenas do Vale, cabe citar a situação de desterritorialização do povo Tuxá de Rodelas, causada pela inundação de seu território tradicional²¹ quando da construção da barragem Usina Hidroelétrica de Itaparica, em 1977, que teve o objetivo de “adicionar ao sistema de geração hidroelétrica da região nordeste 2.500 MW, com uma produção anual de 8 milhões de KWh, buscando resolver o problema de fornecimento de energia elétrica nessa região.” (ANAÍ, 2012)

A barragem de Itaparica impactou os municípios baianos de Chorrochó, Rodelas e Glória; já em Pernambuco, Floresta, Belém do São Francisco, Itacuruba e Petrolândia foram os afetados, sendo que os dois últimos tiveram os seus núcleos urbanos totalmente alagados, além de Glória e Rodelas, na Bahia (ANAÍ, 2012).

Foi possível conhecer um grande contingente populacional desse povo que migrou para a TI Ibotirama em 1987 a quase 1000 Km da Aldeia Mãe²² e sob a liderança do Cacique Manoel cujo relato encontra-se em Souza e Costa (2015).

²¹ Antes da inundação de seu território, os Tuxá estabeleciam uma íntima relação com o rio São Francisco, não apenas em relação a sua ritualidade, mas também como base de desenvolvimento territorial, com a ocupação, além da aldeia em Rodelas, de várias ilhas, especialmente a Ilha da Viúva, submersa com a barragem de Itaparica, a qual “constituía seu exíguo território agrícola” (ANAÍ, 1981).

²² Uma Aldeia Mãe é assim denominada pelos movimentos indígena e indigenista aludindo a um território de ocupação tradicional, podendo remontar ao período colonial. Pode-se exemplificar com o povo Kiriri de Banzaê, cujas terras – uma légua em quadra – foram “doadas” pela coroa portuguesa em 1700. Somente em 1998, após séculos de tensionamentos e sobreposições territoriais, ocorreram as últimas desintrações de seu território. Uma Aldeia Mãe ainda é assim designada como territórios residuais de aldeamentos jesuítas, e/ou de vilas, estas últimas características da era pombalina, na segunda metade do século XVIII.

Aos que se recusaram em partir, foi negociada área contígua a cidade de Rodelas, com a valorização dos “laços políticos sociais e a persistência no antigo território tradicional dos Tuxá.” (PETI, 1993, p. 34) Tal território, conhecido como Aldeia Mãe, “[parece] constituir uma das últimas das diversas etnias reunidas a partir do século XVII nas várias missões que se estabeleceram ao longo do curso do Baixo-médio São Francisco.” (ANAÍ, 1981).

Até os dias atuais permanece o impasse quanto a regularização do território Tuxá (Quadro 4) e o tempo decorrido intensificou conflitos internos, cisões entre famílias, multiplicação de lideranças – incluindo a presença de 3 caciques mulheres – e migrações para outras áreas. O Instituto Socioambiental (ISA, 2013b) identificou 8 áreas²³ onde atualmente esse povo busca reconstruir suas territorialidades.

Decorridos 28 anos de sua desterritorialização, com perda significativa de sua autonomia territorial, os Tuxá de Rodelas ainda permanecem firmes no propósito de retomarem seu território. Cacique Antonia Tuxá (Figura 4), uma das três caciques Tuxá de Rodelas²⁴ sintetizou bem aspectos relacionados ao pertencimento territorial e a manutenção da cultura imaterial dos Tuxá, base de sua territorialidade.

A cacique foi entrevistada em sua casa na Aldeia Tuxá Mãe, que é reconhecida como tal apenas pela placa da FUNAI afixada no muro que separa a aldeia da área urbana contígua. A área “provisoriamente” destinada aos Tuxá possui dois portões de acesso, algumas ruas com casas padronizadas tal como um pequeno condomínio urbano. Uma praça com oca para reuniões e festejos da comunidade, o posto indígena, a escola e o centro de saúde compõem os equipamentos urbanos destinados ao povo e também aos parentes, tais como os Atikum, Kambiwá e Pankararé que moram na área urbana da cidade de Rodelas.

Escolhida por cerca de 50 famílias para representá-las em 2006, expressa o cansaço dos Tuxá após quase três décadas de negociações para retomada de parte de seu território – porque o território original, incluindo espaços sagrados em sua tradição, encontram-se submersos pelo lago de Itaparica – e o necessário diálogo e

²³ De acordo com ISA (2013), atualmente, o povo Tuxá se encontra disperso em 8 territórios, em diferentes estágios de regularização fundiária: Nova Rodelas (área urbana) – Aldeia Mãe, Fazenda Sitio, Fazenda Remanso, Ibotirama, Tuxá de Rodelas, Kariri-Xokó do Bananal-DF, Tuxá de Inajá/Fazenda Funil e Riacho do Bento.

²⁴ Incluindo a Aldeia Tuxá Mãe e a área urbana do município.

aprendizado das novas lideranças (como ela e outras) com as lideranças mais velhas:

[...] a gente já tá com nossa liderança que a muito tempo [...] vem dizendo, estão ficando cansados de tanto caminharem [...] e aí a gente já vem assim como sangue mais novo, com mais coragem e eles estão assim meio triste e a gente vai chega com o incentivo aí chega, chama e pergunta “e aí vai dar certo? Como é? Como é que vocês entendem?” Aí já tem uma leitura melhor pra compreender os papéis [o desenrolar burocrático expresso no Quadro 4] que envolve [a questão territorial Tuxá] [...] assim a gente precisa aprender com eles né porque a gente só tem os ensinamento deles, se nós acompanharmos agora enquanto estão vivos a gente tem que aprender porque depois [...] (Entrevista direta, fevereiro de 2016).

A dificuldade de aceitar o outro em sua alteridade é expressa pela cacique:

[...] a cultura da gente [...] muitas vezes é interpretada como se tivesse acabado porque vivemos numa aldeia que é colada com a zona urbana [...] então muita gente diz [...] A nossa cultura a gente não vivencia pra o outro a gente vivencia pra nós mesmos [...]a gente faz dentro da nossa prática cultural e a gente tá fazendo pra nós e não para os outros então não precisa tá mostrando [...]. (Entrevista direta, fevereiro de 2016).

A ritualidade Tuxá, se constitui em mecanismo diferenciador de sua etnicidade e identidade e envolve o ritual do Toré, com danças, toantes, ingestão da jurema e uso de cachimbos rituais; com fins de favorecer “a conversa com os encantados”. (ATHIAS, 2016).

A cacique Antonia relembra a tristeza da perda do território, onde os anciões e líderes espirituais deixaram seus espaços sagrados “com água no pescoço”, somente para não morrerem, e, com a promessa da CHESF de reterritorializar rapidamente os Tuxá,

[...] saíram com a ilusão de que dentro de seis meses receberiam a terra para poder produzir e foi tanto que muita gente trouxe até os animais, mudas de plantas. Os animais morreram aí comendo plástico entendeu porque [a CHESF] prometeu e não cumpriu é muito difícil, é muito difícil. (Entrevista direta, fevereiro de 2016).

Apesar do exposto, a líder reafirma ser a diversidade de práticas culturais e rituais o mais importante mecanismo de coesão do povo Tuxá:

a nossa cultura [...] vai ser sempre oculta porque é o que a gente é apesar de estarmos inseridos com os urbanos [...] então [...] nos fortalecemos cada vez mais porque o momento que nós nos

reunimos pra nos unificarmos como um povo só, um dando força ao outro então é um momento que a gente se sente enquanto Povo [...] momento ancestral, cultural, de força espiritual, é tudo. [...] Assim somos muitos não somos só um cacique é tudo um só nesses momentos. (Entrevista direta, fevereiro de 2016).

Quadro 4 – Questão Territorial Tuxá – Rodelas BA

ANO	EVENTO
1910	Criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) pelo Governo Federal.
1924	Inspetoria Regional - Recife, PE.
1930	O local onde seria o futuro povoado e cidade de Rodelas era habitado principalmente pelos indígenas Tuxá do antigo aldeamento.
1944	Inspetoria se torna a 4ª Inspetoria Regional, administrando 11 postos indígenas, 3 no Vale São Franciscano.
	SPI cria "Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento Felipe Camarão", no povoado de Rodelas. Ilha da Viúva ocupada por indígenas e não-indígenas.
1962	Emancipação política de Rodelas, através a Lei Nº 1768.
1963	Acordo para delimitação da aldeia, firmado entre o encarregado do Posto Indígena Manoel Novais e o recém-empossado prefeito da cidade, Manoel Moura. No entanto os Tuxá "se sentem lesados de uma área com cerca de 50 braças, ou 4.000 m ² ".
1960 – 1965	Morte das duas principais lideranças Tuxá: João Gomes Apaco Caramuru (Capitão da Aldeia) e Mestre Eduardo.
1971	Equipe de saúde da FUNAI chega a aldeia, e "passa a orientar e organizar a comunidade para a escolha de um pajé, termo até então nunca utilizado entre os Tuxá".
1977	Início da construção da Usina Hidroelétrica de Itaparica
1980	Início das negociações para transferência do povo Tuxá para Nova Rodelas. Envolvimento do Estado através da CHESF e da FUNAI
1987 – 1988	Reassentamento do Povo Tuxá em Rodelas Nova, em área de 50 HA contígua a cidade, passando a sobreviver exclusivamente da Verba de Manutenção Temporária (V.M.T.) que recebem da CHESF.
1989	Municípios parcialmente inundados na Bahia: Chorrochó, Glória e Rodelas; em Pernambuco: Belém do São Francisco, Floresta, Itacuruba e Petrolândia. Sedes urbanas alagadas: Glória, Itacuruba, Petrolândia e Rodelas.
1991	Ministério Público Federal acionado pela FUNAI. Não cumprimento das metas e prazos estabelecidos nos acordos firmados com a CHESF em 1986 e 1987.
1994	Novo acordo com a CHESF, com a participação do Povo Tuxá.
1997	CHESF cria o Grupo Executivo para Conclusão do Projeto de Reassentamento das Populações da Usina Hidrelétrica de Itaparica (GERPI), "subordinado à Câmara de Políticas de Infra-Estrutura da Presidência da República, com o objetivo de solucionar os problemas gerados pela companhia no reassentamento das famílias atingidas pela construção da barragem de Itaparica."
	Apenas 35% dos projetos de irrigação estavam concluídos.
	É criado o Termo de Ajustamento de Conduta (T.A.C.) com o objetivo de solucionar assuntos pendentes do acordo entre a CHESF e o povo indígena Tuxá.
1998	Grupo Técnico entrega a FUNAI um relatório final delimitando uma área rural com 6.998 hectares e uma área urbana com 152 hectares.
1999	O relatório da Terra Indígena Tuxá de Rodelas é aprovado e encaminhado à CHESF.
	Uma equipe técnica contratada para a elaboração do Programa Tuxá de Rodelas, encaminha à CHESF e à FUNAI uma "Proposta Técnico-Econômica para Elaboração do Programa de Gestão Territorial Tuxá-Rodelas".
2001	Ministério Público Federal entra com Ação Civil Pública contra a CHESF e os Tuxá conseguem o direito de estender o pagamento da V.M.T. às novas famílias Tuxá constituídas.
2006	As negociações sobre o reassentamento Tuxá continuaram se prolongando.
	Encontro dos Tuxá de Rodelas, Ibotirama e de Inajá, com a CHESF e a Procuradoria Geral da República, onde foi definido R\$ 1.418.000,00 para serem aplicados nos reassentamentos Tuxá.
2007	19 anos após reassentamento, a "CHESF não viabilizou os 4.000 HA estabelecidos no convênio de 1987".
2012	Grupo de indígenas Tuxá de Rodelas-Ba, agricultores e camponeses fazem uma manifestação frente a Administração Regional da Companhia Hidroelétrica do São Francisco (Chesf), em Paulo Afonso, BA.

Fonte: adaptado da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI, 2012). Disponível em: <http://www.anai.org.br/PRJC/?page_id=8>.

Para a cacique, o maior desafio de sua liderança está – junto com os/as demais caciques e lideranças da aldeia – receber “o território produtivo para que as famílias possam produzir e ter renda pra poder se sustentar por si só, pra não andarem atrás de programa de governo” (idem). E, reafirmando o duplo caráter simbólico-material do território para os povos tradicionais, conclui:

[...] o que eles [CHESF, representantes do Estado] costumam dizer que une o povo, o que mantém o povo vivo é um território né porque o território é algo único que você cultiva aquilo junto, mas nós aqui podemos falar um pouco mais diferente porque nós não temos esse território produtivo, mas [nos] mantemos unidos, juntos, então assim **o que nos segura é a cultura, que nos fortalece enquanto povo.** (Entrevista direta, fevereiro de 2016, grifo nosso).

Figura 4 – Cacique Antonia Tuxá. Aldeia Tuxá Mãe – Rodelas/BA



Fonte: Autoria própria (2016).

Todo passivo socioambiental gerado pelas obras de infraestrutura energética envolvendo o Rio São Francisco a partir da segunda metade do século XX, ainda não foi resolvido. Inúmeros povos permanecem em situação de vulnerabilidade socioterritorial, e a dispersão territorial de várias etnias, que no caso dos Tuxá foi denominada por Arruti (s/d) de partogênese, com a reterritorialização em outros municípios baianos, deriva em grande parte da ausência de políticas de efetiva territorialização desses povos para que possam emergir “para as tarefas da reconstrução de si mesmos como povos que, afinal, existam para si próprios” (RIBEIRO, 1979, p. 600).

O próximo capítulo irá aprofundar a discussão sobre a categoria territorialidade e o necessário diálogo com a identidade territorial. Irá também abordar a retomada identitária (etnogênese) pois ela está intrinsecamente relacionada com o desenvolvimento territorial dos povos indígenas.

3 IDENTIDADE TERRITORIAL, TERRITORIALIDADES PELOS POVOS INDÍGENAS DO VALE SANFRANCISCANO

“[...] A gente ama essa terra aqui, aqui é o nosso recurso, nossa força e a nossa fé e os Encantado tá ajudando muito nós” (Cacique Maria Erindeide, Povo Truká Tupan, Paulo Afonso, BA).

O capítulo 2 objetiva estudar a questão da territorialidade indígena, descrevendo a sua dinâmica, para tanto, inicialmente discorre sobre as possibilidades conceituais e analíticas buscando uma discussão apoiada em estudos da geografia cultural e o diálogo e interação e interação com a antropologia e historiografia crítica. Essa discussão pretende favorecer a compreensão sobre as atuais territorialidades em construção pelos povos indígenas sujeitos da presente investigação.

3.1 TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE TERRITORIAL

A territorialidade diz respeito às relações econômicas e culturais, além da dimensão política, diretamente ligada à forma como os grupos sociais utilizam a terra e se apropriam do território.

A territorialidade foi cunhada primordialmente no campo de estudos da biologia, por Howard, na primeira metade do século XX referindo-se ao comportamento de determinadas espécies em seus habitats, onde um indivíduo de um grupo delimita uma área com fins de garantir suas funções vitais – abrigo, alimentação e reprodução. (RAFFESTIN, 1993). No campo das ciências humanas e sociais esse conceito vem sendo aplicado ao domínio da vida social, política, econômica, cultural e espiritual (SAQUET, 2011), este último balizando estudos mais recentes sobre desenvolvimento em comunidades tradicionais.

A territorialidade possui tanto um caráter material quanto simbólico e seu estudo é relevante na medida em que auxilia no entendimento de reordenamentos territoriais indígenas, os quais são continuamente engendrados pelo tensionamento estabelecido entre o Estado e seus interesses e aqueles que se manifestam por

segmentos da população que tiveram suas histórias, culturas e geografias negadas em um processo colonizador hegemônico.

Contudo, antes de trazer a análise empírica de um dos povos sujeitos da pesquisa, é necessário resgatar as contribuições de alguns teóricos que vem se dedicando ao estudo da territorialidade em uma perspectiva geográfica, considerando a sua multidimensionalidade.

Teóricos como Sack (1983) e Raffestin (1993) trazem a discussão da territorialidade como relações sociais e apropriação. Raffestin (1993) a considera como um sistema tridimensional que envolve sociedade, espaço e tempo, com o objetivo de emergência de formas autônomas de apropriação espacial, considerando as limitações do próprio sistema.

Sack (1983, p.56), ao conceituar território, afirma que o mesmo configura-se como “a tentativa de um indivíduo ou grupo de influenciar, afetar ou controlar objetos, pessoas e relações, delimitando e afirmando o controle sobre uma área geográfica. Esta área é o território”.

Ainda para Sack (1983) a territorialidade, derivada do território e acrescida das dimensões política, econômica, cultural, imaterial, é uma estratégia “para criar e manter grande parte do contexto geográfico através do qual experimentamos o mundo e o dotamos de significado.” (SACK, 1983, p. 63).

Saquet (2011) em extensa revisão bibliográfica, indica 4 tendências na abordagem das categorias território e territorialidade, explicitando que as mesmas “se sucedem no tempo histórico e coexistem em alguns momentos e períodos” (SAQUET, 2011, p. 14). As duas primeiras, com uma perspectiva materialista, apoiam-se ou na abordagem econômica com base no materialismo histórico e dialético ou na geopolítica, com suas noções de domínio e controle territorial.

As duas últimas, mais recentes, pautam-se na abordagem fenomenológica enfatizando dinâmicas políticas e culturais, com forte apelo à Geografia da

Percepção, ou na gestão e sustentabilidade socioambiental e desenvolvimento local²⁵.

Essas abordagens são relevantes para o presente estudo, pois a compreensão de territorialidades construídas por povos tradicionais perpassa necessariamente pela noção de território apropriado – com seus atributos naturais e socialmente construído – o qual gera raízes e identidade, não sendo possível compreender as características socioculturais do grupo sem vincular as mesmas aos atributos do território (SOUZA, 2006).

A dimensão da gestão socioambiental da TI é de importância capital, pois em se tratando de territórios em área de colonização antiga – com conflitos fundiários que se estendem por gerações – as áreas conquistadas inúmeras vezes não possuem a dimensão territorial adequada para garantir a subsistência das famílias através de atividades tradicionais de agricultura e criação. Somam-se as questões de solos com problemas de fertilidade e de TI sem acesso ao Rio São Francisco ou algum afluente, importante fonte alimentar e base para a segurança alimentar dos povos indígenas do Vale Sanfranciscano desde tempos imemoriais.

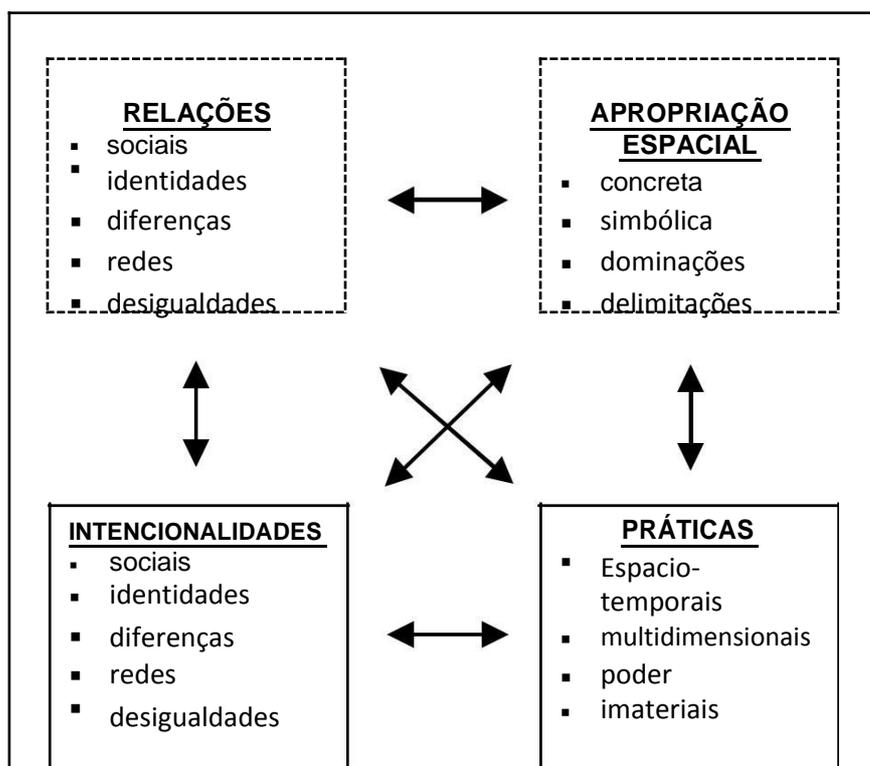
Na Geografia a territorialidade extrapola a simples relação indivíduo-território, pois considera a interação social como estruturante das espacialidades sociais (SOUZA, 2006), imbricadas com o duplo caráter material e simbólico das trocas sociais.

Saquet (2011) considera a territorialidade como processo e relação indicando quatro níveis correlatos, conforme a Figura 5.

Esse entendimento penetra no sentido imaterial das trocas simbólicas que se estabelecem nos contextos geográficos dos povos indígenas do Vale Sanfranciscano, dotando de significado individual e coletivo cada “práxis cotidiana em cada relação espaço-tempo-território.” (SAQUET, 2011, p. 78).

²⁵ Esta última tendência, é perceptível na Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) promulgada através do Decreto Nº 7747/2012. Foi formulada a partir de experiências acumuladas por meio de projetos e iniciativas com tal temática na Amazônia Legal. Os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas se constituem, em tese, mais um mecanismo para que os Povos Indígenas possam enfrentar os atuais desafios de utilização sustentável dos recursos ambientais em territórios delimitados. (COSTA; SOUZA, 2014).

Figura 5 – Níveis de Territorialidade na concepção de Saquet (2011)



Fonte: Autoria própria – Adaptado de Saquet (2011).

Os níveis de territorialidade para esse autor compõem um todo complexo, de onde emerge o “quinto nível de efetivação do *real* e mediação condicionante da cooperação para o desenvolvimento [...]” (SAQUET, 2011, p. 78).

Outros autores caracterizam a territorialidade como a expressão da luta pela manutenção da identidade (SOUZA; PEDON, 2007), como relações de poder espacialmente delimitadas (SOUZA, 2006) e impregnada de sentido simbólico. (HAESBAERT, 2005, 2006, 2011).

Para Haesbaert (2006) o simbólico só pode ser suficientemente apreendido através da noção de espaço-tempo vivido numa perspectiva múltipla, diversa e complexa de território. Assim, a apropriação socioespacial remete ao valor de uso e de manutenção “[...] física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições [...]”, tal como preconiza a Constituição Brasileira (BRASIL, 1988, Art. 231, § 1º).

Produto e produtor de identidade, o território não é apenas um “ter”, mediador de relações de poder (político-econômico) onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O território compõe também o “ser” de cada grupo social [...]. (HAESBAERT, 1999, p. 185-186, grifos do autor).

A dimensão do poder que emerge da apropriação do território, da construção de pertencimento territorial e o “ser” do grupo social, pode ser aqui compreendida na perspectiva contemporânea discutida por Johnson (2001), que o considera como *power-to* (poder-de), indicando que o mesmo não deve ser entendido como dominação ou subordinação, característica do poder-sobre, o qual hierarquiza as relações de poder, com o uso justificável da violência.

O poder-sobre (*power-over*) focaliza a competição, o valor de troca, o domínio especulativo sobre o território, já o poder-de destaca o potencial de cooperação, colaboração, consenso e igualdade que emerge do grupo social, o qual favorece, por sua vez, a emergência de territorialidades.

Tal perspectiva emancipatória de poder-de remete ao conceito de empoderamento, o qual, por sua vez, constitui-se como condição básica para construção da territorialidade.

O poder é onipresente em toda relação social e o território materializa tal relação, correspondendo a uma espacialidade social (SOUZA, 2006). Assim, a territorialidade perpassa por um processo de empoderamento do grupo social, o qual só poderá ser considerado legítimo, quando as relações entre os sujeitos que atuam no território, com interesses comuns, não forem baseadas na dominação e na coerção.

O conceito empoderamento²⁶ vem sendo utilizado há poucas décadas indicando possibilidades de “emancipação do ser humano” (BAQUERO, 2012), a tomada de consciência coletiva e a superação de uma determinada situação, através da participação de espaços privilegiados de decisões em prol dos direitos sociais. (PEREIRA, 2006).

²⁶ Baquero (2012, p.173) explicita ser o empoderamento (*empowerment*) um “anglicanismo que significa obtenção, alargamento ou reforço de poder.”

A ideia de constructo é trazida por Perkins e Zimmerman (1995, p. 569) ligando “[...] forças e competências individuais, sistemas naturais de ajuda e comportamentos proativos com políticas e mudanças sociais”.

Para Wallerstein e Bernstein (1994) o empoderamento pode se dar em três níveis: **individual**, quando ocorrem mudanças comportamentais; **organizacional**, quando determinada organização busca participativamente oportunidades e recursos e em nível **comunitário**, quando estão em foco mudanças sociais e a estrutura social e política.

Tais níveis correlacionam-se entre si na medida em que se percebe em determinado povo indígena – ao emergir processos de conscientização de sua realidade material e cultural – busca organizar-se politicamente, em prol da efetivação daquilo considerado necessário pela comunidade, o que terá um rebatimento sobre o indivíduo, com possíveis mudanças comportamentais.

Baquero (2012) aponta que o empoderamento pessoal se dá em um processo contínuo entre o fortalecimento intrapessoal (autoestima, experiências significativas) e o interpessoal, imbricado com os níveis organizacional e comunitário, na medida em que é relacional, “resultando da percepção que os sujeitos têm de/em suas interações com ambientes e pessoas.” (BAQUERO, 2012, p. 177).

Tais interações se manifestam em redes de sociabilidade as quais permitem a construção de referenciais com os quais o sujeito e grupos sociais ordenam o mundo.

Para Horochovski e Meirelles (2007, p.485), o termo empoderamento se aproxima da noção de autonomia na medida em que indivíduos e comunidades responsáveis controlam suas vidas, participando “[...] democraticamente no cotidiano de diferentes arranjos coletivos [compreendendo] criticamente seu ambiente.”

A autonomia também se articula ao desenvolvimento autossustentável debatido por Gohn (2004) em que os sujeitos sociais se organizam cooperativamente, interna e externamente, estabelecendo redes com movimentos sociais e organizações do terceiro setor, com trocas profícuas de conhecimentos, técnicas e tecnologias,

ressignificando as práticas socioespaciais e engendrando continuamente novas territorialidades.

Em todas as aldeias visitadas ao longo da pesquisa ficou evidenciado uma intensa troca com organizações, movimentos sociais, pesquisadores e instituições. Pode-se exemplificar na Oca circular do Povo Truká Tupan em Paulo Afonso, BA (Figura 6), que se constitui em importante marco territorial e *locus* de (re)construção e aprendizado de sua cultura material e imaterial.

Construída com tijolos ecológicos²⁷ durante uma das etapas de realização do projeto “Experiência Holística de Conhecimento Tradicional da Sociobiodiversidade”²⁸ (TOMÁZ et al, 2015), é uma alternativa sustentável para edificação das casas, posto de saúde e escola, uma vez que todas as construções da aldeia são feitas de taipa.

A incorporação de uma tecnologia ambientalmente sustentável, realizada através de uma troca de saberes e pautada no diálogo intercultural dos participantes, aumentou a capacidade de gestão do território pelos indígenas, criando novas possibilidades de convivência no bioma semiárido.

Numa perspectiva emancipatória, empoderar é o processo pelo qual indivíduos, organizações e comunidades angariam recursos que lhes permitam ter voz, visibilidade, influência e capacidade de ação e decisão. Nesse sentido, equivale aos sujeitos terem poder de agenda nos temas que afetam suas vidas. Como o acesso a esses recursos normalmente não é automático, ações estratégicas mais ou menos coordenadas são necessárias para sua obtenção. Ademais, como os sujeitos que se quer ver empoderados muitas vezes estão em desvantagem e dificilmente obtiveram os referidos recursos espontaneamente, intervenções externas de indivíduos e organizações são necessárias, consubstanciadas em projetos de combate à exclusão, promoção de direitos e desenvolvimento, [...] com vistas à transformação das relações de poder de alcance nacional e global. (HOROCHOVSKI; MEIRELLES, 2007, p.486).

Os Truká Tupan também estabeleceram trocas e parcerias importantes na área de agroecologia e escoamento de produção com a equipe técnica do Recanto da Solidariedade²⁹. Atualmente uma parte da subsistência das famílias na aldeia advém da

²⁷ Confeccionados com solo e cimento e utilizados na bioconstrução.

²⁸ Realizada pela Comissão Ecumênica do Direito a Terra (CEDITER). Em parceria com o Programa Semear (FIDA/IICA/AECID), a ação “envolveu diferentes comunidades tradicionais do Semiárido nordestino, promovendo visitas de intercâmbios com o objetivo de socializar conhecimentos e boas práticas.” (TOMÁZ et al, 2015)

²⁹ “O Centro de Formação ‘Recanto da Solidariedade’ é um espaço que agrega experiência de convivência com o Semiárido e o rio São Francisco, valores e diferentes culturas [...] que se somam com diversos parceiros, como Povos e Comunidades Tradicionais, Comunidades Camponesas, entidades e movimentos sociais como o Conselho Pastoral dos Pescadores - CPP, Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais - MPP, Movimento dos Pequenos Agricultores - MPA, Instituto Ação, Sociedade Brasileira de Ecologia Humana, entre vários projetos de ações socioambientais”. (TOMÁZ, 2016).

venda de hortaliças cultivadas no regime agroecológico lunar – horta mandala. A atividade que integra a comunidade, incluindo mulheres e crianças, é percebida como fundamental na dinâmica socioeconômica do povo Truká Tupan.

Figura 6 – Oca Central na Terra Indígena Truká Tupan, Paulo Afonso, BA



Fonte: Autoria própria. Registro de campo, 21 de abril de (2015).

A mandala é representada como elemento central no mapa mental da cacique Maria Erineide (Figura 7), e parcialmente envolvido por elementos da ritualidade do povo – o toré e o cruzeiro, marco territorial que personifica o hibridismo religioso resultante dos aldeamentos jesuítas no Vale Sanfranciscano durante o período colonial.

Isnard (1982, p.71, grifo do autor) atribui ao espaço geográfico um “campo de representações simbólicas, rico em signos que **cumprem** a função de expressarem as estruturas sociais em suas mais diversas dimensões.”

Para Isnard (1982, p.75) o simbolismo nas sociedades tradicionais favorece a criação de “laços místicos que realizam uma íntima adaptação do social e do espacial”, engendrando territorialidades inclusive através da integração do espaço ao sistema de cultura.

Para os Truká-Tupan que estão, há pouco mais de 10 anos em seu novo território, as práticas coletivas assumem um duplo papel, tanto na materialização e modelagem de sua cultura, de seus símbolos e crenças, como no aprendizado e reforço de seus usos, costumes e tradições, ressignificados e reforçados a cada

prática coletivizada. Cabe ainda pontuar que esse esforço coletivo³⁰ vem auxiliando na garantindo da segurança alimentar da comunidade.

No mapa mental elaborado pela cacique (Figura 7) o espaço representado é o território apropriado, física, econômica e culturalmente. Os indígenas em círculo são representados na parte superior do mapa, ao centro os círculos concêntricos pintados em verde representam a horta em mandala. Ao lado direito, próximo a uma das duas representações da cacique está a representação da cruz, o cruzeiro, símbolo recorrente nos mapas mentais dos povos pesquisados, indicando o hibridismo religioso com o catolicismo popular.

A atividade produtiva (mandala) está intrinsecamente relacionada a ritualidade desse povo, representados em roda no toré. No mapa mental fica registrado a experiência de trabalho coletivizado e a busca pela autonomia econômica através da gestão de seu território. O sustentáculo da materialidade é a reprodução cultural, onde a cacique desempenha um importante papel.

Em seu mapa mental, a cacique se representa empoderada na sua condição de líder – no caso específico desse povo, tanto material como espiritual – com vários elementos de empoderamento identitário: maracá na mão, saia de palha de croá³¹ e cocar.

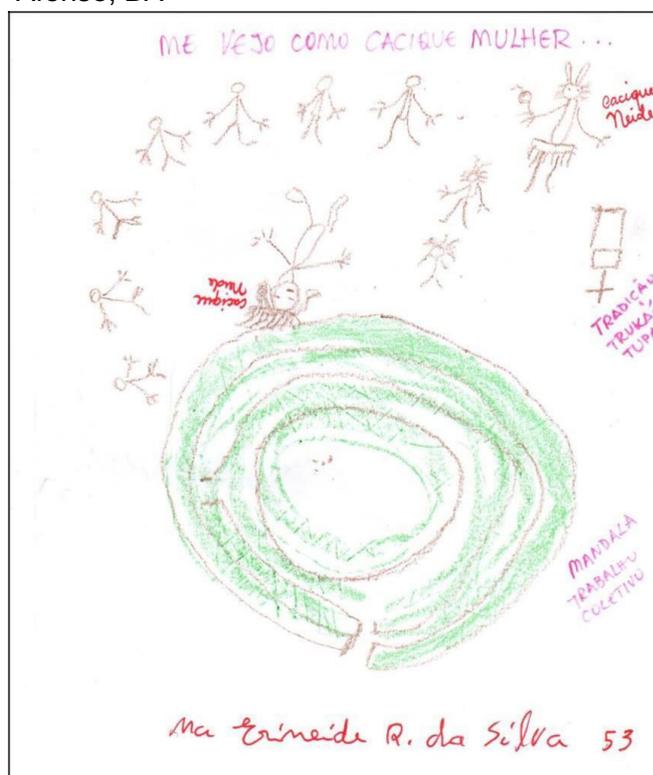
Cabe ressaltar que em todas as visitas às aldeias no Vale Sanfranciscano (Bahia), desde a participação na III Expedição Rio São Francisco: Cultura, Identidade e Desenvolvimento até a realização das imersões etnográficas, presentes na metodologia da pesquisa e realizadas, no período 2013 – 2016, toda liderança indígena, seja homem ou mulher, só iniciava as entrevistas ou qualquer outra atividade agendada, estando devidamente paramentada com os signos que expressam a sua condição indígena.

³⁰ Além da horta, o artesanato e a produção de mel são coletivizados e escoados em box da feira semanal de Paulo Afonso. A atividade é realizada em parceria com o Recanto da Solidariedade.

³¹ Croá, ou caroá, como é conhecida regionalmente no Vale Sanfranciscano a bromeliácia *Neoglasiovia variegata*, típica do bioma caatinga possui fibras utilizadas secularmente pela tradição indígena, por isso mesmo o seu nome deriva do tupi *kara wã*, que significa talo com espinho” (INSTITUTO ISPN et al, s/d). Saias, indumentária do Praiá, entre outras peças de vestuário, são exemplos de usos tradicionais do croá entre os povos indígenas do semiárido.

Para os povos indígenas, as práticas ritualísticas possuem centralidade na construção de suas territorialidades, e sem as mesmas o povo dispersaria, de acordo com o relato de indígenas de várias etnias. Importa também ressaltar que a segurança alimentar constitui pauta de maior importância entre as caciques entrevistadas durante a pesquisa, e, juntamente com as questões territoriais em curso (regularização fundiária, ampliação do território, disputas judiciais, desintrusão), demanda a criação de estratégias internas e externas com a busca de articulações com instituições parceiras, muitas delas do terceiro setor.

Figura 7 – Mapa mental: Cacique Neide – Povo Truká Tupan. Paulo Afonso, BA



Fonte: Autora: cacique Neide Truká Tupan registro de campo (2016).

A agricultura, juntamente com a pesca (para povos que tem acesso ao rio) e o artesanato se constituem em importantes fontes de renda dos povos indígenas do Vale e a relação com os elementos naturais fortalece aspectos da ritualidade desses povos. Quando em situação de desterritorialização, como era o caso dos Truká Tupan antes de 2004, o povo estava em situação de grande vulnerabilidade social e cultural, pois as práticas ritualísticas, que dão o “suporte e alento para se continuar”, não podem ser realizadas.

Com o território, as práticas coletivas – materiais e espirituais – fortalecem o sentido de pertencimento territorial e, no caso dos Truká Tupan, a cada quarta-feira o povo se reúne para vivenciar sua ritualidade, de acordo com sua “ciência”, e aos sábados são realizados mutirões para os trabalhos coletivos: “Nós faz tudo junto. Trabalha todo mundo junto. Tem vez que tamo tudo é homens e mulher trabalhando tudo junto.” (Cacique Maria Erineide. Aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA. Entrevista direta, 2016).

A cacique não desvincula a ciência dos Encantados³² da produção da materialidade de seu povo, dado que a ritualidade encontra-se imbricada no fazer e ser dos Truká Tupan, o que pode ser constatado na reflexão de Cacique Neide:

quando os encantado quer, eles dá força e alumina aquele local pra nós fazer aquela construção, pra nós construir alguma coisa né e a gente tem aquela força e tem que fazer que quando nós não faz, nós não pode nem dormir, não sossega e tem que fazer. (Cacique Maria Erineide. Aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA. Entrevista direta, 2016).

As espacialidades e temporalidades expressas no testemunho da cacique indicam caminhos para compreensão dos processos de gestão territorial e noção de desenvolvimento para esse grupo social.

Nessa acepção, pode-se destacar a territorialidade como possibilidade de

[...] mediação simbólica, cognitiva e prática que a materialidade dos lugares exercita sobre o *agir social* [...] sendo concomitantemente, condicionante da (i)materialidade dos lugares e territórios, podendo significar [...] *territorialidade ativa* a partir da organização política para o planejamento e o desenvolvimento, assumindo o caráter de mobilização e luta política. (SAQUET, 2011, p.89, grifos do autor)

A gestão de seu território, com sua materialidade expressa continuamente em cada relação espaço-tempo-território (SAQUET, 2011), torna-se qualitativamente superior à medida em que ocorrem os níveis de empoderamento apresentados nessa seção.

³² “O mundo, para os Truká, é povoado de Encantados, que são seus ancestrais convertidos em seres espirituais e fortemente associados a elementos da natureza” (ISA, s/d). Na cosmologia indígena os Encantados são indígenas vivos que se encantaram, portanto o seu culto é diferenciado ao dos mortos. Cada povo indígena possui o seu panteão de Encantados e às antigas cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica eram atribuídas suas moradas, destruídas quando da construção das barragens.

Cumpram ratificar que o empoderamento desses povos indígenas se constitui em importante fator de construção de suas identidades territoriais. Com a reelaboração da noção de ser e estar em determinado contexto geográfico, modelado através de seus anseios, culturas, técnicas, ocorre o fortalecimento do grupo e do indivíduo, alavancando o potencial criativo e capacidade de articulação em redes de solidariedade.

Saquet (2011) vincula a territorialidade a um “caráter político-operativo”, visando o desenvolvimento territorial com base na cooperação, na justiça social e na proteção ao meio ambiente. A consecução de tal proposta de desenvolvimento territorial não prescinde das noções de identidade e de identidade territorial, as quais, por sua vez, revelam resiliência e um projeto de futuro pautado na interculturalidade.

Projeto este que situa a identidade, enquanto constructo coletivo, como “uma forma para, politicamente, **dinamizar as singularidades em favor do desenvolvimento local.**” (SAQUET, 2011, p. 94, grifo nosso).

Em estudo sobre a identidade territorial, Haesbaert (1999) apresenta algumas abordagens sobre a identidade ressaltando que sua compreensão perpassa por uma relação de semelhança, buscando um “sentido geral e comum”.

A identidade possui vários significados, relacionados aos indivíduos ou a estes em relação a determinado contexto social. Sua interpretação dependerá da área do conhecimento e da opção por determinada abordagem teórica. Nesta pesquisa a identidade está sendo abordada como construção social estruturante de territorialidades considerando os sujeitos da pesquisa e seu contexto histórico e geográfico.

Nessa acepção, identidade territorial seria, portanto, uma “identidade social definida fundamentalmente através do território” (HAESBAEERT, 1999, p. 172). Tal identidade expressa a alteridade na busca da legitimação de “um existir social onde a percepção das diferenças é fundamental para a afirmação do grupo cultural” ((HAESBAEERT, 1999, p. 175).

O estudo da territorialidade enquanto espaço de apropriação é melhor compreendida inserindo-se a dimensão identitária, na medida em que as diversas dimensões

política, cultural, econômica e natural se manifestam no território como um “elemento que dá unidade a ação dos sujeitos sociais.” (SOUZA; PEDON, 2007, p. 133).

3.2 NA PISADA DO TORÉ ME REAFIRMO INDÍGENA: DA RETOMADA IDENTITÁRIA AOS DIAS ATUAIS.

“Não somos ressurgidos, nem emergentes: somos povos resistentes.” (Carta dos povos indígenas Resistentes, 2003. In: Arruti, 2006).

A reafirmação identitária e o conseqüente empoderamento constituem-se em elementos fundamentais para entendimento das diversas territorialidades engendradas pelos povos indígenas na Bahia, dado que o território, substrato material e simbólico-representacional, é um elemento chave para compreensão de toda mobilização política e cultural dos grupos sociais, contribuindo para a superação da dependência social e dominação política.

Conforme já discutido no capítulo anterior tentativas de silenciamento das histórias e geografias dos povos indígenas nordestinos foram recorrentes através de órgãos oficiais e da elite intelectual brasileira no final do século XIX e início do século XX, o que dificultou a busca pelo reconhecimento territorial dos indígenas nordestinos, incluindo aqueles do Vale Sanfranciscano.

Arruti (1995) aponta as bases de tal invisibilidade, iniciando com uma análise do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 consolidando a visão da transitoriedade da condição indígena, com uma contínua e definitiva assimilação, através do controle do Estado; o que é ratificado pela visão da tutela, estabelecida em 1911 através de alteração jurídica no Código Civil.

O autor sinaliza que a visão de tutela objetivava “amansar” os grupos resistentes a expansão da fronteira agrícola nas regiões Centro-Oeste e Norte, além de incorporá-los como mão de obra nacional (ARRUTI, 1995). Ressalta ainda que esse papel atribuído ao SPI não se aplicava aos indígenas do Nordeste – área de colonização antiga e já integrada.

Oliveira (1998) destaca que no campo institucional questionava-se a continuidade de populações indígenas no Nordeste, já estando essas em estado avançado de aculturação com os órgãos indigenistas atuando mais no sentido de integração regional.

De fato, no Nordeste prevalecia a ideia de que os grupos indígenas estavam definitivamente extintos, expressando uma “realidade produzida por decisões estatais de fundo jurídico.” (ARRUTI, 1995, p. 61).

Quando se lança um olhar acurado sobre a trajetória de violência impingida sobre os povos indígenas nordestinos (e também no Brasil como um todo) verifica-se que a mistura étnica e aculturação fez parte de uma longa política voltada para extinção desses povos e, na impossibilidade desta, na assimilação e homogeneização da população (Figura 8).

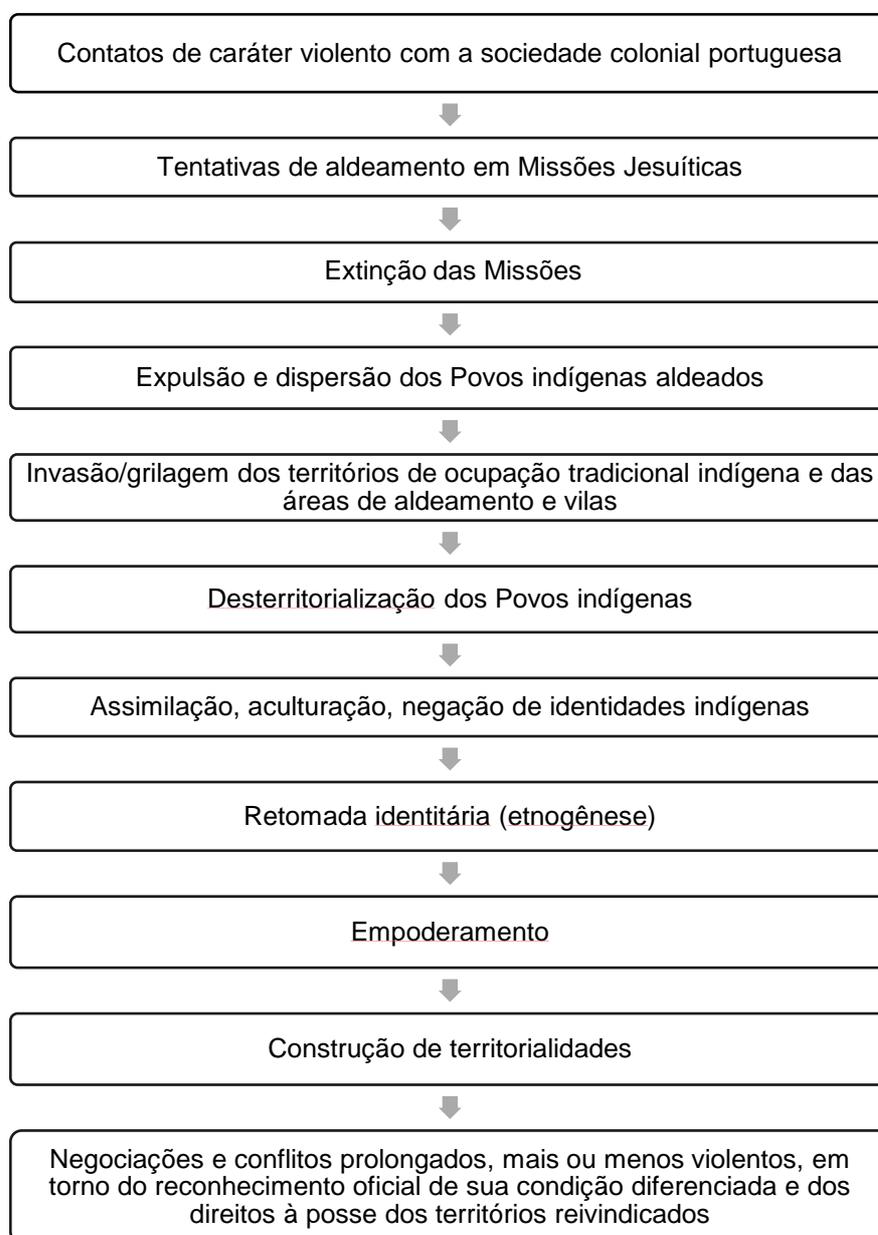
Nesse longo percurso de negociações e luta por terra e respeito, os povos indígenas baianos vêm se reinventando e, em nenhum momento, essa “invenção cultural” (BARTH, 1969; OLIVEIRA, 1993,1998, 2006; ARRUTI, 1995, 2006) pode ser considerada ilegítima, pois como afirma Arruti (1995) a base de formação desses grupos é histórica, não sendo possível estabelecer um traçado linear entre os grupos étnicos atuais e “entidades imemoriais”.

Após séculos de tentativas de anulação cultural desses povos, observa-se uma retomada identitária, também denominada de etnogênese, emergência étnica, ressurgimento, entre outros termos em voga na antropologia. Oliveira (1993) alerta que “a descontinuidade que instaura os povos indígenas não é uma consequência de uma diferença cultural, mas sim uma produção da instância política, calcada em fatores históricos” portanto, a noção de naturalidade e/ou imemorialidade não favorece o reconhecimento de povos indígenas nordestinos.

A questão da identidade tratada por Barth (1969) também ressalta a natureza política da mesma. Para o autor, um grupo étnico não é assim designado por sua base cultural, dado que a cultura tem uma dinâmica têmporo-espacial; e sim pelos critérios que consideram válidos e que geram o sentimento de pertencimento pelos integrantes do grupo étnico.

Nesse sentido, Arruti (2006, p. 51) afirma que a etnogênese – que se coloca como oposto ao etnocídio enquanto extermínio sistemático de um estilo de vida – envolve a construção de uma “autoconsciência e identidade coletiva contra uma ação de desrespeito com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos”, neste caso, o objetivo fundamental dos povos indígenas é o direito aos territórios historicamente ocupados ou a novos territórios e o respeito à diferença calcada no diálogo intercultural.

Figura 8 – Síntese da geohistória dos povos indígenas no Estado da Bahia



Fonte: Costa e Souza (2014).

Arruti (2006) ressalta que a etnogênese não diz respeito a outros grupos indígenas e sim a um processo social com bases históricas definidas, não se prestando a uma categoria de identificação, sob o risco de perder seu “dinamismo e sua historicidade, para denotar uma qualidade ou uma substância.”

Esse autor ainda sinaliza que esse processo é recorrente em todo país, mas foi verificado com maior intensidade no nordeste brasileiro, apontando como possíveis causas ser esta a região de colonização mais antiga, com a população indígena desterritorializada entre 1860 e 1870 em razão da extinção dos aldeamentos e onde também se verificaram as primeiras reivindicações identitárias e territoriais (ARRUTI, 2006).

Tal retomada identitária não ocorre de modo homogêneo entre todos os povos indígenas, ainda que seja possível observar percursos similares sendo tomados e aplicados a situações particulares, que envolvem cada grupo social.

Arruti (1995) faz referência a uma importante associação entre indígenas Fulni-ô (PE) e um órgão público apresentando a tese da construção de uma rede de emergências étnicas a partir de então. Vale retomar o ponto de que a grande dificuldade dos povos indígenas nordestinos serem reconhecidos como tais ocorre em função da grande miscigenação. As políticas do início do século XX traziam o entendimento do indígena dentro de padrões culturais diferenciados do restante da sociedade brasileira.

Os Fulni-ô, ao recorrerem ao então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – em operação entre 1910 e 1967 quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai) – conseguiram a demarcação parcial de suas terras, por manterem os sinais diacríticos que os diferenciavam em relação a população regional: mantinham a língua original e preservavam grande parte de suas tradições religiosas, com manifestações espirituais vetadas para os não- indígenas.

Com essa vitória outros grupos étnicos recorreram ao SPI e conseguiram iniciar a demarcação de seu território. Esse movimento original teve repercussões em rede que tendem ao regional, na visão do autor (ARRUTI, 1995), que aponta dois ciclos cronológicos regionais para tais emergências, como pode ser visualizado nos Quadros 5 e 6.

Atualmente é perceptível mais um movimento na dinâmica socioterritorial indígena no Vale Sanfranciscano, em seu médio curso. Como indicado anteriormente no Quadro 5, os povos com territorializações mais recentes não se inserem em um evento de natureza particular, que explique suficientemente sua etnogênese ou partogênese³³; mas em múltiplos processos e só pode ser suficientemente apreendido ao se considerar cada fator – socioterritorial, espaço-temporal, ambiental, político – compreendido em suas interrelações com os demais.

Quadro 5 – Ciclos de etnogênese no Nordeste Indígena: primeiro ciclo

Ciclos de etnogênese no Nordeste Indígena	
Primeiro ciclo – 1920 a 1940	
Principal característica: configurado com base em uma rede de relações previamente existente entre os grupos de "caboclos", tramada com base no calendário de festas religiosas e rituais indígenas, que têm como eixo o rio São Francisco e como precedente as viagens entre antigos aldeamentos.	
Antecedentes	Região com mais de 60 aldeamentos com 27 povos indígenas
	Lei das Terras (1850) - cadastramento de terras devolutas e a avaliação se aldeados indígenas já se haviam civilizado ³⁴ e, com tal constatação, extinção do aldeamento
	Aldeamentos extintos até 1880: golpe de caráter classificatório e jurídico
	Reclassificação dos índios para caboclos com perda da prerrogativa legal de estar sob a administração de missionários e de dispor de terras de uso comum dos aldeamentos
	Aldeados foram dispersos ou acudados em pequenos trechos de seus antigos territórios, passando a ser proibidos de exercer algumas das práticas que os distinguiam. Entre essas, em especial o Toré, que – como também ocorreu com as práticas religiosas africanas – foi criminalizada e perseguida
O movimento	Reinvidicação, após cerca de 40 anos, do reconhecimento oficial como indígenas, tendo por principal objetivo a reconquista das terras dos antigos aldeamentos ³⁵
	SPI passa a atuar no Nordeste excepcionalmente para regularizar situação dos índios Carnijó (Fulni-ô), PE. Único grupo na ocasião considerado como índios e não caboclos, por apresentarem sinais diacríticos, entre eles, a manutenção da língua latê.
	Proteção oficial (diminuição da violência sofrida por parte de grileiros, acesso a ferramentas, sementes e benfeitorias) repercutiu sobre outras comunidades de "caboclos" que mantinham como eles relações rituais e de parentesco.
	Um número crescente de comunidades descendentes de antigas populações aldeadas passou a apresentar suas próprias demandas pelo reconhecimento oficial como indígenas, a fim de alcançarem a mesma "proteção."
	Década de 1930: SPI reconhece três grupos de remanescentes indígenas
	Década de 1940: SPI reconhece oito grupos de remanescentes indígenas
	Década de 1940: posto do SPI as margens do São Francisco em Porto Real do Colégio (baixo curso)

Fonte: Adaptado de Arruti, (2006).

³³ ARRUTI (2006), ao explicitar a situação de desterritorialização do povo Tuxá de Rodelas, em consequência da inundação de seu território quando da construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica e as consequentes reterritorializações em três grupos, em municípios distintos.

³⁴ A avaliação foi realizada considerando alguns itens restritos, tais como, a incorporação no mercado de trabalho local, a existência de casamentos com brancos e a profissão da fé cristã (ARRUTI, 2006), o que se levou a constatar, segundo esses critérios, que esses grupos já se encontravam miscigenados e aculturados, não sendo mais justificável os aldeamentos.

³⁵ "Isso representou uma inversão não só das expectativas criadas por uma visão evolucionista do processo de civilização dos sertões, como também das práticas e estratégias do órgão indigenista." (ARRUTI, 2006, p. 51).

Assim, a compreensão, por exemplo, da retomada identitária dos Truká Tupan, perpassa pela compreensão de seu percurso sócio histórico geográfico cultural no contexto regional, onde confrontam-se, há séculos, diferentes lógicas de domínio versus apropriação do território no Vale Sanfranciscano.

Quadro 6 – Ciclos de etnogênese no Nordeste Indígena: segundo ciclo

Ciclos de etnogênese no Nordeste Indígena	
Segundo ciclo: pós-1970	
Principal característica: ligadas à constituição de um campo indigenista no Brasil, que reverbera sobre a região Nordeste e que tem como um dos seus principais atores a igreja católica.	
Antecedentes	A Declaração de Barbados (1971) teve forte repercussão no interior da Igreja Católica, levando a uma atenção diferenciada das dioceses sobre o tema, à criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e à realização das diversas Assembleias Indígenas que marcam o período, que serviram de base a um trabalho de formação política de lideranças indígenas
	Anos 1970: institucionalização da disciplina antropológica no Brasil
	1977: criação da Associação de Apoio ao Índio (Anai)
	1978: criação da Comissão Pró-Índio (CPI)
Movimento	1977 – 1979: cinco grupos reivindicam a identificação oficial como remanescentes
	1980 – 1989: dez grupos reivindicam a identificação oficial como remanescentes
	1990 – 1998: nove grupos reivindicam a identificação oficial como remanescentes
	1970 – 1995: Pankararu: reivindicação de uma identidade e de um etnônimo próprios, mas que são pensados como parte desgarrada e autonomizada de unidades mais amplas, por efeito das migrações em busca de novas terras ou de água, tão comum entre as populações indígenas históricas do sertão.
	2008: a reivindicação de uma identidade e de um etnônimo próprios dos Truká-Tupan – vindos da Aldeia Mãe Truká em Cabrobó, PE, se insere em um movimento contemporâneo de rearranjos socioterritoriais no submédio Sanfranciscano, verificado entre alguns povos (pesquisa de campo, 2013 – 2016).

Fonte: Adaptado de Arruti (2006).

A questão que se coloca é que vem prevalecendo, secularmente, a lógica de sucessivas políticas de ordenamento e reconhecimento territorial que priorizam o crescimento econômico bem como os interesses de segmentos sociais onde não estiveram e não estão contemplados os povos tradicionais: indígenas, quilombolas, pescadoras e pescadores artesanais, entre tantos outros.

Diversos percursos revelam a ressignificação do universo simbólico e cultural pelos diversos povos indígenas, como, por exemplo, a prática ritualística do Toré, o qual representa uma das manifestações de um conjunto de crenças e práticas religiosas denominadas complexo ritual da jurema. Nascimento (1995, p. 8) sinaliza a importância e funcionalidade de tal prática ritualística na “estruturação do grupo étnico enquanto forma de organização política de seus agentes.”

O Toré é realizado por diferentes povos, tais como os Pankaru de Serra do Ramalho, BA, os Tuxás de Rodelas-BA, os quais ensinaram tal prática para os Kiriris de Mirandela (Banzaê-BA) em meados da década de 1970.

Sendo grupos étnicos que historicamente passaram por intensas trocas culturais – sendo convenientemente confundidos como miscigenados, aculturados, caboclos, dentre outras denominações de base política, ideológica e etnocêntrica – as práticas ritualísticas atualmente realizadas, ainda que distintas daquelas realizadas na aldeia mãe, ou ainda, daquelas referenciadas em um passado comum, compõem o patrimônio cultural imaterial desses povos, e fornecem a tessitura da territorialidade em construção de cada um deles.

A dança do Toré é regida por uma música fortemente compassada, o Toante, cantado por apenas um “cantador” ou “cantadora” e que encontra respostas periódicas nos gritos uníssonos e ritmados do grupo de bailarinos. É possível que o que passou a ser conhecido por Toré, originalmente não constituísse um ritual autônomo, sendo apenas uma parte recorrente em outros rituais e, com certeza, ele não era idêntico em todos os grupos que o possuíam. Mas foi essa realidade mais imediatamente identificável, isolável e rotulável que assumiu o lugar de marca identificadora, primeiro para o indigenismo, depois, para os próprios grupos indígenas, tornando-se assim, símbolo de indianidade. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2005).

Os povos sujeitos da pesquisa, apesar de seus aspectos cosmológicos que os diferenciam, percebem, em sua totalidade, a força espiritual imbricada na materialização do território, e fortalecem o “ser indígena” ou, buscando um quadro interpretativo na constelação de conceitos utilizada na investigação, empoderam-se, individual e coletivamente, construindo através da sinergia coletiva caminhos e meios para o seu reconhecimento socioterritorial pelo Estado.

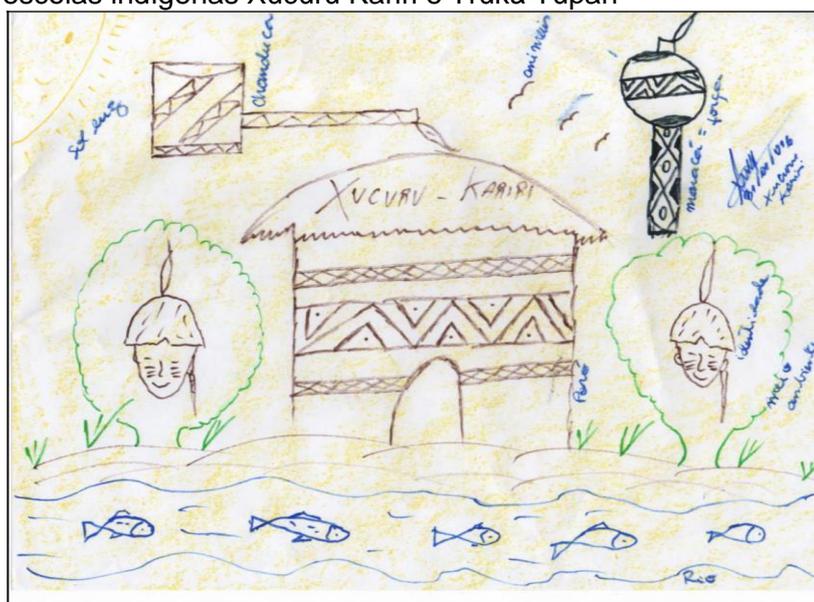
A Língua é outro fator de retomada identitária. Os Povos indígenas da Bahia possuem mais de uma raiz linguística, no entanto, face a perda de sua língua original, observa-se o esforço realizado em prol da retomada de seu universo linguístico.

Assim, muitos objetos de uso tradicional na cultura indígena vem sendo ressignificados através das propostas político pedagógicas desenvolvidas nas escolas indígenas das TI, vale sinalizar que em todas elas verificou-se a exposição

de trabalhos escolares com a representação de objetos, rituais e elementos de sua cultura, muitas vezes com os nomes grafados na linguagem indígena utilizada pelo grupo étnico.

Nos mapas mentais elaborados pelas pessoas indígenas entrevistadas, ficou evidenciada a expressão consciente de sua identidade indígena, através da representação de elementos da cultura material, tais como pinturas corporais, cocar, cachimbo (chanduca, malaco, campião), oca (poró, casa da ciência), chocalho (maracá), entre outros (Figuras 9 e 10), e o que chamou a atenção é a repetição de tais elementos entre todos os participantes, independente da aldeia pesquisada e da faixa etária.

Figura 9 – Mapa Mental. Antônio Ararirú – vice-cacique e professor das escolas indígenas Xucuru Kariri e Truká Tupan



Fonte: Autoria: Antônio Ararirú Pesquisa de Campo (2016).

A presença de tais elementos de reafirmação identitária entre as novas gerações é reveladora do trabalho pedagógico desenvolvido na escola e na aldeia, onde o papel de formadora da cacique é patente. Nas aldeias foram recolhidos relatos sobre as rodas de conversa da cacique junto as crianças e jovens, passando os ensinamentos dos Encantados (pesquisa de campo, Aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, fevereiro de 2016), ou de reuniões entre a cacique e as lideranças mais velhas e mais jovens para deliberar sobre assuntos de interesse comum à comunidade (pesquisa de campo, Aldeia Xucuru Kariri, Glória, janeiro de 2016).

Piná Tembé (apud PISA LIGEIRO, 2004) reflete sobre os caminhos percorridos pelo movimento indígena para ganhar visibilidade perante o Estado Nacional: “nós sempre fomos organizados, agora nós estamos num modelo diferente, num modelo que a sociedade [não indígena] enxerga”. (PINÁ TEMBÉ apud PISA LIGEIRO, 2004).

As novas gerações vêm tendo a oportunidade de construir esse conhecimento não apenas através das práticas culturais em sua aldeia, mas também através de uma intencionalidade curricular, que constrói e reforça a identidade étnica do grupo, formando novos “guerreiros” para o enfrentamento do Estado e suas instituições, em prol de seus direitos territoriais entre outros.

No mapa mental da professora Eliane Truká Tupan (Figura 10), a escola tem o mesmo formato que a casa da ciência³⁶, e uma está quase defronte a outra, como espelho, demonstrando a interdependência e interconectividade entre materialidade-cultura e espiritualidade-cultura imaterial. No entanto, a escola proporcionalmente se destaca mostrando a sua importância. Os elementos de empoderamento político, ritualístico e identitário, reforçam o ser indígena e a importância de afirmar-se enquanto tal em um contexto que extrapola o regional na luta pela regularização fundiária e direitos a políticas diferenciadas.

Buscando referenciar historicamente o empoderamento indígena em uma escala geográfica mais ampla, a literatura aponta que ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990 consolidou-se o movimento indígena no Brasil, também denominado por Baines (2008) de ativismo político indígena, com um marco na Constituição de 1988, onde ocorreu o abandono de uma perspectiva assimilacionista e integracionista e o reconhecimento dos “direitos originários” dos indígenas sobre suas terras, além do reconhecimento dos mesmos com o direito de ingressar em juízo na defesa de seus direitos e interesses, podendo dispensar a FUNAI em tais ações (BAINES, 2008).

A retomada identitária leva ao empoderamento dos povos indígenas, fortalecendo o movimento indígena no país. O mesmo está relacionado com o desenvolvimento da

³⁶ Nesse espaço sagrado, na maioria dos casos em formato de oca e denominado poró, é realizada a ritualidade indígena, entre vários povos, e inacessível aos não iniciados e também aos não indígenas.

consciência social e a capacidade de participação em espaços privilegiados de decisões em prol da conquista dos direitos sociais, possibilitando a superação da “dependência social e dominação política.” (PEREIRA, 2006).

Construindo a territorialidade a partir de antigos ou novos territórios, os povos indígenas ressignificam as diversas dimensões que se materializam no espaço geográfico: política, cultural, econômica e natural, ressaltando que é a territorialidade que dá “unidade a ação dos sujeitos sociais.” (SOUZA; PEDON, 2007, p. 133).

Assim, a reafirmação identitária e o empoderamento de povos indígenas no Vale Sanfranciscano estão intrinsecamente relacionados com a construção de suas territorialidades (antigas e novas).

No próximo capítulo será discutido o movimento indígena a partir dos anos 1980 e seus rebatimentos sobre o empoderamento feminino indígena, dado que a pesquisa em questão se debruçou sobre uma extensão territorial do Vale Sanfranciscano que congrega um número significativo de caciques mulheres, fato social de relevância na área de desenvolvimento regional, contribuindo no preenchimento de uma lacuna sobre estudos da participação e protagonismo feminino no desenvolvimento de sua comunidade.

4 O MOVIMENTO INDÍGENA A PARTIR DOS ANOS 1980 E O EMPODERAMENTO FEMININO

O presente capítulo tem como objetivo analisar o movimento indígena pós 1980 e sua imbricação com o empoderamento feminino indígena. Estudos sobre espaço e gênero são recentes e muitas vezes a academia ainda os percebe como um estudo de menor relevância, dotado de menor cientificidade entre os temas já ratificados pela ciência geográfica, como aponta Silva (2009).

A dinâmica socioterritorial do Vale Sanfranciscano vem passando por sucessivos ciclos, muitas vezes sobrepostos espaço temporalmente com características multiescalares, e, a partir do século XX, originados de políticas estatais relacionados ao desenvolvimento energético brasileiro. Com o barramento do rio para estabilização das usinas, foram implantados projetos de irrigação e outros incentivos de ação governamental, densificando o espaço com objetos técnicos voltados sobretudo para uma agricultura irrigada direcionada a exportação.

Essa nova lógica de desenvolvimento territorial não considerou as características socioculturais dos povos tradicionais do Vale, tampouco buscou atender as reivindicações territoriais históricas dos povos indígenas.

Nesse contexto de complexificação territorial do Vale Sanfranciscano ao longo do século XX, o movimento indígena consolida-se no país apresentando um mosaico de reivindicações de 305 etnias (IBGE, 2012), tendo como base comum a luta pelo direito e reconhecimento à diferença étnica e ao território.

Os povos indígenas nordestinos também participaram ativamente do movimento indígena em Brasília durante os anos 1987 – 1988 e, em várias aldeias do Vale, foram recolhidos relatos da participação de mulheres no movimento nesse período. A partir de então, existe uma grande permuta de experiências nos diversos encontros promovidos por órgãos indigenistas (FUNAI, SESAI, entre outros) e também pelo próprio movimento indígena, onde se observa a construção de aprendizagens significativas voltadas aos interesses dos povos indígenas.

4.1 GEOGRAFIA, GÊNERO E MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO

A Geografia vem se dedicando há algumas décadas a temáticas emergentes na sociedade tais como cultura e desenvolvimento, gênero, identidade territorial e etnicidade, entre outras.

Kozel (2013, p.13) evidencia a eleição de temas geográficos aceitos e outros “estranhos a um conjunto dominante dessa ciência”, tais como análises espaciais “provenientes das subjetividades relacionadas às percepções e representações sociais/culturais”.

Essas “Geografias Marginais” (KOZEL, 2013), abarcam uma diversidade de temas na busca de “significados, emoções e poéticas do espaço”, as quais podem contribuir, no ponto de vista trabalhado nessa pesquisa, nas abordagens espaciais que deem visibilidade a "povos negros e indígenas que tiveram seus territórios sobrepostos no avanço das forças produtivas na organização do território brasileiro" tal como aponta Silva (2010) em sua tese sobre territórios de povos tradicionais.

Dar um tratamento geográfico à questão de gênero é algo muito recente³⁷ de modo que Silva (2009) traz importantes reflexões sobre a inserção de tal categoria nos estudos geográficos, questionando os "pressupostos epistemológicos da perspectiva científica branca, masculina e ocidental" (SILVA, 2009, p. 13), e buscando romper o persistente silêncio e invisibilidade que envolvem outros temas de pesquisa; necessários porque denotam questões socialmente relevantes.

Nesse sentido, aponta a urgência de pesquisas que favoreçam

a construção de visibilidades de grupos sociais e fenômenos que foram negados e repudiados pela perspectiva da modernidade colonial: negros, índios, mulheres [...]. A historiografia brasileira evidencia as ausências e silêncios desses grupos no discurso científico. (SILVA, 2009, p. 14).

Pesquisas sobre o protagonismo feminino indígena são igualmente recentes e alguns importantes estudos já realizados com povos do norte do país respaldam a

³⁷ Silva (2009) aponta que em países anglo-saxões, uma intensa produção geográfica focalizando a categoria gênero vem ocorrendo desde a segunda metade do século XX, enquanto no Brasil, os primeiros e escassos estudos ocorrem durante a década de 1980.

investigação em curso. Nesse sentido, Matos (2012) assevera que, com a abertura política brasileira e a Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, ocorre uma alteração na dinâmica dos papéis femininos na sociedade indígena, com uma maior participação fora da esfera doméstica, ainda que inicialmente de maneira complementar à luta de lideranças masculinas.

Em um segundo momento verifica-se uma maior participação das mulheres no movimento indígena, como efeito da atuação de organizações indígenas e as políticas de financiamento para demandas indígenas com diretrizes atendendo especificidades de gênero (MATOS, 2012).

Nesse cenário de maior dinamicidade dos papéis das mulheres indígenas em seus contextos comunitários e numa instância social não indígena, faz-se necessário pontuar que o movimento indígena, a partir da década de 1970, conformou-se como pan-indigenismo (ROCHA; BITTENCOURT, 2007; CUNHA, 2012), tendo como características gerais:

- a) O estabelecimento de organizações indígenas, com os próprios indígenas protagonizando a sua luta e estabelecendo as suas pautas reivindicatórias;
- b) O contato intenso entre as organizações indígenas, não apenas do país, mas entre organizações da América Latina;
- c) A densificação de uma rede transnacional de intercâmbio político e de fortalecimento identitário; e
- d) A visibilidade das questões indígenas com a adesão e apoio de segmentos da sociedade não indígena, incluindo Organizações Não Governamentais (ONG).

O pan-indigenismo favorece a atuação multiescalar do movimento indígena, com a possibilidade das próprias sociedades indígenas escreverem suas histórias e construir suas geografias, com diferentes formas de luta política, ultrapassando os silenciamentos e invisibilidades aos quais foram subjugados durante séculos.

Nesse cenário de intensas trocas interétnicas dentro do movimento indígena e deste com a sociedade não indígena, emergem novas possibilidades de atuação política de mulheres indígenas, tal como pontua Matos (2012):

Mediante a atual situação de supervalorização da esfera pública no contexto das relações interétnicas e intergrupais e os consequentes desajustes nas relações de gênero, as mulheres indígenas passaram a se preocupar, cada vez mais, em ocupar os diversos espaços públicos, tanto no campo de ação da política indigenista como também da política indígena. (MATOS, 2012, p. 147 – 148).

Trazer a perspectiva de gênero para a análise espacial de questões indígenas requer um certo cuidado principalmente no que tange a atuação de mulheres indígenas no contexto do movimento feminista, uma vez que, como ressalta Kaxuyana (2007 apud PAULA, 2008, p. 56),

[...] somente a alguns anos as mulheres indígenas passaram a se organizar como movimentos femininos para discutir questões de gênero. Na maioria das vezes as suas demandas são para questões da saúde e educação indígena, sem se atentarem para o enfoque de gênero.

Matos (2010), ao discorrer sobre a evolução histórica do movimento feminista explicita que a inclusão de uma diversidade identitária e étnica ("diferenças intragênero") é característica da "terceira onda" do feminismo, a partir dos anos 1990, onde se critica o movimento centrado na perspectiva da mulher branca.

Resumidamente, a primeira onda do feminismo – que teve início no final do século XIX e se estendeu pelas três primeiras décadas do século XX – se caracteriza pela luta pelos direitos políticos, incluindo o direito ao voto, e a segunda onda – entre as décadas de 1960 e 1980 – tem como marca a "luta contra a hegemonia masculina, a violência sexual e pelo direito ao exercício do prazer." (MATOS, 2010, p. 68).

No Brasil a terceira fase do movimento coincide com o processo de redemocratização brasileira e a vigorosa participação das mulheres no movimento indígena, em torno da Assembleia Nacional Constituinte de 1987 –1988.

Nesse contexto de trocas coletivas, Matos (2012, p. 148), em pesquisa sobre a participação de mulheres da Amazônia Legal em movimentos indígenas, destaca que elas tiveram a “oportunidade de circular nos ambientes coletivos dos encontros e vivenciar experiências intergrupais e pluriétnicas, o que lhes permitiu ampliar suas perspectivas sociais e políticas de participação tanto na aldeia como no campo do indigenismo”; criando e fortalecendo, a partir de então, associações que inicialmente

trabalharam com demandas gerais do movimento e posteriormente com aquelas específicas, tais como sexualidade e saúde reprodutiva, violência doméstica, entre outras.

A Assembleia Nacional Constituinte foi, portanto, um marco na emergência de novos papéis sociais para as mulheres indígenas do norte do país, e, para as indígenas do Nordeste, um período profícuo de trocas e aprendizagens coletivas, que fortaleceu o movimento indígena no país e no Nordeste.

Se a Constituinte respondeu pelo fortalecimento e consolidação do movimento indígena no país, a promulgação da constituição federal foi um marco estruturante da democracia. Todo esse movimento, no nordeste favoreceu uma maior articulação entre os povos e a intensificação das retomadas, já explicitadas no capítulo 2.

As retomadas que ocorreram com bastante intensidade no Vale Sanfranciscano (BA, PE e AL) a partir da década de 1990 (MELLO; GERLIC, 2015) intensificou as trocas sociais e experiências em diferentes funções pulverizando o que seria uma tradicional divisão sexual do trabalho, ampliando espaços de atuação e interlocução entre os agentes sociais, para além da questão de gênero.

A própria realidade indígena nordestina favoreceu e favorece uma menor rigidez entre os contornos de atuação que envolve a questão de gênero. Muito está em jogo. Séculos de aculturação e de violentas tentativas de assimilação cultural por parte do Estado brasileiro, envolvendo a negação do direito ao território, dialeticamente fortaleceu a luta dos povos indígenas e a consciência crítica de sua realidade socioterritorial.

Nesse contexto de luta histórica, homens e mulheres indígenas vem contribuindo para as conquistas que consideram justas e necessárias, conforme reflete Ramos (2015, p. 21), indígena Pankararú da TI Entre Serras (PE): “nas questões indígenas, uma luta nunca está isolada das outras [...] a luta principal sempre será a terra, pois sem terra não há saúde, educação, [...] sustentabilidade. Portanto, todas as ações do movimento indígena são articuladas e colaborativas.”

Luciano Baniwa (2006, p. 209) em análise da realidade indígena no norte do país aponta a inserção das questões de gênero no movimento indígena como resultante

de “uma força interventora do mundo branco”. Critica a visão fragmentada da sociedade não indígena que busca tratar as questões coletivas fora do contexto que as criou, justificando, por essa razão, a busca de “mecanismos impositivos de proteção dos supostos direitos e interesses setoriais.” (LUCIANO BANIWA, 2006, p.209).

O autor explicita ainda aspectos da organização social dos povos indígenas – tomando como modelo explicativo aquelas sociedades com pouca fricção interétnica, ou seja, cujos contatos com a sociedade envolvente não gera mudanças significativas nas “orientações cosmológicas e ancestrais fortemente marcadas por funções de subgrupos sociais [...] que articulados entre si conformam a possibilidade de existência do grupo étnico.” (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 209).

Ressaltando que cada indivíduo nesses grupos sociais tem sua importância e função, analisa que a intensificação do contato pode gerar a assimilação de valores estabelecidos através de hierarquizações sociais de base etnocêntrica. Essas novas categorias sociais, conclui o autor oportunizou avanços na “luta por políticas públicas setorializadas” como gerou conflitos entre os modos de vida (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 209).

Exemplifica trazendo o papel tradicional do cacique, liderança nata, geralmente “analfabeto, sem posses de bens materiais e financeiros” (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 211) e as contradições e ambivalências geradas em função de “disputas pelo poder e por prestígio social” com lideranças modernas.

Ainda sobre a questão de gênero e outras demandas sociais originadas, na visão do autor, das trocas culturais entre sociedade indígena e não indígena sinaliza:

[...] a fronteira entre os direitos modernos preconizados de fora para dentro e a força das tradições é demasiadamente tênue e complexa. Isto porque existem alguns princípios culturais cosmológicos extremamente cruciais para a existência étnica e que não podem ser rompidos, uma vez que são princípios que possibilitam equilíbrio e controle sociopolítico em que cada um, ao exercer com plenitude sua função, terá o suficiente para a sua auto-realização e felicidade. Romper com esses princípios e valores poderá significar a desestruturação social capaz de levar à extinção o povo indígena. (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 212).

Essa discussão apresentada pelo autor supracitado, ainda que divergente dos demais teóricos trabalhados até aqui, é importante porque reflete um viés das construções teóricas em curso sobre a questão de gênero no movimento indígena. No entanto, é cada vez mais presente a inclusão de pautas relacionadas às questões de gênero no movimento, podendo ser destacado o empoderamento feminino, o combate à violência de gênero e a criação e implantação de políticas públicas de fomento ao desenvolvimento socioterritorial com o recorte de gênero.

Um marco no movimento de mulheres indígenas com características do pan-indigenismo ocorreu em 2015 e 2016. Em 2015 o *Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas* (ECMIA) realizou em Brasília o Encontro de Capacitação Internacional de Mulheres Indígenas e Direitos Econômicos, tendo como objetivo o empoderamento dos direitos das mulheres indígenas. Foram 25 etnias de 04 países, sendo que 20 eram brasileiras, com a representação dos povos indígenas do Nordeste na presença dos Pankararu (PE).

Em 2016, a construção de uma pauta nacional comum envolveu 104 povos indígenas do país, que possui um total de 305 povos (IBGE, 2012), que foi apresentada durante um encontro nacional promovido pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – (ONU MULHERES, 2016).

A pauta construída contou com a participação das integrantes do projeto Voz das Mulheres Indígenas³⁸ apoiado pela ONU Mulheres e a Embaixada da Noruega. Segundo a ONU Mulheres (2016) a mesma “está comprometida em apoiar as mulheres indígenas para que sua presença em fóruns nacionais e internacionais seja efetiva e que reivindiquem melhorias substantivas nas suas vidas e nas suas comunidades.”

Existem outras organizações de mulheres indígenas, cujo protagonismo se deu na região norte, devido a necessidade de muitas mulheres indígenas migrarem de suas aldeias para o contexto urbano, onde o associativismo e novos papéis na divisão

³⁸ “O “Voz das Mulheres Indígenas” foi criado para elaborar uma agenda que defendesse as necessidades e interesses das mulheres indígenas levando em conta a diversidade entre as comunidades e também os seus interesses comuns. O projeto estabeleceu um grupo de referência com mulheres indígenas de distintos níveis de institucionalização e com poder deliberativo quanto às questões relativas ao “Voz das Mulheres Indígenas”. O coletivo se comprometeu a contemplar a diversidade de povos indígenas brasileiros por meio da promoção do diálogo intergeracional.” (ONU MULHERES, 2016).

sexual do trabalho, entre outros aspectos sociais econômicos, acabaram por demandar a estruturação de tais organizações.

As articulações de mulheres indígenas que vêm pautando questões relativas a gênero (saúde reprodutiva, educação, segurança alimentar, violência doméstica) vem ganhado maior magnitude nos últimos anos, apenas para citar algumas, pode-se elencar:

- a) Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI Brasil)³⁹;
- b) Rede Grumin de Mulheres Indígenas⁴⁰;
- c) Rede Pelas Mulheres Indígenas⁴¹;
- d) Associação de Mulheres Indígenas Guerreiras Pankararu (AMIGP)⁴²;
- e) Articulação de Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE);
- f) Organização das Mulheres Indígenas Pankararé (OMIPA); entre outras.

Um destaque maior deve ser dado a OMIPA, pois esta congrega mulheres Pankararé de Brejo do Burgo, buscando o fortalecimento da cultura indígena e uma maior visibilidade e participação da mulher indígena no movimento (COSTA; SOUZA, 2015).

Patrícia Pankararé, da OMIPA e liderança na área de educação explica a importância da cultura Pankararé e de uma de suas práticas ritualísticas como sustentáculo da materialidade desse povo, conhecida como Ciência do Amaro:

[...] o Amaro é o ponto da ciência, é o ponto máximo do Pankararé hoje, é a ciência encantada, é a terra onde mora os nossos praiá, os nossos encantados, é um espaço de tradição que cacique Afonso

³⁹ "Organização de Mulheres Indígenas criada em 23 de setembro de 1995, com a missão de articular, promover, apoiar e defender a luta pelos direitos das mulheres indígenas. Lutamos pelo empoderamento, autonomia e o protagonismo". (CONAMI, 1995).

⁴⁰ "Organização é formada por mulheres indígenas de todo o Brasil. Dentre seus principais objetivos constam incentivar, mobilizar e organizar essas mulheres na defesa de sua integridade física, psicológica, ética e moral, assim como do seu meio ambiente, através de sua capacitação e empoderamento em diversas áreas; criar e fortalecer políticas públicas para a inclusão dessas mulheres no mercado de trabalho, escolas e universidades." (REDE GRUMIN, 200?).

⁴¹ Essa é uma rede que levanta as bandeiras da organização em rede, da multiétnicidade e pluriculturalismo como princípios fundantes de sua atuação. Congrega 16 mulheres de oito etnias é uma REDE MULTIÉTNICA E PLURICULTURAL que busca melhorar a realidade das mulheres a partir de sua formação como "multiplicadoras de transformação social". Na Bahia, há representantes do sul do estado, e próximo a área de estudo, no lado pernambucano do rio São Francisco, os Pankararú tem representação nessa rede.

⁴² Tal associação foi criada em 2015, e busca desenvolver ações em prol das mulheres indígenas, abordando em seus eventos e encontros, temas como: Direito, Autonomia, Igualdade e Liberdade (AMIGP, 2015).

tem segurado essa tradição pra segurar todo um povo, uma nação. Junto com dona Edésia que é mãe de terreiro, que é quem canta pros praiá, é quem faz o segmento, abre a mesa, abre todo o espaço para os Encantado. E assim, hoje pode se dizer que o povo Pankararé não tem mais toré, não tem mais outras tradições, mas no Amaro tem tudo, então o Amaro é isso, é nó pé de jatobá no meio do Raso da Catarina que cada dia mais vem crescendo. [...] esse terreiro é [...] lindo, é um terreiro divino aonde a gente faz todas as nossas obrigações, fazemos promessas e somos validos. O Amaro é o Ponto da ciência Pankararé é aonde tudo acontece. Se o Amaro hoje deixasse de existir talvez a tradição do índio Pankararé não fosse tão lembrada mais e nem tivesse mais a força que tem então assim o Pankararé já foi muito forte, mas devida as divisões de grupos, devida a luta por poder, muita gente se esqueceu do direito de ser índio pra lutar por um bem material próprio, a vaidade fez com que muitas pessoas se afastasse das tradições da ciência. Cacique Afonso segurou o ponto do Amaro junto com dona Edésia e com outras pessoas [...] que fazem daquele lugar sagrado e que realmente segura toda uma tradição, que faz com que realmente lá seja um espaço onde todos tem oportunidade é um espaço de concentração, é um espaço onde se faz penitência, onde nós invocamos nossos mestres encantados pra nossa saúde, pra nossa sobrevivência. (Patrícia Pankararé, entrevista direta, 2016).

Importante esclarecer que durante muitas décadas os Pankararé foram perseguidos e impedidos de realizar as suas práticas rituais, com relatos de invasões de grileiros aos terreiros e incêndio criminoso do poró⁴³. Segundo entrevistas realizadas em Brejo do Burgo (Glória, BA), tal violência, incluindo assassinatos, dissipou os Encantados, enfraquecendo o povo Pankararé, sendo posteriormente resgatada a sua morada pelo cacique Afonso no Raso da Catarina, em um local chamado Amaro, onde foi consagrado novo terreiro para a vivência de sua cosmologia que envolve os praiá⁴⁴ e os encantados.

Durante a oficina de mapas mentais com os Pankararé de Brejo do Burgo, Glória, os aspectos cosmológicos representados pelo etnomapa de Patrícia Pankararé (Figura 11) merecem destaque.

⁴³ Casa da Ciência, oca sagrada onde são realizadas práticas espirituais restritas aos não iniciados.

⁴⁴ “Os praiás são pessoas que através da força da natureza e da sua ciência pisam o toré como forma de atrair o “o dom da natureza”. Um praiá possui em si o dom da natureza, um encanto que se manifesta no humano para saudar e orientar o povo. É a força que cura. No toré o povo encontra a força necessária para resistir e manter-se em suas tradições.” (Alzení Tomaz, entrevista direta, 2016).

Figura 11 – Mapa Mental – Patrícia Pankararé. Brejo do Burgo, Glória



Fonte: Autoria: Patrícia Pankararé. Pesquisa de Campo (2016).

A própria autora explica seu mapa:

Eu desenhei aqui a Ciência do Amaro, o céu bem estrelado, a fogueira que a gente faz a noite, dois praiás um de adulto e outro criança já que a gente tem essa tradição com as crianças também. Lá quando completa certa idade elas recebem também um seguimento. Aqui eu desenhei uma mulher que pode ser eu ou pode ser outra **mulher da comunidade também que exercita e faz o papel também de fortalecimento da cultura** e que canta com os praiás e ajuda a organizar o terreiro né nós somos um grupo que fazemos isso. Lá no Amaro nós temos atividades que é dos homens e das mulheres, nós temos atribuições. Aqui é o nosso cruzeiro, o cruzeiro central, temos mais dois pra frente porque tudo que a gente faz é em três [...], aqui é a lua porque os praiá só saem da mata quando a lua sai e assim esse aqui é o papel da mulher organizar o terreiro, organizar a parte da alimentação como também ela canta com os praiá, ela abre o terreiro porque a nossa mãe de terreiro também é mulher e ela é quem é a mãe dos praiá, mãe do seguimento da nossa tradição, se chama Edesia ela canta desde seis anos de idade já cantava em cima de uns tamboretezinhos. Quando os indígenas ainda eram perseguidos pela polícia dentro dos territórios eles não podiam cantar Toré e ela pegou esse seguimento depois que um homem morreu, ele era o pai terreiro, depois que ele morreu a pessoa mais preparada dentro da comunidade a que tinha a voz mais bonita e tinha ciência era ela. Ela foi a única que conseguiu receber os mestres que realmente poderiam sustentar a aldeia naquele momento e até hoje é ela, ela tem cinquenta e seis anos, Deus deu muitos anos de vida a ela porque ela realmente é a nossa raiz lá ela é uma pessoa fortíssima na comunidade, é a mulher do cacique Afonso e eles dois juntos conseguem manter essa tradição Pankararé aqui que realmente hoje a tradição mais forte que nós temos dentro do povo Pankararé e a que sustenta toda nossa força cantada nas matas e nos dá força para realmente vencer tudo o que a gente tem de pleito e é lá que a gente se fortalece e é lá que

eu sou muito feliz e é lá que a gente fuma para os encantados e consegue absorver todas as energias positivas que a gente necessita enquanto indígena para viver e pra vencer. (Patrícia Pankararé, entrevista direta, 2016. Grifo nosso).

A fala explicativa do etnomapa revela o papel da cultura enquanto estruturadora da territorialidade indígena, considerando, no caso Pankararé, como basilar para resistência durante as décadas de luta para regularização fundiária. Apesar de seu território permanecer intrusado e os conflitos e cisões aumentarem o número de caciques nesse povo, é consenso entre todos os entrevistados que as práticas rituais, quer aconteçam no Amaro ou no terreiro antigo, dentro de Brejo do Burgo, são fundamentais para manutenção do povo, como esclarece cacique Afonso (entrevista direta, 2016): “[...] e o que a gente tamo segurando ainda é as tradições, se nós não tivéssemos as tradições, se eu não tivesse as tradições para a população a aldeia tinha acabado.”

No mapa mental de Patrícia a árvore sagrada aparece em destaque, tal como o mapa da cacique Almerinda Xucuru Kariri, de Glória (ver Figura 2), e a figura da mulher indígena, paramentada, está posicionada formando um tripé com os praiá, um adulto e um criança. Essa inter-relação e complementaridade entre as figuras denota o papel da mulher na ritualidade Pankararé. O maracá na mão da indígena indica empoderamento e capacidade de dar o suporte sem o qual o ritual do praiá não pode ser realizado.

Luciano Baniwa (2006) ressalta que as mulheres indígenas têm funções socioeducativas fundamentais para a continuidade do grupo. Quer sejam em aldeias no norte do país com menor fricção interétnica e mesclas culturais, quer seja na realidade nordestina, região de colonização antiga com grande hibridismo cultural e muitos deslocamentos territoriais, a mulher indígena possui um papel relevante na manutenção cultural do grupo.

Na experiência representada no mapa mental de Patrícia Pankararé, a mulher participa ativamente das práticas ritualísticas de seu povo. Prepara o terreiro e os alimentos. A Mãe de Terreiro, também mulher – Dona Edesia Pankararé e esposa do cacique Afonso Pankararé, entoa os cânticos, os toantes, abre os trabalhos espirituais para que os Encantados venham e celebrem através dos praiás.

Essas mulheres, mães, professoras, agentes de saúde, irão ensinar às novas gerações a luta histórica e os valores de seu povo, formando uma nova geração que possa dar continuidade à luta pelos direitos ao território e direitos humanos do povo.

Para as mulheres da OMIPA, o desenvolvimento está entrelaçado ao empoderamento da mulher indígena, com vistas a articulação em prol do fortalecimento das famílias e da comunidade, com geração de renda, revitalização de determinadas práticas culturais, da segurança alimentar, formação de professores indígenas e educação de qualidade. (Entrevista direta, 2015).

Para ONU Mulheres as indígenas sul-americanas vêm contribuindo historicamente como agentes de mudança nas famílias, comunidades e na vida do povo. “É importante reconhecer as lutas, conquistas, habilidades, e contribuições culturais das mulheres indígenas, e também sua [...] responsabilidade na transferência de conhecimento: através de gerações, elas mantêm vivos os valores ancestrais [...]”.

Além das organizações e mulheres indígenas, cabe ressaltar algumas datas comemorativas que para o movimento indígena são consideradas marcos da luta e também da luta das mulheres. Algumas dessas datas ainda são parcialmente conhecidas pela sociedade, que, em se tratando de voltar parcial e pontualmente a atenção a questão indígena, comemora, principalmente nas escolas, o Dia do Índio (19 de abril). Tão importante quanto é o Dia Internacional dos povos indígenas (09 de agosto), estabelecido pela ONU e comemorado desde 1995 com o objetivo de reforçar a necessidade de garantia dos direitos humanos desses povos.

O Dia Internacional da Mulher Indígena (05 de setembro) foi instituído a algumas décadas no II Encontro de Organizações e Movimentos da América, em Tihuanacu, Bolívia, e corresponde ao assassinato por esquartejamento da quéchua peruana Bartolina Sisa, em 1782, transformando-se em símbolo da resistência ao domínio espanhol.

Para os povos indígenas do Vale Sanfranciscano, além das pautas apresentadas, outros elementos entram em questão na discussão sobre gênero, pois são povos que estabelecem intensas trocas culturais com a sociedade envolvente desde o período colonial, e sua tradição, cultura e função social de cada indivíduo

apresentam maior maleabilidade em relação a grupos com menor fricção interétnica, como os citados por Luciano Baniwa (2006).

O fato da presença de mulheres em cargos de liderança em várias aldeias, não apenas caciques, mas professoras contratadas, agentes de saúde, técnicas de informática, entre outras, já é um indicativo de uma maior permeabilidade a modelos diversos de divisão sexual do trabalho que não aqueles rigorosamente estabelecidos na tradição indígena com pouca fricção interétnica, até mesmo porque esses povos do Vale, através de longo contato com sociedade não indígena experienciam outros modelos de divisão sexual do trabalho além de ressignificações de suas tradições conforme já tratado no capítulo anterior.

Outros autores apresentam visão diversa sobre a questão de gênero, e buscam as causas da ampliação de tal demanda no movimento indígena, como é o caso de Paula (2008), o qual apresenta como hipótese para a mobilização de mulheres indígenas em torno de organizações políticas institucionalizadas (PAULA, 2008, p. 56-57), as resistências encontradas no interior do movimento indígena, “historicamente controlado por homens por conta da divisão sexual do trabalho em sociedades tradicionais”, pontuando também que atualmente a reivindicação mais importante do movimento de mulheres indígenas é “a exigência de que as políticas públicas passem a ser orientadas por parâmetros [...] de gênero” (PAULA, 2008, p. 57).

Nesse sentido, Verdum (2008) sinaliza que, somente em 2006, foi incluída uma ação específica para as mulheres indígenas no âmbito das políticas públicas após a promulgação da Constituição Federal de 1988.

Tais políticas são imprescindíveis para se ultrapassar a questão da desigualdade balizada na questão de gênero. O lançamento do Relatório Progresso das Mulheres no Mundo 2015-2016 publicado pela ONU MULHERES em abril de 2015, alerta que a igualdade de gênero está longe de ser alcançada em nível mundial e propõe a aliança de políticas econômicas com direitos humanos com o propósito de garantir e efetivar os direitos das mulheres.

Afirma-se que a neutralidade em torno das questões de gênero presente em políticas e leis impactam negativamente a inserção econômica e social das mulheres, sendo, inclusive, uma forma de discriminação.

A análise aponta que meninas e mulheres tem quase o mesmo acesso que os homens à educação, no entanto, persiste uma discrepância entre salários e horas trabalhadas em relação aos homens. O relatório aponta que políticas econômicas e sociais podem efetivar a igualdade de gênero. Estudos como esse aumentam a visibilidade em torno das questões de gênero na sociedade, contribuindo para ultrapassar as barreiras do preconceito.

A participação de mulheres no movimento indígena e na articulação com outras instâncias da sociedade e do movimento indigenista toma contornos específicos na realidade nordestina, particularmente na área investigada.

Existe uma expressiva densidade de caciques mulheres nas 17 Terras Indígenas (TI)⁴⁵ abrangidas pela análise espacial em curso (Quadro 7): 13 têm a presença de pelo menos uma cacique mulher⁴⁶, perfazendo 87% das TI. Do total de TI no médio e submédio São Francisco, Bahia, foram consideradas apenas 15 na obtenção do percentual de caciques mulheres por TI, pois nessas foi possível realizar o levantamento.

Nessas TI, a cacique com maior tempo de liderança é a Sra. Maria Kiriri (Figura 12), perfazendo 26 anos de cacicado (entrevista direta, 2015), ou seja, desde 1989, um ano após a promulgação da nova Constituição brasileira, em um momento histórico onde as mulheres indígenas do norte do país estavam amadurecendo sua atuação no movimento indígena.

Ressalta-se mais uma vez a especificidade histórica e geográfica do Nordeste como área de colonização antiga, onde a intensidade de trocas favoreceram a emergência do cadinho de culturas ao qual Sampaio (1905) já fazia referência no início do século XX, incidindo inclusive, em novas formas e modelos de organizações sociais e construções de territorialidades.

⁴⁵ O levantamento foi realizado utilizando dados do IBGE (2012), da FUNAI (<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>) e da pesquisa em campo (2013 – 2016).

⁴⁶ Em uma TI podem coexistir dois ou mais caciques, não sendo uma regra fixa nas TI estudadas.

Conforme já abordado, a divisão sexual do trabalho em sociedades tradicionais possui contornos bem definidos, cabendo aos homens os cargos de liderança e de interlocução com as instâncias governamentais e movimento indigenista. No entanto, existem especificidades que podem indicar um caminho para compreensão da quantidade e importância das caciques mulheres (além de outras posições de liderança ocupadas por mulheres indígenas) na área estudada.

Quadro 7 – Terras Indígenas (TI) no Vale Sanfranciscano, médio e submédio trechos, BA.

Município(s)	TI	Etnia Predominante	Cacique(s) mulher(es) na TI
Serra do Ramalho	Fulni-ô	Fulni-ô	Sim
Serra do Ramalho	Vargem Alegre	Pankarú	Não
Muquém de São Francisco	Barra	Kiriri	Sim
Muquém de São Francisco	Passagem	Pankararú	Sim
Ibotirama	Ibotirama	Tuxá	Não
Curaçá	Tumbalalá	Tumbalalá	--
Rodelas	Sem TI	Tuxá	Sim
Rodelas	Tuxá (Aldeia Mãe),,	Tuxá	Sim
Rodelas	Atikum Nova Esperança	Atikum	Sim
Rodelas	Atikum Bento I	Atikum	Sim
Rodelas	Kambiwá Reviver	Kambiwá	Sim
Rodelas	Sem TI	Kambiwá	Sim
Rodelas	(Acampamento) Pankararé Rodelas	Pankararé	Sim
Glória	Quixaba	Xucuru Kariri	Sim
Glória	Pankararé Brejo do Burgo (Aldeia Mãe)	Pankararé	Sim
Glória	Kantaruré	Kantaruré	--
Paulo Afonso	Truká Tupan	Truká	Sim

Fonte: Elaboração própria da autora desta tese (2016).

Dentre elas vale sinalizar que no Nordeste as relações dos povos indígenas com a sociedade não indígena está situada historicamente no processo de formação e consolidação do território brasileiro, com forte carga de imposição cultural sobre os primeiros, portanto, as trocas e amálgama com a cultura e sociedade envolvente favoreceram outras construções e representações de gênero com reestruturações dos papéis para homens e mulheres.

Tais reestruturações não estão necessariamente relacionadas à instauração de conflitos ou rupturas étnicas nesses grupos sociais. Tampouco a pleitos diretamente relacionados a questões de gênero. Como será desdobrado posteriormente, o empoderamento de lideranças femininas, incluindo caciques mulheres, parte de demandas originadas no interior do grupo social, onde se reconhece naquela mulher

as condições e atributos necessários para que represente a comunidade externamente.

Figura 12 – Cacique Maria Kiriri, TI Barra – Muquém de São Francisco, BA



Fonte: Elaboração própria da autora desta tese – Pesquisa de Campo (2012).

Não se tratam de mulheres conquistando espaços historicamente ocupados pelos homens – ainda que tais discussões possam ocorrer no interior do movimento indígena; e sim o reconhecimento do grupo social e o respaldo espiritual sobre aquela mulher que, empoderada na condição de cacique, passa a ser reconhecida como “mãe de todos” e também como “guerreira”, termo recorrentemente utilizado pelos indígenas ao se referirem às mulheres que estão em cargos de liderança nas aldeias.

Outra especificidade a ser abordada é a questão de políticas energéticas que refletiram e impulsionaram novos (re)ordenamentos territoriais no Vale Sanfranciscano, principalmente a partir da segunda metade do século XX. Entre esses se destacam os relacionados ao reassentamento de diversos grupos sociais, tais como sem-terra, indígenas, quilombolas e ex-barrageiros.

Olalde, Oliveira e Germani (2007) pontuam o modelo de desenvolvimento territorial no médio e submédio São Francisco, pautado em formas de acesso à terra através de projetos de reforma agrária, de crédito fundiário, de delimitação de terras quilombolas e indígenas, o qual vem valorizando as terras da região, com a implantação de projetos de irrigação e outros incentivos de ação governamental

desde a década de 1970. Esse processo tem densificado o espaço com objetos técnicos voltados sobretudo para uma agricultura irrigada direcionada a exportação.

Sobre os grupos familiares de pequenas propriedades, os povos tradicionais reterritorializados, cabe o questionamento sobre as territorializações em curso, pois, como indica Haesbaert (2011), as mesmas podem se dar de forma precária, incluindo aí processos de desterritorialização na mobilidade e também na imobilidade, esta última ocorrendo quando, apesar do acesso à terra, não se tem acesso a infraestrutura, instrumentalização técnica e insumos necessários para se garantir a subsistência e reprodução física e cultural no novo território.

Esse processo de engessamento, denominado por Martins (1997) de inclusão social precária ou territorialização perversa, demonstra que mesmo com acesso garantido a terra, a mesma não basta, pois existe aí uma contradição envolvendo o território e “vítimas de processos sociais, políticos e econômicos excludentes.” (MARTINS, 1997, p. 15).

Se, de um lado a intensificação da presença dos capitais especulativos acentuou a precarização das condições de sobrevivência dos grupos sociais menos favorecidos, por outro lado adensou os movimentos sociais de base, com uma significativa rede colaborativa em prol do efetivo desenvolvimento das populações tradicionais, envolvendo as Pastorais da Igreja Católica, Organizações Não Governamentais (ONG), pesquisadores e assessorias técnicas.

Cabe ressaltar que os intercâmbios realizados possibilitam o contato com lideranças diversas, homens e mulheres, e que o trabalho desenvolvido por voluntários do movimento indigenista e pelas Pastorais junto às populações tradicionais, tem como princípio a formação de lideranças – homens e mulheres – para que a comunidade possa se empoderar e buscar, com a maior autonomia possível, seus direitos além de construir as bases do desenvolvimento considerando os seus valores materiais e espirituais.

Corroborando o exposto, Sacchi e Gramkow (2012) analisam o empoderamento de mulheres indígenas brasileiras indicando a atual dinâmica sociopolítica e econômica do país como responsáveis por tal transformação. Para as autoras Sacchi e Gramkow (2012) a assunção de mulheres indígenas por suas famílias e

comunidades está relacionada inclusive a questão territorial: territórios restritos e com pouca estrutura, ausência de alternativas econômicas e falta de estrutura. Essa análise se aproxima muito da realidade socioterritorial vivenciada pelas indígenas do Vale Sanfranciscano.

Uma outra especificidade a ser registrada é a emergência de novos grupos étnicos ou a formação de grupos a partir da Aldeia Mãe. Exemplificando, existem os Pankarú da Serra do Ramalho, vindos da TI Pankararú, PE e os Truká Tupan de Paulo Afonso, originários de Cabrobó, PE.

Tais grupos, mesmo apresentando um etnônimo próprio e lutando por um território, se consideram pertencentes ao grupo étnico de origem, apesar de gozarem de autonomia política e acabarem por apresentar novos traços culturais em suas práticas ritualísticas e territoriais. Tal emergência favoreceu o aumento do número de territórios indígenas⁴⁷, os quais demandam o surgimento de novas lideranças nas comunidades localizadas no Vale.

Oliveira (1998) apontou a presença de 10 etnias na década de 1950 e, em 1994, 23 etnias no Nordeste. Dados de 2012 (IBGE, 2012) apontam 10 etnias⁴⁸ somente no médio e submédio cursos do Vale Sanfranciscano no Estado da Bahia, e esse número aumenta para 19 etnias, ao considerar, nesses trechos, Pernambuco e Alagoas⁴⁹.

Essa nova configuração socioespacial demanda a presença de lideranças a frente de cada comunidade, não sendo possível se fixar em modelos tradicionais (somente lideranças masculinas) quando para além das questões de gênero tais grupos estão mais ocupados em lutar por demandas de sobrevivência imediata e reprodução de

⁴⁷ A maior quantidade de territórios não tem relação direta com a regularização fundiária dos mesmos. Várias Terras Indígenas (TI) continuam aguardando homologação, que é realizada pela presidência da república. Segundo relatório do Conselho Missionário Indigenista (2015, p. 45), a atual gestão presidencial foi a que menos procedeu a regularização fundiária desde o fim da ditadura militar, com um média anual de 2,7 homologações, contra a média de 10 homologações de seu antecessor. A maior média anual é verificada no período de 1991 a 1992, com 56 homologações/ano.

⁴⁸ Esse somatório refere-se apenas aos grupos étnicos e não a quantidade de Terras Indígenas (TI). Uma TI pode agrupar ou não mais de uma etnia, não existindo um padrão pré-fixado na organização desses grupos étnicos.

⁴⁹ Atikum, PE, BA; Catokin, AL; Geripankó, AL; Kalankó, AL; Kambiwá, PE, BA; Kantaruré, BA; Karuazú, AL; Kiriri, BA; Pankaiuká, PE; Pankará, PE; Pankararé, BA; Pankararú, PE; Pankarú, BA; Pipipã, PE; Truká, PE, BA; Truká Tupan, BA; Tumbalalá, BA; Tuxá, BA; Xucuru-Kiriri, AL. (IBGE, 2007)

seu modo de vida, tais como acesso à terra, saúde, educação, geração de renda e o direito de serem cidadãos diferenciados perante o Estado brasileiro (MATOS, 2012).

Os indicadores de uma possível abertura para novos modelos de divisão sexual do trabalho, com uma maior permeabilidade para a atuação de mulheres indígenas em atividades fora da esfera doméstica, incluindo aí atividades relacionadas a representação de seus povos em esferas públicas da sociedade não indígena, podem ser assim resumidos:

- a) Nordeste como área de colonização antiga. Maior fricção interétnica e processos de imposição cultural como mecanismo de aculturação e assimilação dos povos tradicionais;
- b) Reordenamentos territoriais no Vale Sanfranciscano, principalmente a partir da segunda metade do século XX, com impactos profundos nos territórios tradicionais, incluindo perdas territoriais em razão da construção de barragens; e
- c) Etnogêneses ou formação de novos grupos étnicos a partir de um desmembramento do grupo étnico original.

Tais indicadores, fracionados intencionalmente com o propósito de um acurado escrutínio, estão imbricados e sua compreensão passa pelo entendimento que não é possível, no fato social aqui analisado – a presença de mulheres indígenas em posições de liderança – propor uma regra ou uma tipologia que explique suficientemente quando e quais as razões pelas quais ocorreram uma ruptura entre um modelo tradicional da divisão sexual do trabalho, com cargos de liderança e representatividade do grupo social de responsabilidade exclusiva de pessoas do sexo masculino; e os novos modelos emergentes, com uma maior representatividade de mulheres liderando seu povo.

Algo que ainda deve ser considerado antes de finalizar o capítulo é que a literatura aponta a consolidação do movimento indígena até o final dos anos 1980, com marco na Assembleia Nacional Constituinte onde o movimento indígena e o indigenista conseguiu forçar uma ruptura no modelo assimilacionista importado pelo Estado brasileiro aos povos indígenas.

Quase 30 anos depois o movimento indígena se ramifica em outras pautas de lutas, algumas mais específicas que outras, entre elas organizações de mulheres, jovens, conselhos de saúde, educação, entre outras, tal como pontua Ramos (2015) e foi exemplificado ao longo do capítulo.

Talvez a visão não indígena esteja muito mais arraigada a noção do que é ser tradicional principalmente em questões relativas a divisão sexual do trabalho do que os próprios povos tradicionais, imersos em seus desafios seculares de reconhecimento e afirmação de seus direitos identitários e socioterritoriais.

As especificidades apresentadas indicam um caminho para compreensão das (re)organizações socioespaciais em curso na área de estudo e a participação ativa das caciques mulheres na melhoria das condições de sobrevivência de suas comunidades.

No próximo capítulo será aprofundado os papéis desempenhados pelas caciques na construção das territorialidades de seu povo, situando a questão da liderança e representatividade na consolidação dos diversos interesses do grupo social.

5 MULHERES CAMINHANDO COM SEU POVO: LIDERANÇA, RITUALIDADE, EDUCAÇÃO E PERTENCIMENTO TERRITORIAL COMO CAMINHOS PARA O DESENVOLVIMENTO

Este capítulo tem como objetivo avaliar a percepção territorial das lideranças indígenas e das caciques nas TI investigadas em prol da construção de suas territorialidades. Para tanto, procede à síntese de registros etnográficos⁵⁰ dos povos Truká Tupan e, em menor medida, dos Pankararé Rodelas, trazendo mais uma vez a categoria de análise territorialidade, seus processos e relações (SAQUET, 2011).

Para Saquet (2011) tal categoria possui níveis correlatos interagindo de forma “complexa” (MORIN, 2005) de maneira a emergir o real e a efetiva possibilidade da cooperação para o desenvolvimento (SAQUET, 2011).

5.1 A TESSITURA DA TERRITORIALIDADE

A vivência e afirmação da identidade e memória cultural indígena favoreceram os diversos processos pelos quais os povos vêm se constituindo em novos ou antigos territórios, muitos dos quais estabelecidos a uma distância significativa da TI de origem, como é o caso dos Kiriri de Muquém de São Francisco, reterritorializados a cerca de 800 Km da Aldeia mãe, em Banzaê, BA.

A memória não necessariamente se vincula a um passado remoto, conforme tratado em capítulos anteriores, dado que esses povos, muitos dos quais “ressurgidos” (ARRUTI, 1995, 2006, 2016; OLIVEIRA, 1993, 1998, 2006), passaram e passam por ressignificações de seu universo simbólico e cultural, não sendo possível desvincular a compreensão de sua identidade étnica dos processos políticos de afirmação identitária.

Cabe retomar o que Oliveira (1998) pontuou ao longo de suas pesquisas sobre os povos indígenas nordestinos, ao retomar a questão da aculturação e integração regional. Para esse autor, que recorre a historiografia crítica para preencher a lacuna da situação dos indígenas na região, refuta a tese de que eles tivessem desaparecido e ressurgido no início do século XX. A invisibilidade imposta pelo

⁵⁰ Relatório de campo (COSTA, 2016), mapas mentais, filmagens, entrevistas semiestruturadas.

Estado e pela elite intelectual da época refletia sobretudo o etnocentrismo balizador das ações voltadas ao planejamento territorial desses povos “remanescentes”.

Atualmente, a academia, através de seus grupos de pesquisa⁵¹ vem ratificando o fato por tantos séculos negado: os povos indígenas nordestinos, e aqueles do Vale Sanfranciscano, não se extinguiram em meados do século XVIII, restando apenas alguns lotes de remanescentes, a maior parte constituída por caboclos⁵²; esses povos sempre estiveram presentes, ainda que perseguidos, assassinados, sem acesso a saúde, educação, trabalho digno e principalmente, ao território.

A capacidade de resiliência dos povos indígenas se presentifica em sua memória, viva, em seu patrimônio simbólico através de suas danças circulares, dos toantes e cânticos ritmados com o maracá e das instituições de suas festas, muitas das quais expressando o hibridismo religioso entre a ritualidade indígena e traços do catolicismo popular, tão recorrente no Vale.

Tais referências culturais estão amalgamadas nos saberes e fazeres da comunidade, como é possível atestar em uma das vivências etnográficas com os Truká Tupan (Paulo Afonso, BA):

Uma mocinha e uma menininha se dispuseram a passear comigo em sua aldeia, para apresentá-la e também para “catarmos” umbu - fruta típica do bioma caatinga e abundante por lá. Logo mais uns 4 ou cinco meninos se arregimentaram formando uma divertida excursão. Embaixo de um dos pés de umbu, enquanto nos fartávamos, começou a cair chuva miúda. E ao mesmo tempo, na cadência das gotas da chuva, um dos meninos começou a entoar um dos cânticos de sua ritualidade, sendo logo seguido pelos demais. (Relatório de Campo, fev. 2016).

Essa experiência leva a retomada dos níveis de territorialidade propostos por Saquet (2011) – intencionalidades, relações, apropriações e prática; que, conforme já exposto, convergem para manifestação do que o autor chama de quinto nível: o real,

⁵¹ Pode-se exemplificar pontuando Laboratório de Pesquisas em Etnicidade (LACED) vinculado ao Departamento de Antropologia do Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro; na Universidade Federal de Pernambuco temos o Núcleo de Estudos e Pesquisas Sobre Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento, vinculada à Pós Graduação em Antropologia; Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena vinculado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas; Laboratório de Estudos do Território, da Universidade Federal de Alagoas; Grupo de Pesquisa Geografia dos Assentamentos na Área Rural – GeografAR, vinculado à Universidade Federal da Bahia; Linha de Pesquisa em Ecologia Humana do Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da Universidade do Estado da Bahia; além dos estudos sobre cultura e povos tradicionais do Projeto Rio São Francisco: cultura, identidade e desenvolvimento, desenvolvido no âmbito do Grupo de Pesquisa em Turismo e Meio Ambiente, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Urbano (PPDRU) da Universidade Salvador (UNIFACS).

⁵² Nome genérico utilizado regionalmente para denominar indígenas miscigenados.

ou seja, de uma territorialidade passível de balizar um efetivo desenvolvimento territorial, pois considera que

[...] as processualidades históricas e relacionais (diferentes níveis escalares), os significados, as tensões, os conflitos (relações de classe e poderes), as apropriações, enfim, a relação espaço-tempo-território em sua pluridimensionalidade territorial (cultural, política, econômica e natural), que é, a um só tempo, transtemporal e transmultiescalar. (SAQUET, 2013, p. 38).

Entre os povos pesquisados, observou-se que a liderança, ritualidade, educação e pertencimento territorial são basilares para o entendimento das territorialidades em curso.

Sobre a liderança através de um cacicado cumpre esclarecer que a escolha do posto de cacique pode ser herdada, ou pode ser escolhido consensualmente pelo grupo social, em geral com vínculos familiares e parentais; ou ainda indicado pela espiritualidade através de processos ritualísticos e acatado pelo grupo social.

Tomáz (entrevista direta, 2016) sintetiza a importância do(a) cacique na organização e desenvolvimento socioterritorial de seu povo:

O cacique possui papel político de organização e luta em função da manutenção de seu Povo. Um cacicado, se não tiver condições políticas de unir o povo em torno das lutas concretas, não possui capacidade de ser cacique. Tem que reunir qualidades de organização social de seu Povo, representação e mediação.

Por isso não existe um marco temporal no cacicado, o líder escolhido aceita a decisão de seu grupo, e permanece com tal responsabilidade enquanto for consensual o benefício de ser ter aquela pessoa como líder.

A seguir serão apresentados breves históricos desses povos com fins de clarificar sua dinâmica socioterritorial e as perspectivas que têm em relação ao seu futuro e desenvolvimento socioterritorial.

- *Truká Tupan – breve histórico*

Os Truká Tupan vieram da Aldeia Mãe Truká em Cabrobó (PE). Os Truká habitam a Ilha de Assunção no município de Cabrobó (PE) desde pelo menos o início do século XVIII. Historicamente tiveram seu território usurpado pelos poderes municipais, eclesiásticos e posteriormente estaduais. Sofrem ainda com a intrusão

de posseiros e narcotraficantes, pois essa área pernambucana corresponde ao “Polígono da Maconha” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2007). Ameaças e emboscadas dos traficantes ocorrem desde o final da década de 1990.

Cansadas de tanta violência, incluindo aquela intensificada pelo narcotráfico, da falta de regularização fundiária e da dificuldade de sobreviver, cerca de 10 famílias deixaram a Aldeia Mãe em 1998 se deslocando inicialmente para Delmiro Gouveia, AL, onde também foram vítimas de violência, com o assassinato de um familiar. Em 2004 Maria Erineide Rodrigues (Figura 13) foi escolhida pela espiritualidade e pelas famílias para assumir a liderança do grupo na condição de cacique.

Estão no novo território, na zona rural de Paulo Afonso, desde 2008, e vem lutando para conseguir a regularização fundiária, exigindo a compra das terras pela FUNAI, que afirma não ter perspectiva para tal, segundo a agente pastoral e etnoadvogada Alzení Tomaz (2016, entrevista direta), que também revela a atual situação fundiária de outros territórios indígenas no submédio São Francisco: “uma ação Civil Pública impetrada pelo Ministério Público Federal contra a FUNAI, desde 2013 exige a regularização dos territórios Truká-Tupan, Xukuru Kariri de Quixaba [Glória] e os Kantaruré de Gloria/BA.”

O etnônimo criado pelo grupo é explicado pelo vice-cacique da aldeia, Adriano, filho mais velho da cacique Neide: “[...] a gente lembra do nosso povo Truká de Cabrobró e Tupan a gente lembra das nossas orações que é Deus, pertence também a nós e a vida da natureza [...]” (entrevista direta, 2016). O etnônimo também é uma maneira encontrada pelo grupo social de congregar diferentes etnias⁵³ que atualmente compõem os Truká Tupan.

Atualmente os Truká Tupan possuem parcerias institucionais com o terceiro setor e também com o Conselho Pastoral dos Pescadores, o que vem favorecendo o desenvolvimento socioterritorial com bases integradas a dinâmica ecológica do semiárido.

⁵³ A formação de famílias com indígenas Fulniô, Pankararú entre outros, gerou a diversidade étnica e cultural dos Truká Tupan.

Figura 13 – Cacique Maria Erineide Truká Tupan – aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA.



Fonte: Autoria própria (2016).

• *Pankararé Rodelas – breve histórico*

Há 16 anos Rosineide (Cacique Nininha) (FIGURA 14) se viu obrigada a sair da Aldeia Mãe Pankararé (Glória, BA) devido a seca e a fome. Ela com seus cinco filhos e 25 famílias com uma quantidade significativa de mulheres e crianças, estão atualmente acampados linearmente à BA 210, a 15 quilômetros da sede de Rodelas (Cacique Nininha, entrevista direta, 2016). Aguardam, segundo a cacique, uma promessa da

CHESF em regularizar uma área a alguns quilômetros do atual acampamento, já que onde se encontram atualmente corresponde a porção do território Tuxá, povo que há décadas luta pela demarcação de seu território tradicional, conforme já discutido.

Os Pankararé Rodelas demonstram a resiliência dos povos indígenas do Vale, lutando por todos os seus direitos, partindo do reconhecimento de seu território étnico. Através do fortalecimento de sua ritualidade vem renovando a esperança e buscando criativamente sobreviver.

Figura 14 – Cacique Nininha Pankararé Rodelas – acampamento indígena Pankararé, Rodelas, BA



Fonte: Autoria Própria, janeiro de (2016).

Tomáz (2016) traz à tona a questão da paralização das políticas indigenistas, responsável pela atual situação de desterritorializações, incluindo aquelas na imobilidade, territorializações precárias, intrusões e engessamento de processos de homologações de TI:

[...] algumas [políticas públicas], só funcionam por força de ações civis públicas impetradas pelo Ministério Público (educação e saúde, por exemplo). A mais de dez anos, os processos de demarcação de território não andam. Além de estarem paralisados, questões como a desintrusão de posseiros em territórios já homologados não são efetivadas, nem conduzidas devidamente. A garantia definitiva de direitos conquistados pelos povos indígenas passa pela demarcação de territórios, desintrusão de posseiros, políticas de fomento, educação contextualizada, saúde, valorização cultural, infraestrutura hídrica, moradia, saneamento, etc. (TOMÁZ, 2016, p. 13).

Os Pankararé Rodelas estabelecem uma rede de cooperação em seu entorno com vistas a garantir a sobrevivência mais imediata enquanto não acessam o território em negociação com a CHESF. Cumpre esclarecer que se faz necessário uma gestão criativa dos recursos disponíveis às famílias acampadas, as quais estão impossibilitadas de realizar qualquer benfeitoria na área ocupada, não sendo permitido plantar roças de subsistência, o que traria mais segurança alimentar para a comunidade.

A questão territorial dos Pankararé Rodelas expressa o território como um “produto de uma relação desigual de forças, envolvendo o domínio ou controle político-econômico do espaço e sua apropriação simbólica.” (HAESBAERT, 2006). A apropriação simbólica não prescinde da materialidade territorial, base para emergência de territorialidades, tal como expresso pelo indígena Gilvan da Silva (Figura 15) em seu etnomapa.

Os elementos do mapa – representações gráficas com visão vertical, próprias da linguagem cartográfica (estrada, plantações, campo de futebol) e figuras com visão horizontal, próprias de desenhos (casas, cruzeiro, pessoas indígenas) estão dispostos com clara organização espacial, com áreas destinadas à moradia, às atividades de lazer e às atividades econômicas.

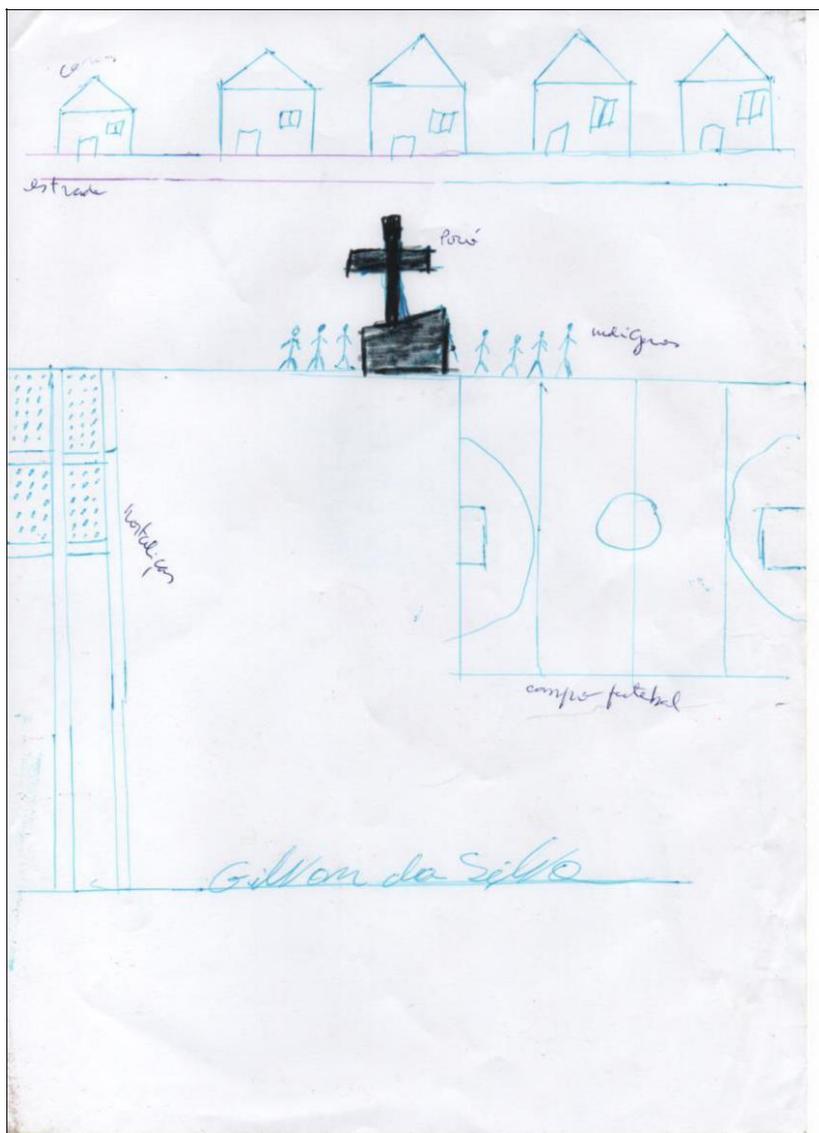
Na cartografia oficial, científica a escala tem por objetivo diminuir os elementos geográficos representados de maneira a manter a forma e proporção entre cada elemento a ser representado. Assim, a depender do que se pretenda representar (tema), o tamanho da área e seus objetivos, opta-se por uma escala que é aplicada a todo o mapa.

Nos mapas mentais e etnomapas não se aplica uma única escala tampouco um único tema. Neles são registradas as intencionalidades do elaborador, seu desejo em comunicar determinados aspectos de sua realidade e suas pautas reivindicatórias.

No etnomapa da Figura 15, além da centralidade do cruzeiro, o mesmo é representado em uma escala diferenciada, para dar maior destaque a figura e, por cima do desenho original, foi empregado outra cor para que a figura sobressaísse ainda mais, como se a escala diferenciada ainda não fosse suficiente para comunicar a importância do elemento iconográfico no conjunto representado.

Ao ser questionado sobre o significado de cada um dos elementos, a fim de se escrever a “legenda” ao lado da figura, como usualmente é realizado em oficinas de mapas mentais e etnomapeamentos, vale destacar que o elaborador informou que o cruzeiro seria o poró.

Figura 15 – Etnomapa Pankararé Rodelas, BA



Fonte: Autoria: Gilvan da Silva. Pesquisa de Campo (2016).

O poró é um local sagrado para os povos indígenas, inacessível para não indígenas ou pessoas espiritualmente desautorizadas e onde ocorre a prática de sua ritualidade e a comunicação com os Encantados e outras entidades relacionadas a sua cosmologia.

No etnomapa da Figura 15, o cruzeiro, ou o poró, mais uma vez está presente (aparece em quase todos os mapas mentais dos diversos povos onde foi aplicada a metodologia durante a pesquisa) ratificando o nível simbólico e singular do território apropriado; a centralidade em que é disposto espacialmente indica tanto o

hibridismo religioso manifesto em um catolicismo popular⁵⁴ mesclado com a tradição e práticas espirituais indígenas (tais como toré e ritual da jurema, praiá, mesa de reparo), como também a reafirmação étnica identitária do povo indígena imbricada com suas práticas espirituais e luta pelo território.

Em volta do cruzeiro o povo dança o toré; as plantações, o local de lazer, as casas de alvenaria, toda a organização territorial expressa nesse etnomapa demonstra a clareza com que esse povo pensa a sua base de efetivo desenvolvimento, o território regularizado.

O território é a base para o desenvolvimento de um povo tradicional. Dele é retirado o sustento material, através da pesca artesanal – quando próximo ao Rio São Francisco – de práticas de agricultura tradicional e agroecologia, além da apropriação simbólica, com a elaboração de sua cosmologia relacionada aos elementos naturais do território, e tal construção se dá a partir da existência das matas e das águas, daí porque o rio São Francisco possui papel decisivo na construção de sua própria existência ritualística, na manutenção de suas tradições e modo de vida.

O fato de os Pankararé Rodelas estarem acampados em área Tuxá já demarcada traz outro impeditivo institucional: não têm acesso aos editais de fomento ao desenvolvimento de pequenas comunidades com a implantação de sistemas de reservatório de água, criação de pequenos animais, os quais são conquistados através de parcerias estabelecidas com ONG que atuam na região.

Para sobreviver, os Pankararé Rodelas pescam (linha e anzol), tem uma pequena criação e o que chamou a atenção durante as visitas foi a diversidade de espécies, ainda que em pequenas quantidades: perus, gansos, e outras aves, além de caprinos e ovinos. Conversando com a cacique sobre a origem de tal diversidade ela explicou que criam cachorros “a vontade” e trocam com os fazendeiros da região. Permutando força de trabalho nas fazendas de coco adjacentes, conseguem energia elétrica no acampamento e acesso ao rio para pescar e captar água.

⁵⁴ Durante o período colonial foram criadas inúmeras missões católicas ao longo do médio e submédio trechos do Rio São Francisco, com aldeamento de vários povos indígenas.

A cosmologia é vivenciada através da Mesa da Ciência com a orientação da cacique,

distinguindo-se dos praiás e da Festa do Amaro, na Aldeia Mãe Pankararé, em Glória. É vivenciada também com a prática do toré, que se inicia com a chegada da noite e iluminação de fogueiras.

5.2 LIDERANÇA, RITUALIDADE, EDUCAÇÃO E PERTENCIMENTO TERRITORIAL: UMA ANÁLISE DOS TRUKÁ TUPAN, PAULO AFONSO

O atual cenário socioterritorial, energético, ambiental, político e econômico do Vale Sanfranciscano complexifica a pauta de luta de seus povos tradicionais. As lideranças, mulheres e homens, vem fortalecendo a sua luta através dos aprendizados coletivos no movimento indígena, nos encontros por ele promovidos ou aqueles cancelados pelo movimento indigenista.

Além das pautas tratadas (território, políticas específicas de fomento ao desenvolvimento territorial, educação, saúde, cultura) é importante ressaltar que nesses encontros intensas trocas culturais são estabelecidas, e o toré, muitas vezes envolvendo a quase totalidade dos participantes indígenas, fortalece suas identidades étnicas e ressignifica seus valores culturais e espirituais.

No período da pesquisa foi possível realizar a observação não participante e algumas entrevistas com lideranças em dois encontros ocorridos em Salvador, um no primeiro e outro no segundo semestres de 2015. O primeiro envolveu o Indígena e Secretaria da Justiça e Direitos Humanos. O outro ocorreu no segundo semestre como prévia para a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista⁵⁵.

Nesses espaços, as construções coletivas são bastante dinâmicas, e se observou de maneira recorrente a emergência de outras pautas com grupos de lideranças se reunindo (sempre em roda) e deliberando assuntos de seus interesses.

⁵⁵ A conferência ocorreu em dezembro de 2016 em Brasília, e contou com a participação de várias lideranças do Vale Sanfranciscano, entre elas a cacique Senhora (Pankararé Brejo do Burgo, Glória), Cacique Neide (Truká Tupan, Paulo Afonso) e Maria Kiriri (TI Barra, Muquém de São Francisco).

Um fato interessante relacionado à “pisada do toré” é que quando uma pauta encontrava entraves ou dificuldades de concordância, consensualmente a programação sofria uma pausa e se iniciava o toré, para que as forças espirituais pudessem agir, muitas vezes se estendendo até o final do turno.

Nos encontros supracitados, não foi observado qualquer situação e incomodo com a presença de caciques mulheres por parte de lideranças masculinas. Foi perceptível, no entanto, que alguma lideranças, homens e mulheres, gozam de maior respeito e por isso eram chamadas em momentos onde a opinião dos “mais experientes” era necessária, incluindo aí a cacique Maria Kiriri que recorrentemente era convidada a participar de discussões pautadas na programação ou daquelas emergentes durante o encontro.

Seria ingenuidade ou precipitação concluir que questões de gênero não estão presentes nas discussões e reivindicações dos povos indígenas do Vale. Conforme discutido no capítulo anterior, existe uma pauta de gênero no movimento indígena e a organização feminina em rede, envolvendo movimento indígena brasileiro e o movimento indígena latino americano.

No entanto, é necessário ressaltar que não foram questões de gênero, em uma perspectiva do feminismo urbano contemporâneo, que levaram muitas mulheres a assumir uma posição de liderança junto ao seu povo para articular iniciativas políticas juntos aos órgãos representativos do Estado ou do terceiro setor.

Diante de um histórico cenário de desvantagens e perdas (territoriais, humanas, culturais, simbólicas), com gerações indígenas nascendo e morrendo sem acessar os direitos humanos básicos, e mais ainda, sofrendo o racismo sistêmico e a violência material e simbólica cotidianamente, esses povos, obtendo alento e orientação junto a sua espiritualidade, busca escolher uma pessoa do grupo, homem ou mulher, que reúna os atributos necessários para representação do grupo social em outras instâncias.

Nas aldeias pesquisadas, outras lideranças e membros do grupo social atribuíram à função de uma cacique mulher o qualitativo da mãe e da guerreira. Interessante ressaltar que, nesse estudo, não é possível articular a ascensão feminina em um cargo de liderança como uma vitória nas inúmeras pautas de reivindicações do

movimento feminista, mesmo tentando enquadrá-lo no marco referencial da terceira onda.

As mulheres escolhidas para ocupar a função de cacique, assim o foram, antes de qualquer outro qualitativo (instrucional, interpessoal, capacidade de articulação política), por apresentar os atributos que reforçam os papéis sexuais dentro de uma divisão tradicional do trabalho social: **todas** foram qualificadas como boas esposas e mães dedicadas.

Por apresentarem tais características, necessárias a qualquer mulher, dentro do conjunto de valores expressos pelos grupos, estariam, portanto, qualificadas a representarem as famílias daquele grupo social, agora como “mãe de todos” e “mulher guerreira”.

Essa visão da mulher como provedora alcança tempos imemoriais, a relacionando aos cultos primitivos da Mãe Terra, cujos traços ainda são vislumbrados entre vários povos tradicionais. Destarte, Serra (1882), em seus registros etnográficos, trouxe uma fala de um indígena o qual remete a noção da mulher enquanto provedora, tal como a natureza: “as mulheres sabem como dar a luz, e nós ignoramos isso, e quando ellas semêam o milho dá três espigas, **tudo se multiplica**. É porque as mulheres sabem como dar fructo e fazer com que as sementes igualmente dêm.” (SERRA, 1882, p. 133, grifo nosso)

Considerando as motivações internas dessas mulheres, é recorrente os relatos de que quando tiveram seu nome apontado pela primeira vez para assumirem o cargo de liderança terem solicitado para se “conversar melhor”, escolher “alguém mais experiente”. Porém, com o pedido de todos e na maioria das vezes, com a indicação espiritual de ser essa a pessoa “mais preparada” para assumir o compromisso, em algum momento aceitou o desafio, independente de seu nível de articulação política, grau de instrução formal, experiência e participação no movimento indígena.

Cabe ainda esclarecer que nenhuma das entrevistadas relatou ou expressou em seus mapas mentais se sentir hierarquicamente em vantagem diante do grupo representado.

Em inúmeros casos, aceitar assumir a liderança de um número de famílias significa buscar, junto com os seus, romper com o cerco de miséria e violência imposto pelo Estado. Durante a convivência etnográfica reflexões foram realizadas sobre as motivações intrínsecas dessas mulheres:

Essas mulheres com suas famílias estão em situação de vulnerabilidade social, muitas delas já viram seus entes queridos morrerem assassinados em conflitos com posseiros, seus filhos morrerem de doenças evitáveis por falta de saneamento e/ou descaso do sistema de saúde, seus outros filhos crescerem subnutridos por falta de comida – em uma sociedade que joga comida no lixo. Veem ainda aqueles que eventualmente sobreviverem, sem ter as mesmas chances devido a uma escolarização precária ou ainda pelo racismo sistêmico de uma sociedade que nega a interculturalidade como princípio fundante do efetivo desenvolvimento.

[...]

Essas mulheres, de fato **guerreiras** por não aceitarem a imposição histórica da miséria e violência, congregam a esperança, a fé nos Encantados, a força do trabalho coletivo, e buscam alavancar as potencialidades individuais em prol da materialização de territorialidades que expressam, para os que estiverem interessados em “olhar e ver” possibilidades de arranjos locais que indicam caminhos para o desenvolvimento desses povos. (COSTA, 2016, grifo da autora).

O papel do líder é servir. Essa afirmação de John Daily em seu livro “O monge e o Executivo”, se encaixa perfeitamente no trabalho desenvolvido pelas mulheres caciques. Conscientes de seu papel agregador dos potenciais criativos em sua aldeia, investem no tripé ritualidade, educação e pertencimento territorial como alavancadores do desenvolvimento.

Os desafios e privações enfrentados por essas comunidades não abatem a fé e determinação em conquistar seus direitos. A convivência etnográfica com esses povos proporcionou aprendizados e momentos de reflexão, inclusive sobre as efetivas bases do desenvolvimento de um povo.

Logo na primeira visita ao acampamento Pankararé Rodelas, cacique Nininha, que acabara de chegar do rio, mostrou bastante orgulhosa um freezer com pescado congelado, fruto de seu trabalho e da comunidade. Exímia pescadora e guardiã das tradições de seu povo, convidou os visitantes para participarem de um almoço onde seria servido peixe assado e também frito. No dia e horário combinados lá estávamos diante de um banquete, servido a toda comunidade. Peixes preparados com maestria, arroz, feijão, macarrão, salada e a alegria de partilhar o alimento com todos que ali estavam nos levaram a refletir sobre a dificuldade que a

sociedade tem em perceber o mais simples e verdadeiro, que é a capacidade de multiplicar quando estamos dispostos a dividir. (COSTA, 2016).

Nessa experiência vivenciada entre os Pankararé Rodelas, também foi possível realizar a filmagem de alguns cânticos entoados pela cacique e parte de sua comunidade, acompanhados pelo ritmo dos maracas.

Os toantes, como o transcrito a seguir, compõem a cosmologia dos povos indígenas do sertão, e esse, particularmente, revela o papel da ritualidade e da jurema, planta sagrada na tradição indígena sertaneja, na estruturação das práticas socioterritoriais dos povos. Esse cântico também situa o papel da mulher indígena nordestina na contemporaneidade:

A Jurema preta é pau ferro
 A madeira que Deus escolheu
 Jurema preta é pau ferro
 A madeira que Deus escolheu
 Eu sou índia, eu sou guerreira
 Mas a dona da aldeia sou eu
 Eu sou índia, eu sou guerreira
 Mas a dona da aldeia sou eu
 (Repete)
 Viva Deus!
 (Toante transcrito de filmagem coletada em campo. Aldeia Pankararé Rodelas, 2016)

O discurso presente na letra do cântico materializa os novos papéis experienciados pelas mulheres indígenas, congregando forças para auxiliar seu povo na luta pelos direitos socioterritoriais. No entanto, tal força advém da prática de sua ritualidade, a qual envolve uma relação intrínseca com os elementos da natureza (água, terra, fogo, ar).

Tal relação fortalece o valor de uso e apropriação do território, como discutido em Haesbaert (1999, 2004), criando os vínculos afetivos com o lugar. Não é possível a manutenção de um povo tradicional sem compreender a relação intrínseca que se estabelece entre uma porção do espaço apropriado e a prática da ritualidade, que é também territorial e territorializante.

A cosmologia indígena acontece desde sua autoafirmação étnica ao modo de vida estabelecido nas relações com os sistemas da natureza. Para os povos indígenas do sertão “terra é mais que terra, é a condição primeira da existência” (Sandro Tuxá,

2016). A terra sem males é a qualidade essencial da sua própria existência, isto acontece, na manutenção de suas tradições, festas e ciência indígena que alimenta e dá força para lutar e resistir.” (Alzení Tomaz, entrevista direta, 2016).

Sobre as cosmologias indígenas cabe ainda ressaltar que as mesmas

[...] definem o lugar que os humanos ocupam no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. Na vida cotidiana, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões. São expressas através da linguagem simbólica da dramaturgia dos rituais. Música, ornamentos corporais, entre outros recursos, permitem o contato com outras dimensões cósmicas, com momentos outros do mundo e do processo da vida (e da morte). (SILVA, 1995, p. 2).

Na liderança da cacique Maria Erineide (Neide) entre os Truká Tupan, também fica evidenciado o tripé ritualidade, educação e pertencimento territorial como alavancadores do desenvolvimento.

Como já explicitado, a prática de sua ritualidade, que nesta aldeia tem periodicidade semanal, envolve todo o grupo social. Também em outros momentos buscam se conectar com os Encantados para receber orientações para sua ação na materialidade.

O grupo social participa ativamente das atividades na aldeia, independente da faixa etária. Essa aprendizagem pelas crianças é relevante e extrapola o trabalho formal da educação escolar. Como sinaliza Brandão (1981, p. 8), “por toda parte podem haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra”, e, em se tratando de um povo ainda em vulnerabilidade socioterritorial, a construção de uma percepção crítica da realidade pelas novas gerações irá criar condições futuras de continuidade da luta.

Cabe relatar que, desde a primeira visita a aldeia, a cacique Neide fez questão de reunir todos para ouvir a pesquisadora e também para demonstrar parte de sua cultura, através da apresentação do toré. Tal reafirmação identitária, é refletida por Santos (2008, p. 110):

seus processos afirmativos identitários, ao mesmo tempo em que busca enquadrar-se num “padrão étnico oficial”, relacionado às tradições e ancestralidade, também ancora-se no processo contemporâneo de afirmação de identidades étnicas, fundamentado na auto-identificação [...].

Essa prática de intenso compartilhamento de experiências transforma-se

[...] em situações sociais de aprender-ensinar-e-aprender: em educação. Na espécie humana a educação não continua apenas o trabalho da vida. Ela se instala dentro de um domínio propriamente humano de trocas: de símbolos, de intenções, de padrões de cultura e de relações de poder. Mas, a seu modo, ela continua no homem o trabalho da natureza de fazê-lo evoluir, de torná-lo mais humano. (BRANDÃO, 1981, p.9).

Tal domínio suscitado pelo autor pode ser vivenciado na oficina de mapas mentais (Figura 16), onde todos registraram sua percepção territorial, seus símbolos e valores da cultura do grupo. Vale esclarecer que essa oficina contou com a presença e mediação da agente pastoral Alzení Tomaz (à esquerda na Figura 16), e que os Truká Tupan expressaram com mais liberdade o que pensavam e sentiam em relação aos questionamentos, pois já tem um contato com a agente que inclusive está mediando o etnomapeamento desse território indígena.

Figura 16 – Oficina de mapas mentais – Aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA



Fonte: Nilma Carvalho (2016).

Os elementos da cultura material e imaterial indígena, presentes em todos os níveis de territorialidade (SAQUET, 2011) e condicionantes da efetivação das

singularidades territoriais, foram registrados em todos os mapas mentais, e interessante relato é feito por uma das crianças indígenas de nove anos e filho mais novo da cacique (Figura 17), ao explicar o seu mapa mental e dar o testemunho do papel da cacique:

Meu nome é Cauã de Oliveira, eu tenho nove anos. Aqui é a jurema, aqui é o terreiro prá nós dançá, aqui é mainha [cacique Neide], aqui é a oca, aqui é o resto das coisa, o cruzeiro, as coisas, as árvores. [A cacique] ajuda todo mundo, quando fica doente ela faz um remédio e abençoa todo mundo. (Cauã Oliveira Truká Tupan, entrevista direta, 2016).

A liderança da cacique e o envolvimento com a proposta pedagógica da escola da aldeia é registrado pela professora Eliane Truká Tupan:

Aqui é meu trabalho. Desenhei aqui a escola, a cacica faz parte da escola, é que ela traz aprendizagem pra escola o que vem dos antepassado dela ela leva tudo pra sala de aula. “Olha eu quero que vocês passe tudo isso pros menino”, aí nós vamos trabalhando eu e Antônio [professor Xucuru Kariri que também atua na escola] aí ela é muito importante na escola. Aqui na casa da ciência, a casa da ciência ela também é uma vitória, ela é muito importante na ciência, significa força, união fé carinho, respeito, carisma e dedicação. (Eliane Truká Tupan, entrevista direta, 2016, grifo da entrevistada).

Apesar de todo trabalho pedagógico que vem sendo realizado com as novas gerações, até o final de 2016 os Truká Tupan ainda não haviam conseguido garantir a construção da escola da aldeia tampouco do posto de saúde. A escola funciona precariamente em uma construção de taipa com forro de lona, com dois cômodos, onde no primeiro ocorrem as aulas e no segundo ficam os livros entregues pela Secretaria de Educação, sobre prateleiras improvisadas.

As construções da escola bem como do posto de saúde da aldeia não conseguem ser efetivadas pois as políticas públicas que regulamentam essas ações ainda não chegaram na aldeia, com alegação do Estado da falta de regularização fundiária do território, segundo os Truká Tupan (entrevista direta, 2016). No entanto, é o Estado o responsável por tal regularização, porém os processos estão parados não apenas na região, mas em todo território nacional, gerando muita apreensão entre os povos e o movimento indígena no país.

Figura 17 – Criança Truká Tupan durante oficina de mapas mentais, janeiro de 2016 – Aldeia Truká Tupan, Paulo Afonso, BA



Fonte: Autoria Própria (2016).

Com a mobilização política dos Truká Tupan, o ganho obtido já no final de 2016 junto a Diretoria Regional de Educação de Paulo Afonso (DIREC) foi a desvinculação como anexo da escola indígena Xucuru Kariri, sendo agora entendida pelo órgão como uma sala de aula da aldeia, “com direito a professor indígena para as crianças e professor indígena também para os jovens e adultos.” (Alzení Tomaz, entrevista direta, 2016).

Ritualidade e educação compõem a tessitura da territorialidade, valores, crenças, saberes, práticas, são ressignificados no cotidiano das trocas sociais. A liderança da cacique, com sua intencionalidade manifesta nos processos de organização social dos Truká Tupan fortalece a relação de pertencimento territorial.

A intencionalidade expressa na escolha dos símbolos representados nos mapas mentais nas aldeias onde foi trabalhada a oficina, revelam a identidade territorial em construção pelo indivíduo e grupo social e de sua “leitura” é possível depreender o sentido dado ao território, suas intenções e expectativas.

Tal compreensão pode subsidiar a “elaboração de propostas de desenvolvimento valorizando as relações sociais entre os sujeitos, destes com os seus lugares e destes com outros lugares, (i)materialmente”, tal como expressa Saquet (2011, p. 104). As propostas suscitadas por esse autor muitas vezes já existem com um nível de clareza expresso inclusive nos etnomapeamentos e etnozônamentos realizados pelos povos tradicionais, que possuem visão crítica de sua atual situação

socioterritorial e as reais possibilidades de efetivo desenvolvimento, como pode ser vislumbrado no etnomapa do vice-cacique Adriano (Figura 18), e em sua fala explicativa:

Esse aqui é o nosso território pequeno aqui [canto inferior direito do etnomapa]. Eu quero apresentar hoje o que nós quer, todos da comunidade, esse território todinho aqui que é terra devoluta, eu já tenho mapeamento já aí nós fizemos um mapeamento aqui pra nós conquistar ela e será nossa (Adriano Truká Tupan, entrevista direta, 2016).

No etnomapa representado na Figura 18 predominam elementos gráficos em detrimento dos iconográficos, com uma maior homogeneidade de escala e tema. No canto inferior direito está representado o território Truká Tupan, e os cinco retângulos dispostos em fileira indicam os barreiros trincheira, o círculo pintado de marrom representa a oca central construída com tijolos ecológicos e o círculo pintado em verde a horta circular de cultivo coletivo.

Esse etnomapa da aldeia apresenta o atual território e o território contíguo ao atual, que corresponde a terras devolutas. Tanto o território já apropriado como a área contigua estão sendo pleiteados junto à FUNAI. Na proposta desse povo, a expansão territorial proporcionará a sustentabilidade necessário para a sua manutenção física, cultural e espiritual, podendo acolher novas famílias.

A garantia definitiva de direitos conquistados pelos povos indígenas passa pela regularização fundiária de seus territórios étnicos, cumpre ressaltar que sem o território regularizado, os povos não conseguem acessar as políticas públicas destinadas ao seu desenvolvimento.

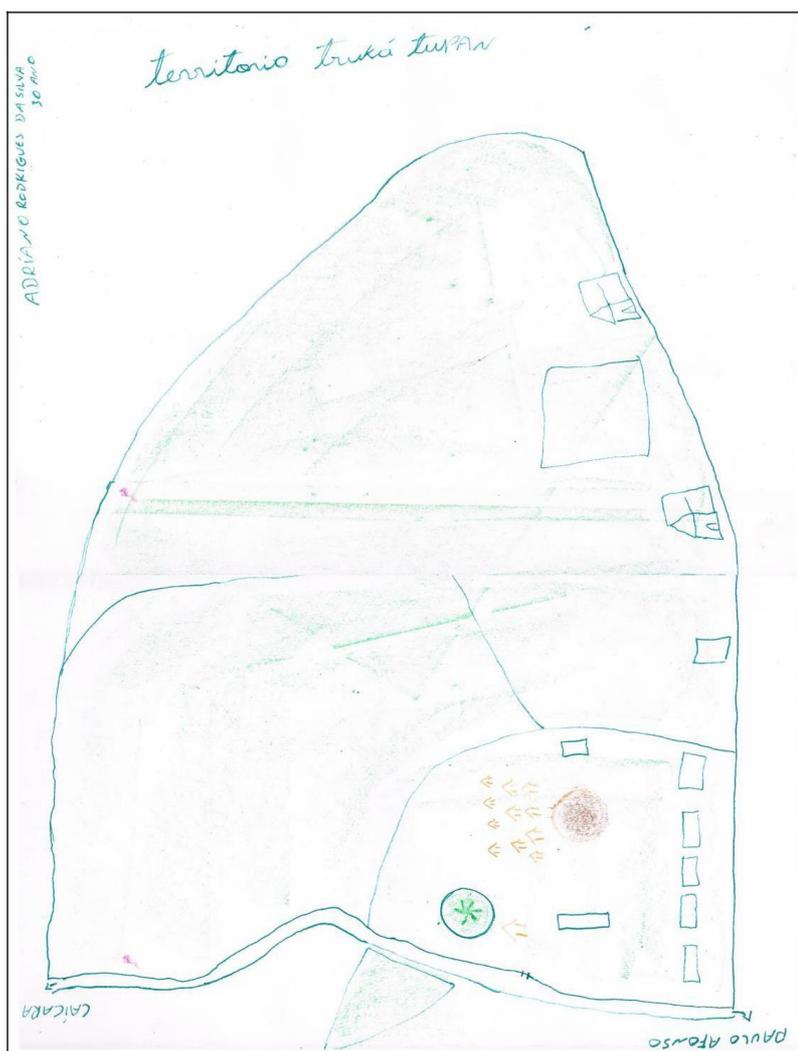
Os Truká Tupan possuem parcerias com o terceiro setor (citadas a seguir) e vêm desenvolvendo uma série de tecnologias sociais⁵⁶ em benefício de seu desenvolvimento:

– Centro Ecumênico de Direito a Terra (EDITER);

⁵⁶ “Tecnologias sociais podem ser definidas como um método ou instrumento capaz de solucionar algum tipo de problema social e que atenda aos quesitos de simplicidade, baixo custo, fácil aplicabilidade e geração de impacto social. Esse tipo de tecnologia se origina de um processo de inovação resultante do conhecimento criado coletivamente pelos atores interessados no seu emprego. Em um contexto político e social em que emergem interesses na elaboração de políticas sociais inclusivas, os processos, técnicas e metodologias desenvolvidos na interação com a população representam uma alternativa para facilitar a inclusão social e a melhoria na qualidade de vida.” (CHRISTOPOULOS, 2011)

- Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP);
- Instituto Acção;
- Sociedade Brasileira de Ecologia Humana (SABEH);
- ONG AGENDHA⁵⁷.

Figura 18 – Etnomapa do território Truká Tupan – Paulo Afonso, BA



Fonte: Autoria: Adriano Truká Tupan Pesquisa de Campo (2016).

Tanto o Instituto Acção como a SABEH estabeleceram uma rede colaborativa para bioconstrução da oca central com o tijolo ecológico. Como dito, os Truká Tupan não conseguem garantir as edificações por se tratar de um território sem regularização fundiária. Como alternativa propuseram a SESAI – responsável pelos atendimentos

⁵⁷ Assessoria e Gestão em Estudo da Natureza Desenvolvimento Humano e Agroecologia.

médicos na aldeia e pela construção do posto de saúde – que fosse utilizado o tijolo ecológico na construção, porém tiveram restrições por parte do órgão e permanecem recebendo atendimento de modo precário.

Os Truká Tupan também tentaram junto a Secretaria do Desenvolvimento do Governo da Bahia a construção de suas casas através do tijolo ecológico recebendo como resposta a importância da bioconstrução com tijolo mais sustentável. Porém, mais uma vez, foi dada a negativa com a alegação de não disporem de técnicos com os requisitos necessários à orientação para construção dessas casas (entrevista direta, 2016). Atualmente, estão buscando encaminhar a situação através do Programa Minha Casa Minha Vida.

A parceria com a ONG AGENDHA, através de editais governamentais do Projeto Mais Água, favoreceu na sustentabilidade hídrica do território étnico com a construção de barreiros trincheira.

Trata-se de uma tecnologia social de base sustentável voltada para a agricultura familiar e dessedentação animal desenvolvida a partir do conhecimento tradicional sertanejo com o semiárido, o qual resgata o princípio dos “caxios”, reservatórios com menor superfície e maior profundidade evitando assim a evaporação da água captada da chuva, maior em reservatórios mais largos, devido a maior incidência de radiação solar sobre a superfície hídrica.

A ONG também viabilizou o projeto de criação de galinhas caipiras através de editais específicos. A horta em mandala que, como já explicitado, tem funções de fortalecimento cultural e ressignificação de modos colaborativos de produção e geração de renda e sustentabilidade econômica no território étnico; foi viabilizada através de parcerias firmadas com a SABEH e o Instituto Acção. Este último, juntamente com o CPP também firmou parceria no escoamento da produção agroecológica (mel, hortaliças e artesanato indígena) através da venda semanal em box alugado na feira de Paulo Afonso.

Mandala é uma palavra *sânscrita*, que significa círculo. Comumente, a palavra mandala é conhecida também como círculo mágico ou concentração de energia. Universalmente ela representa o equilíbrio e integração com o Todo.

Em muitas culturas as mandalas estão relacionadas, simbolicamente, com as expressões artísticas e religiosas, sendo facilmente identificadas nas artes rupestres, nas danças circulares, nos rituais de cura e arte indígenas, entre outras.

As mandalas são diagramas circulares e esféricos para a visualização durante as práticas religiosas. É um dos maiores símbolos da experiência humana. Ela é a passagem de um estado para outro, ou seja, do material ao espiritual. Seu centro é uma entidade; sua periferia é a perfeição. É um instrumento visual para a concentração ou meditação introvertida que conduz à realização das formas sobrenaturais que se encontram na mandala. (CHANDRA; KUMAR, 2005, p. 308).

Sua importância econômica, alimentar cultural e simbólica é explicada pela cacique Neide

A gente faz um anel redondo assim igual a oca aí a gente planta as verdura rodeada que nem se fosse a roda do toré. É como uma horta, mas a horta lá a gente tá chamando de horta circular lunar porque a gente tá usando o sistema lunar [...]. É porque é um sistema de produção orgânica e hortaliças orgânicas. (Cacique Neide Truká Tupan, entrevista direta 2016).

O projeto de criação de abelhas ocorre com a contribuição do Instituto Ação através de especialistas em apicultura que contribuem através da solidariedade junto aos indígenas (entrevista direta, 2016). O desafio da sustentabilidade financeira e a segurança alimentar (incluindo a criação de pequenos animais) vem sendo palmilhada pelo Povo Truká Tupan, que reconhece o papel da cacique Neide em seu desenvolvimento socioterritorial.

O fortalecimento das redes de colaboração entre os Truká Tupan e o terceiro setor, vem garantindo a incorporação de tecnologias sociais como efetivo mecanismo de desenvolvimento. Porém, somente com a regularização fundiária de seu território (tanto o atual como o pleiteado para adequação de suas atividades socioprodutivas, culturais e espirituais) é que será possível a esse povo acessar plenamente e exigir a implantação de políticas de desenvolvimento socioterritorial direcionadas aos povos tradicionais.

6 CONCLUSÃO

Os caminhos percorridos pelos povos indígenas são marcados pela resistência ao genocídio e políticas institucionais de assimilação cultural. Resilientes, os povos indígenas no Nordeste brasileiro vêm construindo suas territorialidades em uma perspectiva múltipla, diversa e complexa, reafirmando sua identidade como um dos mecanismos para ultrapassar o violento processo de invisibilidade imposto historicamente pelo Estado brasileiro.

O desenvolvimento desses povos não tem sido apoiado pelo Estado, articulado que está a macro projetos e interesses de mercado, inobservando, na prática, seus papéis de regulação e mediação.

O histórico de desenvolvimento territorial, incluindo as políticas energéticas do século XX, demonstraram ser excludentes, negando a garantia à propriedade dos povos tradicionais do Vale Sanfranciscano.

A resposta dada é a luta empreendida pelos diversos povos indígenas, que envolve uma série de estratégias, tais como pressões aos órgãos responsáveis como FUNAI, ações civis públicas impetradas pelo Ministério Público, retomadas de território, fortalecimento do movimento indígena com atuação multiescalar, criação e fortalecimento de redes de colaboração e cooperação com o terceiro setor.

Destas múltiplas estratégias de produção espacial enquanto apropriação simbólica e controle político-econômico do território emerge a maior visibilidade da participação feminina na luta com seu povo. As últimas décadas, notadamente após a promulgação da Constituição Federal de 1988 assistem a uma densificação da rede de lideranças femininas indígenas, e no Vale Sanfranciscano, assume contornos específicos com a emergência de mulheres escolhidas por seus povos para assumirem a liderança como caciques.

Tal densificação é reflexo da mobilização do movimento indígena em torno da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, que redundou em conquistas constitucionais relacionadas aos direitos legítimos e legais dos povos indígenas, o direito ao território e o abandono da visão assimilacionista por parte do Estado Brasileiro.

Após a promulgação da nova Constituição brasileira, a continuidade do movimento indígena, na luta pela efetivação dos direitos garantidos legalmente, se ramifica em outras pautas de luta, sempre tendo como pilar a questão territorial, sustentáculo para todo desenvolvimento dos povos.

No atual cenário de desafios econômicos, sociais, ambientais e políticos emerge a mulher indígena em papéis de liderança em suas comunidades e dentro do movimento indígena.

As experiências políticas contemporâneas das caciques indicam um reposicionamento das mulheres no movimento indígena, contribuindo na sua complexificação, e trazendo o debate sobre a questão de gênero na atual fase do movimento indígena.

Nesse contexto socioespacial pesquisado, o empoderamento e participação política de mulheres indígenas não ocorre a partir de contradições das relações de gênero mapeadas pelo movimento feminista contemporâneo, assim, a construção de novos paradigmas na abordagem de gênero são necessários em outras alteridades e contextos socioculturais.

O problema tratado na pesquisa, “Quais as contribuições das caciques do médio e submédio São Francisco, no Estado da Bahia, na (re)construção de territorialidades indígenas e desenvolvimento territorial?” foi solvido com o aporte metodológico da pesquisa etnográfica.

O objetivo geral da pesquisa, “avaliar as contribuições, das caciques enquanto lideranças femininas, na construção de territorialidades indígenas e desenvolvimento territorial no médio e submédio São Francisco/ Bahia” foi atingido e se conclui, que as caciques exercem um efetivo papel de liderança junto a suas comunidades, alavancando o empoderamento coletivo e construção do sentido de pertencimento territorial. Para tanto, ritualidade e educação são estratégias utilizadas pelas caciques na construção e manutenção de suas territorialidades.

A cosmologia dos povos indígenas está imbricada com os elementos naturais, com a presença das matas, do rio. Os do Vale Sanfranciscano a constroem a partir da existência das matas e das águas, daí porque o rio São Francisco possui papel

decisivo na construção de sua própria existência ritualística, na manutenção de suas tradições e modo de vida.

A construção do sistema de barragens, alterou profundamente o regime do rio e seus aspectos ecológicos, mas, em se tratando de povo indígena, impactou profundamente sua cosmologia, e por consequência, a organização de sua existência material.

Relatos Truká, Pankararé e também Pankararú – lado pernambucano do Vale – afirmam que com o represamento das cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica os Encantados se dissiparam, gerando confusão e dispersão territorial de muitos povos.

Para estes, somente nos últimos anos, foi possível encontrar novos lugares para morada desses seres espirituais, nas matas (como o caso do Amaro para os Pankararé de Glória), favorecendo, portanto, uma maior organização política e territorial dos indígenas.

A ritualidade indígena está enraizada em aspectos femininos relacionados à natureza que dá o sustento material e os articula historicamente. Persiste, entre os indígenas do Vale, o elo com a natureza vivenciado e reforçado pela cultura. Porém, essa noção se distancia do modo de reprodução do capital, cuja visão reducionista dessacraliza a natureza com sua mercantilização, e a reduz a um mero recurso.

O efetivo desenvolvimento do Vale Sanfranciscano só poderá ser vislumbrado quando o conjunto de suas populações residentes tiverem a garantia definitiva aos seus territórios, quando o movimento indígena conquistar espaços nas esferas decisórias e as políticas públicas garantirem que seus anseios e necessidades físicas, econômicas e espirituais estão atendidos.

O desenvolvimento territorial indígena é incompatível com a crença do crescimento ilimitado e a ganancia dos grupos econômicos, que percebem os povos tradicionais como empecilho para o desenvolvimento.

O Povo Truká Tupan, vem realizando experiências de desenvolvimento territorial significativas. A principal liderança da comunidade, cacique Neide, possui papel político de organização de das pautas de luta junto ao seu povo, buscando a regularização fundiária de seu território.

Através da representação e mediação das demandas dos Truká Tupan, vem ultrapassando o estágio de luta pela sobrevivência material mais imediata através da construção de uma base que garanta o efetivo desenvolvimento territorial, através de processos de cooperação e colaboração com o terceiro setor e o desenvolvimento de tecnologias sociais que vem garantindo níveis cada vez maiores de autonomia socioeconômica através do uso sustentável dos recursos disponíveis em seu território.

Por fim, cabe ressaltar que a categoria territorialidade, por conter em si níveis que somente são compreendidos dentro de uma perspectiva complexa, favorece a compreensão das espacialidades sociais resultantes do entrelaçamento de forças e poderes divergentes entre o grande capital e os grupos étnicos que historicamente se organizam politicamente e lutam por uma estrutura fundiária calcada em critérios de identidade e alteridade.

A territorialidade considera as apropriações imateriais e os aspectos culturais de um grupo social como parte fundante da organização espacial, as relações de poder e os significados socioculturais materializados no território.

Portanto, a territorialidade traduz-se não apenas como categoria válida, mas como de importância capital em estudos/propostas de desenvolvimento em uma perspectiva emancipatória dos sujeitos-alvo de tais propostas.

As recomendações a seguir buscam sistematizar um conjunto de falas e pautas expressas pelas caciques e demais lideranças indígenas com as quais se dialogou ao longo da pesquisa, além daquelas que refletem a percepção da pesquisadora sobre as temáticas tratadas na tese:

- a) Celeridade na demarcação de territórios indígenas do Vale Sanfranciscano;
- b) Mapeamento do Patrimônio Cultural Imaterial das práticas ritualísticas dos povos indígenas do Vale Sanfranciscano em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN);
- c) Fortalecimento de redes de cooperação técnica para o manejo e gestão territorial do semiárido;
- d) Fomento ao desenvolvimento territorial através de políticas públicas específicas;

- e) Fortalecimento das redes de colaboração e capacitação de lideranças femininas indígenas;
- f) Inclusão efetiva do debate intercultural no currículo escolar dos municípios do Vale;
- g) Fortalecimento de redes colaborativas e cooperativas para escoamento e venda das produções dos territórios indígenas.

Assim posto, cabe ainda refletir sobre o papel social do conhecimento, principalmente aquele relacionado aos povos e comunidades tradicionais. Trata-se não apenas do conhecimento acadêmico, mas todo aquele produzido ou ressignificado em determinado contexto histórico.

A validade do mesmo é comprovada na medida em que se torne mais um instrumento na luta pela superação das condições históricas que engendraram a marginalização, preconceito e pauperização desses povos.

Não à toa persiste no imaginário coletivo a visão romantizada e folclórica do indígena. É mais cômodo tratar a questão indígena pelas lentes da ideologia do que refletir sobre o racismo sistêmico de uma sociedade que nega a interculturalidade como princípio fundante do efetivo desenvolvimento.

Apesar dos direitos garantidos constitucionalmente desde o final da década de 1980, pouco se avançou em termos de efetivação dos mesmos. Na prática, fica evidenciado que o Estado oferece historicamente uma opção ideológica por grupos dominantes que atuam sob a lógica do mercado, reduzindo o território a sua capacidade de reprodução do capital.

O empoderamento dos povos indígenas não é uma opção, mas condição para o enfrentamento à negação de suas histórias, espacialidades e construção do conhecimento, com fins de ultrapassá-los. As lutas engendradas por esses povos e suas conquistas estão imbrincadas pela participação feminina, e a memória e conhecimento gerado a partir daí revela-se como parte inalienável do patrimônio cultural imaterial desses povos. E tal patrimônio se constitui como base para o efetivo desenvolvimento dos povos indígenas.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

_____. RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.). *Etnogêneses Indígenas. Povos indígenas do Brasil: 2001 – 2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50 – 54.

_____. *Etnogêneses Indígenas*. 200? Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/nobrasilatual/quemsao/etnogeneses-indigenas>>. Acesso em: 30 out. 2016.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA - ANAÍ. *Os povos indígenas na Bahia*. Salvador: ANAÍ, Seção da Bahia, 1981.

_____. *Tuxá: para entender a situação*. Disponível em: <http://www.anai.org.br/PRJC/?page_id=8>. Acesso em: 1 nov. 2106.

_____. *Apresentação*. 2012. Disponível em <<http://www.anai.org.br/>>. Acesso em: 27 nov. 2012.

ATHIAS, Renato. Máscaras, danças e maracás: imagens sobre espiritualidade ameríndia da coleção etnográfica Carlos Estevão de Oliveira. *Revista Visagem Antropologia Visual e da Imagem*, Belém, v. 2, n. 1, p. 8-27, jan. / jun. 2016.

BAINES, Stephen Grant. *Identidades Indígenas e ativismo político no Brasil: depois da constituição de 1988*. Brasília: Universidade de Brasília, 2008. (Série Antropologia, v. 418).

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? uma discussão conceitual. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p.173-187, jan.-abr. 2012. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/debates/article/viewFile/26722/17099>>. Acesso em: 1 nov. 2016.

BARTH, Frederic. *Ethnic groups and boundaries*. 1969. Disponível em: <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic446176.files/Week_4/Barth_Introduction_Ethnic_Groups_and_Boundaries_.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.

BAVARESCO, Andréia; MENEZES, Marcela. *Entendendo a PNGATI: Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas*. Brasília: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo. Quadro de Análise da ONU: configurada situação de risco de atrocidade. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2015*. Brasília: CIMI, 2016. p. 30 – 33.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>.

Acesso em: 22 jul. 2012.

BRASIL. 2012. *Decreto Nº 7.747*: institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm)

2014/2012/decreto/d7747.htm>. Acesso em: 7 set. 2013.

BRASIL. Sistema Único de Saúde. 2014. *Portal da Saúde*: Siai/Sesai. Disponível em:

<<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/leia-mais-o-ministerio/70-sesai/9518-siasi-2014>>.

Acesso em: 25 jul. 2015.

CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. *Metodologia científica*. 5. ed.

São Paulo: Prentice Hall, 2002.

CHANDRA, T.; KUMAR, R. *Gods, goddesses & Religious symbols of*

Hinduism, Buddhism & Tantrism. Kathmandu, Nepal: Modern Printing Press,

2005.

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 3. ed. São Paulo:

Cortez, 1998.

CHRISTOPOULOS, Tania P. *Tecnologias sociais*: indicações bibliográficas

(verbete). RAE, São Paulo, v. 51, n. 1, jan./fev. 2011. p. 109-110, 2011. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/rae/v51n1/11.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil*: dados de 2014. Brasília: CIMI, 2015.

_____. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil*: dados de 2015.

Brasília: CIMI, 2016.

_____. *Sabotagem em estrutura deixa indígenas sem água e fazendeiros os impedem de acessar o São Francisco*. 2016. Disponível em:

<<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=8833>>.

Acesso em: 26 out. 2016

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO REGIONAL SUL - CIMI SUL. *PEC 215*: ameaça aos direitos dos povos indígenas, quilombolas e meio ambiente. 2. ed.

Florianópolis, SC: CIMI Sul, 2015.

CONSELHO NACIONAL DE MULHERES INDÍGENAS - CONAMI.

Disponível em: <<https://www.facebook.com/pg/CONAMI-Conselho-Nacional-de-Mulheres-Indigenas>>.

Acesso em: 12 jan. 2014.

COSTA, Gisele das Chagas; SOUZA, Regina Celeste de Almeida. Resgate étnico e construção de territorialidades de povos indígenas no Estado da Bahia. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL CULTURAS E DESENVOLVIMENTO, 2., 2014, Chapecó. *Anais...* 2014.

_____. Gestão territorial e ambiental de terras indígenas no médio São Francisco, Bahia. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE GEOGRAFIA ECONÔMICA E SOCIAL – SENGES, 1., 2014, Maceió. *Anais...* Maceió: UFAL. 01 CD Rom.

_____. Caciques mulheres e construção de territorialidades no Vale Sanfranciscano – Bahia. *Revista de Desenvolvimento Econômico – RDE*, ano XVII, p. 377 – 407, dez. 2015.

COSTA, Gisele das Chagas. *Relatório de Campo: vivências antropogeográficas no Vale Sanfranciscano, trechos médio e submédio: 2014 - 2016*. [Salvador], 2016. Mimeo.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. Cartografia social e conhecimentos tradicionais associados à reivindicação de territorialidades específicas no baixo Rio Negro: os Quilombolas do Tambor. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. et al. (Orgs.). *Caderno de Debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010. p. 90 – 97.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. *Estudos Etnoecológicos Truká, Tumbalalá, Pipipã e Kambiwá*. Brasília: FUNAI, 2005.

_____. *Xucuru Kariri*. Disponível em: <<http://www.funai.aerpaf.blogspot.com.br>>. Acesso em: 3 jun. 2015.

_____. *Terras indígenas*. Plataforma de dados online. 200?Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 1 out. 2016.

GOHN, Maria da Glória. 2004. *Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais*. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/7113>>. Acesso em: 12 jun. 2014.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi; KAHN, Marina (Org.). *Gestão territorial e ambiental em terras indígenas na Amazônia brasileira: os percursos da Rede de Cooperação Alternativa*. São Paulo: Iepé, 2013.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169 – 190.

_____. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. 2004. Porto Alegre, Setembro de 2004. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2013.

_____. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. *Anais...* 2005. p. 6774 – 6792.

_____. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 165 – 206.

_____. *Territórios Alternativos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Território e região numa “constelação” de conceitos. In: MENDONÇA, F. A.; LOWEN-SAHR, C. L.; SILVA, M. Da. (Org.). *Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico*. Curitiba: ADEMADAM, 2009.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton et al. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3. e. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011. p. 43 – 71.

_____. Espaço como Categoria e sua Constelação de Conceitos: uma abordagem didática. In: TONINI, I. M. et. al. (Org.). *O ensino de geografia e suas composições curriculares*. Porto Alegre: UFRGS, 2011a.

HAGUETTE, Teresa M. F. *Metodologias qualitativas*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HOROCHOVSKI, Rodrigo Rossi; MEIRELLES, Giselle. Problematizando o conceito de empoderamento. In: SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA, 2., 2007, Florianópolis: UFSC. . *Anais...* 2007. p. 485 – 506.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Glossário Cartográfico*. 200?

Disponível em:

<http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/cartografia/glossario/glossario_cartografico.shtm>. Acesso em: 15 fev. 2017.

_____. *Vocabulário básico de recursos naturais e meio ambiente*. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2004.

_____. *Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas: resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

_____. *Censo Demográfico 2010. Bases e referências cartográficas*. Disponível em: <<http://mapas.ibge.gov.br/bases-e-referenciais/bases-cartograficas/malhas-digitais.html>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

INSTITUTO SOCIEDADE, POPULAÇÃO E NATUREZA. Caroa. 200? Disponível em:

<<http://www.cerratinga.org.br/caroa/>>. Acesso em: 25 jul. 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. 2013a. O ISA. Disponível em:

<<https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa>>. Acesso em: 4 nov. 2016.

_____. 2013b. *povos indígenas no Brasil*: Tuxá. Disponível em:

<<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/tuxa>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

_____. *Povos Indígenas no Brasil*: Truká: aspectos cosmológicos. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/truka>>. Acesso em: 1 nov. 2016.

_____. *Povos Indígenas no Brasil*: Truká: história. 2007. Disponível em:

<<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/truka/1068>>. Acesso em: 1 nov. 2016.

_____. *Pankararú: o sistema ritual do Toré*. 2005. Disponível em:

<<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/885>>. Acesso em 22 jul. 2015.

ISNARD, Hildebert. *O espaço geográfico*. Coimbra: Almedina, 1982.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KOZEL, Salete. Um panorama sobre as geografias marginais no Brasil. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (Orgs.). *Maneiras de ler Geografia e cultura*. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 12 – 27. Disponível em: <https://laboter.iesa.ufg.br/up/214/o/MANEIRAS_DE_LER_GEOGRAFIA_E_CULTURAL.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2015.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília, 2002. p. 01 – 31. (Série Antropologia, n. 322). Disponível em: <<http://nute.ufsc.br/bibliotecas/uploads/paullittle.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

LUCIANO BANIWA, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

LÜDKE, Menga ; ANDRÉ, Marly. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: E.P.U.,1993.

MARTIN, Gabriela. *O povoamento pré-histórico do Vale do São Francisco (Brasil)*. 1998. Disponível em:

<<https://www.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/1998-N13/1998a1.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. *Gênero e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ/ FUNAI, 2012. p. 140 – 171.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do sul global? *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, jun. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/06.pdf>>. Acesso em: 19 set. 2015.

MATTOS, C.L.G.; CASTRO, PA. (Org.). *Etnografia e educação: conceitos e usos* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

MELLO, Gabriela Saraiva de; GERLIC, Sebastián. (Org.). 2015. *Memórias do Movimento Indígena do Nordeste*. Disponível em: <http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2015/03/LIVRO-MOVIMENTOS-CARTOGRAFICOS-FINAL_web.pdf>. Acesso em: 25 nov. 016.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 105 – 120.

MORAES, A. C. R. *Geografia: pequena história crítica*. 19. ed. São Paulo: AnnaBlume, 2003.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 15 ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2005.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. O povo indígena Kiriri. In: SILVA, A. L. da; GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995. p. 67 – 72.

OLALDE, Alicia Ruiz; OLIVEIRA, Gilca Garcia de; GERMANI, Guiomar Ines. Acesso à terra e desenvolvimento territorial no médio São Francisco. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA, ADMINISTRAÇÃO E SOCIOLOGIA RURAL, 45., 2007, Londrina. *Anais*. 2007. p. 01 – 17.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: PETI, Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1993.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. 1998. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

_____. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Editores). *povos indígenas do Brasil: 2001 – 2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 477 – 479.

ONTORIA, A.; LUQUE, A. de; GÓMEZ, J. P. R. *Aprender com mapas mentais: uma estratégia para pensar e estudar*. São Paulo: Madras, 2004.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU. Relatório “Progresso das Mulheres no Mundo 2015-2016: Transformar as economias para realizar direitos” – ONU MULHERES. [S.I.], 2016.

_____. *Mulheres indígenas aprovam 1ª pauta nacional elaborada com contribuições de 104 povos e apoio da ONU*. 2016. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/mulheres-indigenas-aprovam-1a-pauta-nacional-elaborada-com-contribuicoes-de-104-povos-e-apoio-da-onu/>>. Acesso em: 12 jul. 2016.

PAULA, Luís Roberto de. A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil atual: notas para começar a pensar. In: VERDUM, Ricardo (Org.). *Mulheres Indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: Inesc, 2008. p. 55 – 64. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/outras-publicacoes/LIVRO%20MULHERES%20INDIGENAS1.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2014.

PEREIRA, Ferdinand Cavalcante. O que é empoderamento (Empowerment). 2006. Disponível em: <<http://www.fapepi.pi.gov.br/novafapepi/sapiencia8/artigos1.php>>. Acesso em: 13 ago. 2012.

PERKINS, Marc; ZIMMERMAN, Douglas D. A. Empowerment theory, research, and application. *American Journal of Community Psychology*, v. 23, n. 5, oct 1995. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/14354763_Empowerment_theory_research_and_application>. Acesso em: 13 jan. 2015.

PETI - PROJETO ESTUDOS SOBRE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1993.

PISA LIGEIRO. Direção de Bruno Pacheco de Oliveira. Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional/ UFRJ, 2004. 41 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FseTLA9D4jg>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Elisa Urbano. Memórias que educam. In: MELLO, Gabriela Saraiva de; GERLIC, Sebastián. (Org.). *Memórias do Movimento Indígena do Nordeste*. 2015. p. 19 – 21. Disponível em: <<http://www.thydewa.org/wp->

content/uploads/2015/03/LIVRO-MOVIMENTOS-CARTOGRAFICOS-FINAL_web.pdf>. Acesso em 25 nov. 2016.

REDE GRUMIN DE MULHERES INDÍGENAS. *Objetivos*. Disponível em: <<http://www.grumin.org.br/Objetivos.htm>>. Acesso em: 29 ago. 2014.

RIBEIRO, Darcy. Indigenato e campesinato. *Revista de Cultura Vozes*, ano 73, v. LXXIII, n. 8, p. 589 – 602, 1979.

ROCHA, Leandro Mendes; BITTENCOURT, Libertad Borges. *Indigenismo e participação política na América Latina*. Goiânia: Ed. Da UFG, 2007.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. Introdução. In: _____. *Gênero e povos indígenas*. Rio de Janeiro; Brasília: Museu do Índio/ GIZ/ FUNAI, 2012. p. 15 – 27.

SACHS, Ignacy. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. Porto Alegre: Garamond, 2002.

SACK, Robert D. Human territoriality: a theory. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 73, n. 1, p. 55-74, mar. 1983.

SAMPAIO, Theodoro. *O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina*. Salvador: Escolas Profissionais Salesianas, 1905. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998. (*fac simile* da primeira edição).

SANTOS, Juracy Marques dos. *Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: um estudo de caso do Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil*. Tese de Doutorado. Salvador: Programa de Pós Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, 2008. 367 p. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10835/1/tese_Juracy%20Marques1.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2014.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Por uma Geografia das territorialidades e temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial*. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

_____. Reflexões sobre o conceito de território e suas relações com os estudos de cultura e identidade. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Luisa Zeferino. (Orgs.). *Maneiras de ler: geografia e cultura*. – Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 37 – 51.

SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE DO ESTADO DA BAHIA - SEMA. *Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco, Povos Indígena e Barragens*. Cartograma. Bahia: SEMA, 2007.

SERRA, J. A mulher indiana. *Revista da Exposicao Anthropologica Brasileira*. Rio de Janeiro, Typographia de Pinheiro & C, p. 132 – 134, 1882. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/04016600>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

SILVA, Aracy Lopes da. *Mitos e cosmologia*. 1995. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/mitos-e-cosmologia>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

SILVA, Edna Lúcia da; MENEZES, Estera Muskat. *Metodologia da Pesquisa e Elaboração de Dissertação*. Florianópolis: Laboratório de Ensino à distância da UFCS, 2000.

SILVA, Joseli Maria (Org.). *Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidade*. Ponta Grossa, PR: TODAPALAVRA, 2009.

SILVA, Maria Ester Ferreira da. *Território, poder e as múltiplas territorialidades nas terras indígenas e de pretos: narrativa e memória como mediação na construção do território dos povos tradicionais*. Tese de Doutorado. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2010. Disponível em: <https://bdt.d.ufs.br/bitstream/tede/2113/1/MARIA_ESTER_FERREIRA_SILVA.pdf>.

SOUZA, Edevaldo Aparecido; PEDON, Nelson Rodrigo. Território e Identidade. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros*. Seção Três Lagoas, n. 6, ano 4, nov. 2007, p. 126 – 148.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 77 – 116.

SOUZA, Regina Celeste de Almeida; COSTA, Gisele das Chagas. *Bom Jesus da Lapa: caminhos da fé – rio São Francisco*. Salvador: Unifacs, 2015.

SOUZA, Regina Celeste de Almeida; RAMOS, Alba Regina Neves. Rio São Francisco: cultura, identidade e desenvolvimento. *Revista de Desenvolvimento Econômico – RDE*, ano XII, p. 05 – 13, dez. 2010.

TOMÁZ, Alzení de Freitas et al. (Org.). *Povos indígenas do Nordeste impactados com a transposição do Rio São Francisco: relatório de denúncia*. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1241549933_relatapoinmetransp.pdf>. Acesso em: 31 out.2016.

TOMÁZ, Alzení de Freitas et al. (Org.). *Ipandé de Kanture: na batida do tambor, no toque do maracá, a tradição faz seu Reino na Terra de Opará: povo Truká-Tupan, quilombo Serra das Viúvas e abassà da Deusa Oxum de Idjemim*. 2015 Disponível em: <<http://www.portalsemear.org.br/publicacoes/ipande-de-kanture-na-batida-do-tambor-no-toque-do-maraca-a-tradicao-faz-seu-reino-na-terra-de-opara/>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

TOMÁZ, Alzení de Freitas. *Marcos na legislação nacional e internacional para a garantia dos direitos dos povos indígenas*. Paulo Afonso: [s.n.], 2016. Mimeo.

VERDUM, Ricardo. Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas. In: _____. (Org.). *Mulheres Indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: Inesc, 2008. p. 07 – 20. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/outras-publicacoes/LIVRO%20MULHERES%20INDIGENAS1.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2014.

VESENTINI, José William. *A capital da geopolítica*. São Paulo: Ática, 1986.

WALLERSTEIN, Nina; BERNSTEIN, Edward. *Introduction to community empowerment, participation, education, and health*. 1994. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/15178389_Introduction_to_Community_Empowerment_Participatory_Education_and_Health>. Acesso em: 1 nov. 2016.

WILL, Karhen Lola Porfirio. *Genocídio indígena no Brasil*. 2014. Dissertação. Portugal: Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/28713/1/Genocidio%20indigena%20n%20o%20Brasil.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2017.