

RELIGIOSIDADE TRUKÁ E O RIO SÃO FRANCISCO (PE): UM ESTUDO DA VIOLÊNCIA SIMBÓLICA DAS GRANDES OBRAS

Manuela Schillaci (NEPE/UFPE)

Este artigo pretende propor uma reflexão sobre a ação da violência simbólica das grandes obras entre os Truká, povo indígena ribeirinho morador do submédio São Francisco, que habita hoje um arquipélago com cerca de 80 ilhotas e cuja maior ilha é a Ilha da Assunção, localizada no Município de Cabrobó (PE). O processo de afirmação identitária e territorial do povo Truká deve ser compreendido a partir da análise dos processos históricos de esbulho das terras e das águas que se deram desde o período colonial, e que veem seu capítulo mais recente com a implementação das grandes obras desenvolvimentistas no submédio São Francisco, refiro-me ao projeto de Transposição do rio São Francisco e as novas barragens. De fato, a política interventiva do hidro-negócio, que já tem modificado a vida e o território Truká com a construção de usinas hidrelétricas¹ desde a década de 1970, inaugura um novo capítulo que prevê, além do projeto de transposição, a implementação das barragens de Pedra Branca e Riacho Seco, no trecho do rio onde moram os Truká. Neste contexto de atualização dos conflitos socioambientais na região, proponho a análise da ação das grandes obras em termos de violência simbólica, porque atinge a dimensão cosmo-territorial da vida dos Truká. Para compreendermos este tipo de impacto devemos nos apoiar na reflexão sobre cosmologia e território entre os Truká na sua atual configuração territorial², considerando as condutas ecológicas que caracterizam o cotidiano Truká e a ligação com o rio, para partir para a análise da experiência religiosa dos Truká abordada na perspectiva do habitar (INGOLD, 2001; 2002; 2006). Território e cosmologia, são vistas como construções históricas contextuais e indissociáveis, o que nos leva a considerar a relação entre aspectos geográficos e cosmológicos da vivência do território aquático Truká.

Portanto, no contexto de atualização das frentes de expansão no avanço do hidro-negócio e as novas resistências às grandes obras em terras indígenas, tentarei incluir a dimensão emocional, cosmológica e ritual dos povos no debate sobre empreendimentos e conflitos socioambientais.

1 A política de geração energética planejada para a região se concretizou com a instalação de nove usinas hidrelétricas e trinta barramentos ao longo do São Francisco, e foi contabilizado que a implementação das barragens de Itaparica, Sobradinho, Xingó e Moxotó foi causa do deslocamento forçado de cerca de 150.000 pessoas (MARQUES, 2006).

2 Os processos sociais e históricos que levaram a moldar determinadas configurações territoriais resultaram nas hodiernas territorialidades e configurações cosmológicas.

A abordagem da territorialidade religiosa do povo, desvela uma rica vivência religiosa que tem um carácter claramente territorializado. A experiência religiosa, com suas dimensões de sensorialidade e corporeidade, é investigada considerando o conjunto e *continuum* de inter-relações sociais e ambientais que veem agências humanas e não-humanas, dos encantados e demais seres cosmológicos, atuando no território compartilhado. A relação com os lugares da memória, os lugares mitológicos, cosmológicos e de moradia dos encantos, os lugares das práticas rituais, desenharam uma territorialidade religiosa que está ameaçada pela implementação das grandes obras desenvolvimentistas.

Cosmologia e territorialidade Truká no contexto do hidro-negócio

A partir de uma abordagem histórica e contextual sobre a cosmologia e da análise da territorialidade religiosa dos Truká, parece-me que o rio representa a vida dos Truká, tanto do ponto de vista imaterial, quanto material, o que leva à afirmação da centralidade do rio com seu conjunto de significados-usos. Começando pelo plano “material³” da existência, na vida material da comunidade Truká, podemos afirmar como, a vida produtiva e doméstica é algo imbricado à vida fluvial:

O fluxo das atividades de trabalho e as alternâncias ecológicas sazonais se articulam produzindo condições de vida indissociáveis das relações que as pessoas mantêm com seu meio. Sublinhamos, pois, as práticas e os conhecimentos que compõem um sofisticado sistema de usos de recursos com um fino ajustamento entre capacidades ecológicas das áreas e o potencial de produção dos grupos domésticos. É nesse sentido que a organização dos espaços e a classificação do ambiente estão relacionados a fatores como: as qualidades do solo e sua adequação a determinados produtos, o calendário agrícola e as variações sazonais na pluviosidade, a disponibilidade de força de trabalho doméstica, além da capacidade de alocação dos produtos e as necessidades correntes das famílias (ZHOURI; OLIVEIRA, 2012, p. 199).

³ Esta definição comporta algumas dificuldades enquanto há sobreposições e compenetrações entre o é material e imaterial. Isto não faz refletir sobre o alcance e a pertinência das categorias antropológicas e sobre a necessidade de utilizar categorias que pudessem abarcar a experiência vivida pelo grupo. O caso Truká mostra a dificuldade de olhar a realidade pressupondo a separação entre humanos e não-humanos, bem como, aponta para a inviabilidade de classificar de modo claro o que está no campo do material e imaterial. Ao refletirmos sobre a experiência perceptiva dos Truká na dimensão ritualística e religiosa ou sobre a temática de como a violência simbólica atinge a vida das comunidades, nos deparamos com o fato de que há aspectos materiais da vivência de fenômenos que estão no âmbito do imaterial. Como nos ensinam os Truká, frequentemente, o que é considerado “imaterial” é apenas “invisível”. Se a antropologia, tem gerado categorias de distinção que tem se cristalizado no pensar de forma dicotômica, em suas análises, sociedade e natureza, o foco nas relações ecológicas nos ajuda a repensar estas subdivisões do mundo e relativizar o efeito de repartição e cisão.

Diante disso, a perda do regime natural das águas do rio São Francisco com a construção das barragens começada na década de 1970, principalmente a Usina Hidrelétrica de Sobradinho, está na origem de desestruturação da cadeia produtiva baseada nas inundações sazonais das margens do rio e dos desequilíbrios ambientais vivenciados, entre os mais graves a escassez de peixe, o assoreamento etc., constantemente denunciados pelos Truká.

No que concerne o plano imaterial e tentando compreender a territorialidade do grupo pelos vícios da dimensão da vivência religiosa, existem relações que o grupo mantém com os lugares mitológicos e cosmológicos; podemos constatar a existência de lugares-morada de encantos, lugares significativos para a memória do grupo e lugares das práticas rituais. A partir destas reflexões sobre as relações ambientais dos Truká, detectei que há lugares de valor indescritível e incomensurável, porque considerados sagrados na experiência e vivência territorial própria ao grupo, sendo que a ação das grandes obras ameaça justamente este tipo de laços. Existem também dimensões emocionais implicadas nestas experiências. De fato, a dimensão afetiva da ligação com o território emerge como central na relação entre o grupo e seu ambiente. Do mesmo modo, a memória coletiva é vinculada à afetividade e emotividade das pessoas. Pela etnografia me parece que, a especificidade do lugar, do território aquático Truká, esteja na origem de um tipo de territorialidade religiosa única e insubstituível. A exemplo disso, uma peculiaridade do trabalho de ciência Truká é a importância das correntes⁴ das águas na ritualística e a relevância do rio e seus seres no âmbito cosmológico. É comum ouvir que as correntes das águas são protetoras dos Truká, e que delas provem a força do povo, “o trabalho aqui do índio é aberto mais é pelas águas, tem o trabalho das matas, mas aquilo mesmo daqui, o legítimo é o das águas (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”; segundo Adailson, “As três (correntes) são importantes mas nós somos banhados pelas águas, mas todas as três são importantes. Nós se encontramos bastante dentro daquele círculo aonde eles estão aí presentes (Pajé Adailson Truká, agosto de 2015)”.

A partir do trabalho etnográfico pude observar como a conduta territorial Truká manifesta a existência de relações dialógicas entre a sociedade Truká e o ambiente, indissociável de seus habitantes não-humanos. De fato, há seres encantados reguladores destas relações, donos e moradores dos lugares, com os quais os Truká mantém relações de reciprocidade e simetria. A citação da fala do pajé Dão “Agora quer fazer barragens sem pedir licença! (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”, explicita este tipo de relação no uso dos recursos e do território e, por extensão, afirma sobre a necessidade de que qualquer intervenção no território somente é pensável no respeito das relações cosmológicas Truká. Portanto, as condutas territoriais são interligadas à

4 Entre os Truká existem três correntes, sendo elas as dos encantos das águas, das matas, e do ar ou dos astros.

visão cosmológica da natureza, de fato, parafraseando o pajé Adailson, o respeito pela natureza é equivalente ao respeito pelos encantos. No intuito de explorar as relações ecológicas Truká, destacamos as entidades presentes na natureza como agentes portadores de intencionalidade, capazes de agir sobre determinada realidade. Estas, costumam influir na ação dos humanos sobre o ambiente e manter relações de reciprocidade com os seres não-humanos. Isto se concretiza na relação de respeito e zelo com os encantos e os lugares por eles habitados, no pedido de autorização e diálogo quando se tem que intervir no meio ambiente para utilizar seus recursos, no cuidado no cumprimento das obrigações com as entidades etc. São estes seres cosmológicos que regulam a intervenção Truká no ambiente, a partir de uma série de interditos, regras e reciprocidades. Estendendo esta relação cosmológica própria dos Truká para o contexto das barragens e da ação desenvolvimentista planejada, o pajé Dão se surpreende deduzindo que “agora quer fazer barragens sem pedir licença!”. Isto é, se as inter-relações dos Truká com os recursos são reguladas pelos não-humanos, as intervenções desenvolvimentistas, segundo o pajé, deveriam obedecer a esta mesma lógica. Isto nos introduz para pensar que há diversas lógicas e diversas formas práticas de se relacionar com o ambiente. Até agora, entendendo os Truká, inferimos que sociedade, seres encantados, animais e plantas, pedras entre outros, partilham o mesmo pertencimento ao ambiente. Mas isto nos faz pensar que existem outras visões de mundo que fundamentam outras formas de agir, representadas neste caso específico, pelos planejadores das hidrelétricas cuja cosmologia torna possível e molda certo tipo de relação com o ambiente.

De todo modo, o convívio com os encantos já têm se alterado com algumas mudanças referentes as crescentes intervenções no território e ao processo de urbanização. Pelos registros coletados parece que a proximidade com os encantos é propiciada pela frequência do trabalho ritual mas também pela preservação e respeito de suas moradas; os encantos, indissociáveis da natureza, moram em lugares que devem ser preservados, pena o afastamento de seus donos. Conforme afirma Adailson em trecho de entrevista, “com todo o ser da água a gente tem que ter isso aí, respeito, respeito pela natureza, por eles, por estarem ali presentes (Pajé Adailson Truká, agosto de 2015)”. Assim, a profanação das moradas dos encantos, prejudica a permanência e presença de seu morador, podendo causar o afastamento dos encantos de sua casa. Os encantos são vinculados à morada deles, segundo o pajé Dão, o encanto Manoel da Obra considera o lugar dele como casa: “teve uma mulher trabalhando que desceu Manoel da Obra e ela disse ‘O Manoel da Obra, eu acho que os guias de lá da ilha foram embora’ e ele virou para ela e disse ‘e você já saiu de sua casa?’ e ela ‘não’. O lugar dela era lá. Por isso que eu digo. Ela trabalha no Escurinho. Quer dizer que não sai daqui (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”. Este “habitar” humano e não-

humano, já sofreu diversos impactos pela construção das barragens. A proximidade do povo com o rio e com as matas, o bem-estar do território e dos seres que nele moram, favorece o convívio e a presença das entidades encantadas. Adailson afirma que quando o povo morava nas ilhas menores o contato com os encantos era mais frequente, havia conversas interpessoais, os encantos chamavam algum Truká assobiando; a vida próxima da natureza proporciona esta interação com os não-humanos, enquanto a concentração habitacional da Ilha da Assunção, o som mecânico, as luzes elétricas, entre outros, não favorecem a aproximação dos encantos, entretanto, os lugares isolados na natureza, são o habitat que propicia maior contato com estes:

Manuela: então o que mudou na parte da religiosidade depois das barragens, aqui nos Truká?

Adailson: mudou bastante porque os costumes estavam dentro daquilo aí, do nosso passado, você passou a se habitar de outra região, você perdeu porque quando se estava ali, eles já vivia ali de tempos e tempos, de décadas e décadas e eles todos laboravam dali e tinha todo o seu trabalho e morava tudo encostadinho um no outro. Depois que foi morar em outro povo, perdeu-se aquele hábito, aquela energia positiva que tinha entorno deles, modificou bastante. Então o encanto prevalece nas margens do rio sim, mas a gente só vê se a gente for buscar água para trazer, então perdeu-se o contato mais forte que tinha. O trabalho era muito mais forte quando se morava nas ilhas, era bem positivo. Nós retomamos uma parte, no sonho a gente retomou isso aqui, mas eles ainda ficam assim porque de quem eles tinham o costume de prevalecer e conversar, eles não confiam mais. Antes eles confiavam em bastante pessoas, hoje eles não confiam mais, não conversam. Isso também modifica esta questão dos habitamentos do povo. As vezes eles eram acostumados com aquele daí, assobiavam as pessoas, nos via, nos via os trabalhos; eles ainda se você passa nos cantos eles assobiam, mas não é que nem era antes, mas com tudo isso aí o que aconteceu foi este afastamento, desapropriamento (...)

Manuela: é como se antes eles tinham mais convívio?

Adailson: antes tinha mais convívio. O povo antes, antigamente, tinha a questão também que o encantos eles não são muito chegados a esse negócio de som, um bocadinho de coisa, sabe? eles não gostam desse negocio não. Quando a gente trabalha na mata é muito mais diferente do que trabalhar aqui. Quando trabalho na mata ou vou trabalhar na Ilha da Onça o trabalho é muito diferente que não se compara com o trabalho daqui, porque é de confiança do encanto. E sempre há uns certos conhecidos que se desconfiarem também. (...). A gente sente falta deles mas eles também sentem falta da gente. Eles sentem falta. As vezes chamam um pessoal para conversar, vamos fazer o trabalho rápido, por necessidade. Na mata o lugar é mais isolado, você só vê a natureza, então ali tem mais facilidade de aproximar os da mata que já estão lá e os das águas, aonde eles ficam refugiados no seu lugar quando está muito presente porque eles não se dão muito com esta questão das habitação. Hoje evoluiu bastante a questão da energia elétrica, da luz acesa mas eles não são muito desta questão aí. Eles vivem isolados, vivem num lugar onde só eles mesmo e a mãe natureza (Pajé Adailson Truká, agosto de 2015).

Podemos aqui observar que os encantos são territorializados, possuem morada própria que é insubstituível. Eles se deslocam e circulam, todavia, tem sua morada e voltam para esta,

mesmo se acontecer alguma coisa de todo o mundo ir, acho que eles não vai não, o lugar deles é lá. Eles são invisíveis e vão para todo o canto, mas eles têm que ficar no lugar de onde eles vêm. Hoje os homens querem mandar em Deus, quer saber mais do que Deus.

Aqui vem muita gente de fora mas aqui a coisa é de um jeito, aqui nosso trabalho é indígena e lá não é (Pajé Dão Truká, agosto de 2015).

Pelas falas dos pajés podemos entender de que modo a especificidade de um território cosmológico faz com que a prática ritual tenha determinadas características e peculiaridades. O pajé mostra que, além da cosmologia, o trabalho ritual também é territorializado, sua abertura e fechamento, as correntes trabalhadas, os encantos que se fazem presentes são característica própria daquela aldeia, situada dentro da natureza encantada:

Manuela: se o povo for retirado da ilha e colocado na agrovila, como fica a questão do trabalho?

Dão: não, mas não serve, porque aqui é de herança, já era uma coisa apropriada para trabalhar os tronco velho, quando entregaram para Acilon, foi aqui. (...) é porque eles não entendem da sabedoria, da terra, dos astros, da jurema. Porque se levar para outro canto, aqui nós abre este trabalho de um jeito e aí abre como? Eu mesmo não sei, que o daqui é daqui. Daqui levado para lá não serve, porque aqui é aqui. E a torres de (incompreensível) e aquele cemitério. Diz que a igreja, com a Santa Rainha dos Anjos, é a prova da aldeia (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Segundo o pajé Dão, é aquele território que é “apropriado para trabalhar os tronco velho”, a conexão com os antepassados Truká, isto é, a tradição de conhecimento tem suas especificidades de acordo com o lugar, ela é enraizada, como a cosmologia e a identidade que se expressam nos elementos do território, e, na fala do pajé fica claro que determinada prática ritual somente é cabível onde eles estão, não pode ser transposta e “não vai servir” em outro lugar porque “aqui é aqui”. Entendemos que o trabalho ritual territorializado não pode ser simplesmente reassentado ou deslocado, como na ação governamental nos contextos de remoção forçada e compensações devido a implementação das grandes obras. Parece que o que os pajés definem de “força do trabalho”, está vinculada ao território, com suas moradas e seres, onde se encarna a história e memória grupal. Indagando sobre como seria o trabalho ritual realizado em outras terras, Dão afirma que seria “como um peixe fora da água. Porque na aldeia está todo o apoio, pode ser com o rio pequeno, o rio grande, na invocação é indígena aquele canto, aí tem força (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”.

De modo geral, a vida fora deste território-casa, longe do que caracteriza este “habitar” propriamente Truká, principalmente para quem é ativo nas práticas rituais ou possui mediunidade, pode levar a serias consequência para a saúde da pessoa, causando adoecimento, enlouquecimento e até morte. A respeito disso, é muito comum ouvir relatos de pessoas que foram obrigadas a voltar para o território por tais razões ou que, devido ao afastamento, chegaram

a falecer; do mesmo modo, pessoas assíduas no trabalho ritual na aldeia, chegaram a velhice participando dos trabalhos. O pajé Dão apresenta diversos casos:

Dão: Teve um tempo que eu fui para a Lagoa Grande e passei um tempo trabalhando, aí na firma, só vivia doente até o dia que ou vai embora ou morre que vai fazer enterro daqui a três dias. Já teve umas tias minhas que saíram daqui e não se deram bem não, chegaram lá ficaram malucas e morreram ligeiro.

Manuela: elas tinham corrente?

Dão: tinha, tinha uma Tia Bia que ficou maluca conversando com os mortos e depois morreu. Minha tia, Dona Margarida, uma mestra que trabalhava mesmo bom, quando chegou lá adoeceu e quando chegou aqui só fez morrer.

Manuela: porque que as pessoas não conseguem ficar longe?

Dão: é que o lugar mesmo chama, a aldeia chama muito para a aldeia. Minha vó mesmo, morreu velhinha aqui mesmo (Pajé Dão Truká, agosto de 2015).

Na história dos Truká e de outros povos indígenas vizinhos, um marco das mudanças nas relações cosmo-territoriais é a construção das barragens. A permanência dos encantos no território é questionada na atual conjuntura que ameaça desamparar os encantos de suas moradas, na medida que a degradação do rio e a destruição pela implementação de grandes obras avançam. Assim se expressa o pajé Dão, sobre a ameaça à própria continuidade e permanência dos encantos: “Esta barragem, claro que vai ser prejudicial para nós. Uma parte dos encantos, porque a água é natureza também que é a vida. E nós têm encantos que vem pelas águas e se a água acabar eles, eles vêm de que? Se eles são das águas? vão se fazer em que se eles for das águas? Eles vão embora, eles vão viver na serra? para eles não dá certo (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”. Os Truká conhecem bem a história de remoção forçada dos vizinhos Tuxá, segundo eles, a saída do território tradicional ocasionou a perda da “força espiritual” dos Tuxá:

Manuela: e as intervenções no rio feitas pelas barragens tem atingido o ritual?

Adailson: atingiu bastante porque modificou, se a gente for ver os Tuxá que eles moravam no meio do rio em um território banhado por águas, quando houve a mudança dos Tuxá para Ibotirama e outras regiões, os Tuxá enfraqueceram, perderam a noção do encanto, eles não são os mesmos Tuxá que eram antes, que tinham aquela força (Pajé Adailson Truká, agosto de 2015).

Os pajés, conforme já vimos, relatam sobre a “força” do trabalho que está vinculada ao lugar; isto faz com que os Tuxá, depois de perder a Ilha da Viúva pela construção da barragem de Itaparica, “não sejam mais os mesmos” ou “não tenham mais um trabalho de ciência forte”; do mesmo modo, “a aldeia chama”, como vimos acima, como se tivesse uma “força” de atração para o lugar, o que torna difícil o afastamento, principalmente de quem “tem corrente de trabalho”.

De modo geral, a vida dos povos indígenas dos submédio São Francisco já foi profundamente afetada pelos empreendimentos, com suas dramáticas consequências. A natureza,

espaço cosmológico e identitário, parece ser vital e impermutável para estas comunidades. Hoje a história se repete, inaugurando mais um capítulo de intervenções do hidro-negócio na região e de conflitos socioambientais decorrentes:

Em relação a estas barragens, no tempo que meu pai ainda era novo, aqui tinha peixe. As vezes ia com o avô dele, avexado na casa do avô dele, o peixe batia no capim e já caía dentro da canoa. E agora, não vá pedir a Deus, se não, você vai e não pega nada. Eu fui, tava fazendo uma farinhazinha e fui lá no rio de fora. Quando vi o rio eu me assombrei, da tristeza. Fui tomar um banho lá naquela pedra, bem pouquinha água e só destruição. Só tem bagaceira lá. Tudo seco. Ai que salva as coisa que Deus deixou, porque de primeiro todo o mundo diziam que era as barragens, agora tem que tirar essa água para que? Quando eu cheguei que vi aquilo disse, pronto, agora nós vamos morrer tudo (Pajé Dão Truká, agosto de 2015).

Neste trecho se torna explícita a associação entre a vida da comunidade Truká e a vida do rio: “Porque se tira as águas, o que há de nós? Se o rio secar é como tirar este vento. Acabou a mãe natureza. O meu medo é esse, se a água acabar. Se a gente for pensar bem direitinho morramos de pena (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”. O cenário de destruição ambiental afeta profundamente a vida deste e de outros povos indígenas ribeirinhos e é vivenciado como um trauma social que atinge com força, entre outros, o plano sentimental individual e coletivo. Os pajés afirmam que os encantos sempre avisaram os Truká do que iria acontecer, em tom de profecia: “as correntes das água mais gostam de dizer para outra pessoas que iam cortar o rio. ‘Não deixa’ está malucando. Eu já via a terra seca, o rio seco. Eu sonhei este rio seco, seco e o pessoal dizendo que não seca. Eu peço a Deus que não seque (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015)”. Este trecho retrata as alertas que um mestre repassou para os Truká antes da construção da estrada e da usurpação completa do território da ilha, destacando a importância dos avisos e das profecias dos encantos. Este extrato de entrevista começa afirmando sobre o enfraquecimento do trabalho ritual depois da construção da barragem de Sobradinho:

antes disso (da construção da barragem) era forte, todo o mundo trabalhava e eles (os encantos) diziam que depois da barragem ia acabar, muitas coisas ia perder. Minha avó mesmo trabalhava com um mestre que dizia que aqui mesmo nesta ilha vai fazer um bocado de rodagem (a estrada), esta rodagem que vocês vieram. E o povo dizia que esta mulher era doida. E aí vão medir, vai vir um homem aí medindo e tomando as terras e quando foi depois foram vendo, entraram dentro da ilha e dividiram tudo (Pajé Dão de Verbino, agosto de 2015).

Para os Truká os encantos e a natureza são portadores de agência e intencionalidade. Segundo os pajés, os encantos não tolerarão as intervenções destruidoras de suas moradas, deste modo, tem o poder de intervir sobre a realidade para alterar isso:

Se eles se sentirem afetados com esta questão, eles vão desmanchar. Se eles se sentirem ameaçados por questões do branco, do homem, eles vão desmanchar. Está na mão deles aí. Estamos nas mãos deles que é para nós viver aí. Quando estão mexendo com algo da natureza eles estão prontos a defender porque eles são os guardiões, determinado pelo encanto ou por Deus primeiramente, nosso pai Tupã e o divino Espírito Santo que eles permaneçam na sua localidade, no seu território; se isso acontecer de vir atingir a mãe natureza, eu tenho certeza que isso vai virar desmancho. Eles destroem qualquer coisa, eles estão prontos a isso (Pajé Adailson Truká, agosto de 2015).

Na visão do pajé Dão, descumprir com as relações de respeito e reciprocidade com os não-humanos que regulam a ação humana no território, pode acarretar sérias consequências, resultando em condições que lembram a gênese da Ilha da Assunção na mitologia, criada por uma enchente. A meu ver, como um contraponto ao conto mitológico da criação da ilha, pode acontecer algo comparável ao fim do mundo, a inversão do mito cosmogônico da ilha. Se prevê que a barragem de Pedra Branca faça desaparecer um braço do rio, o que os Truká chamam de Rio Pequeno, nas palavras do pajé Dão, “pode ter dilúvio ou uma seca geral (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”.

Violência simbólica, etnocídio e sofrimento social: uma história antiga e repetida no contexto dos conflitos socioambientais no submédio São Francisco

Nesta seção tentarei aplicar o conceito de conflito socioambiental e a idéia de violência simbólica ao caso do povo Truká no contexto das grandes obras no submédio São Francisco. Trata-se de um cenário de conflitos e embates territoriais que veem por um lado, os povos tradicionais em defesa de suas territorialidades, junto aos movimentos sociais, e por outro, diversos agenciamentos políticos e econômicos, principalmente o Estado, que atuam promovendo grandes obras desenvolvimentistas que resultam em profundas mudanças ambientais, despejos, migrações compulsórias, entre outros. O intuito não é realizar uma etnografia do conflito, mas frisar, diante do que apresentei até agora, de que modo as grandes obras agem em termos de violência simbólica. A este propósito, apresentarei a idéia de violência simbólica proposta pela autora colombiana Monica Espinosa, que sugere que a invasão e destruição territorial configuram-se em termos de genocídio cultural para os povos indígenas, afetando, dentre outros, a interpretação de mundo, história e memória que garantem a continuidade do grupo étnico:

El concepto de *genocidio cultural* (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo. Esto se logra mediante la supresión de la cadena simbólica de

transmisión de sus genealogías (Piralian, 2000). La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). El genocidio involucra diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como la dilapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización. La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica (ESPINOSA, 2007, p. 275).

O conceito de etnocídio, com suas estratégias de violência simbólica acima citadas, permite conectar a discussão sobre aspectos do campo político e das relações de poder, onde se coloca a ação governamental com a implementação das grandes obras em Terras Indígenas, ao âmbito simbólico e religioso da vivência Truká, a meu ver, âmbito privilegiado das estratégias de resistência dos povos indígenas no Nordeste. Os conflitos socioambientais podem ser definidos “disputas entre grupos sociais derivadas dos distintos tipos de relação que eles mantêm com seu meio natural (LITTLE, 2001, p. 107). Segundo Little (2001), os atores sociais são portadores de ideologias distintas e modos de vida diversos que estão na origem da dimensão social do conflito, estes atores sociais reivindicam determinados territórios como espaços de vivência e moradia, enquanto outros grupos humanos reclamam o uso de recursos naturais dos mesmos territórios. Os conflitos socioambientais são multidimensionais, tendo aspectos políticos, sociais, jurídicos, ambientais e, como gostaria de destacar neste trabalho, cosmológicos. É justamente esta dimensão cosmológica, que permeia os conflitos que envolvem lugares sagrados, a estar em jogo no contexto da construção das velhas e novas obras do hidro-negócio no submédio São Francisco. Como Paul Little argumenta, os lugares sagrados, a exemplo do rio São Francisco para os Truká,

orientam sua cosmologia, seus ritos, e práticas ambientais e que, em muitos casos, estão diretamente vinculados aos mitos de origem do grupo. Quando outros grupos sociais, procedentes de outros lugares, tentam explorar esse lugar para seus recursos naturais, surgem conflitos a respeito do valor dado àquele lugar (LITTLE, 2001, p. 114).

Como já vimos, o território Truká é rico em lugares que são considerados sagrados e que se encontram ameaçados pela ação da política econômica de exploração do recurso hídrico na região. A transposição do rio, obra já em execução, e as barragens de Pedra Branca e Riacho Seco prestes a serem implementadas, reforçam o cenário de desrespeito aos direitos indígenas, atualizando as agressões ao território Truká. Isto delineia um conflito socioambiental que se manifesta no contexto local e específico, porém, incorpora elementos das escalas regionais, nacionais e internacionais (LITTLE, 2001). Entre os demais agentes e atores do conflito, que não é objetivo

desta análise tratar, gostaria de ressaltar o papel dos agentes não-humanos, conforme emerge na etnografia apresentada na seção anterior. Examinamos no caso Truká, a agência da natureza, do rio e dos encantos, portanto, podemos concordar com Little (2001, p. 118) em afirmar que “o mundo natural ocupa um papel importante nos conflitos socioambientais, não como elemento passivo a ser manipulado pelos seres humanos, mas como agente ativo (porém não humano) que funciona e intervém no conflito segundo suas próprias dinâmicas biofísicas”.

A análise dos dados etnográficos coloca em primeiro plano o conteúdo sentimental da relação com o território, elemento que é sistematicamente desconsiderado na lógica ideológica da economia produtiva e do desenvolvimentismo. Como Espinosa adianta, as estratégias da violência simbólica, podem levar à morte e ao etnocídio; as palavras da liderança Guarani-Kaiowá Anastácio Peralta ajudá-nos a entender o que é e como age a violência simbólica para os povos indígenas e de que modo ela atua: “é genocídio, um povo, qualquer sociedade que não respeita o direito dele, fica matando ele. Você não mata só a bala, você mata tirando a cultura dele, seu espaço, sua mata, sua água, seu jeito de viver, você já está praticando genocídio⁵”. São exatamente estas estratégias que se apresentam no cenário de atualização da violência no contexto das grandes obras no submédio São Francisco. Assim se expressa Cláudia Truká sobre o que os Truká estão vivenciando:

Porque a partir do momento que a barragem vir e que nos tirar do território, a gente vai estar em outro território, nós não vamos ser mais aquele Truká com aquela historia da Ilha da Assunção, nós vamos ser Truká em outro território com lembranças de um território que era nosso. Então se o povo Truká tem que lutar, tem que lutar por isso também, por esse simbólico, pelo seu território que é no rio São Francisco, às margens da Ilha da Assunção, que está todos os encantados, estão os encantados da água, estão nossos encantados das matas. E os encantados não vão ser transpostos (Cláudia Truká, agosto de 2010).

Desde o começo deste trabalho de pesquisa, uma questão tem me gerado particular inquietação: no caso Truká, o fundo do rio com seus habitantes não-humanos, é o lugar cosmológico por excelência, que garante simbolicamente a existência da sociedade Truká neste mundo, e ainda, alguns Truká que forem se encantar após a morte irão residir no território aquático Truká; este questionamento me levou à tentativa de desvendar a complexidade destes tipos de situações. Diante do que argumentamos sobre a territorialidade religiosa, a construção das grandes obras no território e sua ação em termos de violência simbólica, ameaça as relações cosmológicas, agre-

5 Cf. Anastácio Peralta, liderança Guarani-Kaiowá, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OoyaR5KZGvM>>, acesso em: jan. de 2017.

dindo a possibilidade de ser plenamente pessoa, plenamente Truká; ameaça a própria existência da coletividade étnica enquanto tal.

A história da violência simbólica no rio São Francisco, da violação dos direitos indígenas e do descaso governamental (SCOTT, 2009; MARQUES, 2006) se repete com a implementação da transposição e das novas barragens, a este propósito podemos mencionar o caso do povo Tuxá, povo vizinho dos Truká, por ser dramaticamente exemplar em termos de ação da violência simbólica na região, de fato, o território tradicional Tuxá foi inundado pelo lago da barragem de Itaparica cuja construção foi iniciada em 1979 e portanto foi vítima de a remoção forçada e realocação compulsória. Podemos afirmar que a construção da barragem e remoção do território agiu, para este povo como tentativa de apagar seu modo de vida, originando um profundo processo de desorientação da sociedade Tuxá:

A gente saiu já com a água pelo gogó que não teve nem como tirar os trein de dentro de casa, os caminhão vindo para cá, chegamos aqui e as casas estavam até sem terminar, e se nós não saísse a água ia afogar nós e ia afogar mesmo (...). A nossa terra era uma terra dos antepassados que veio de muito longe, que quando eu nasci, quantos não já nasceram e já se foram? (...) Ela (a terra) era uma mãe, a mãe de todos os índios. Todos os índios tinham sua terra para trabalhar. Lá nos nadava, nós dançava, nos cantava, tinha também os rituais dos trabalhos. (...) Era lá que era a riqueza, a riqueza das águas, da sereia, a riqueza do serrote (Dona Dorinha Tuxá, agosto 2010).

No caso dos Tuxá, vemos abertamente como age a violência simbólica, na tentativa de negar a história grupal, sua dimensão cosmo-territorial, dilapidar o patrimônio territorial onde se encarna a memória coletiva e a riqueza cosmológica; a relação com o território é uma relação emocional e, o sentimento ligado as mudanças ocorridas no território é de profunda tristeza tanto no caso dos Tuxá quanto dos Truká. Entre os Tuxá o sofrimento social originado pela remoção do território ainda pesa nas novas gerações que não nasceram na antiga aldeia. Sabemos que afastamento ou a perda do território tradicional pode ter nefastas consequências sobre o grupo e levar até a morte de alguns indivíduos ou também de parte de sua população.

Voltando para o caso anterior, os Tuxá não conseguem falar do antigo território sem expressar profunda comoção e sofrimento. Este sofrimento já não é apenas individual, mas pertence a um povo, mesmo que desmembrado em diversos grupos localizados em Estados diferentes após a remoção, esta história os unifica e se configura como um processo de sofrimento e trauma social que atinge a coletividade Tuxá. Os Tuxá são um povo cuja história e memória pertence a um lugar que foi inundado, como afirma Dorinha “Eu me sinto uma índia nua, enquanto eu não tiver terra eu me sinto uma índia nua. Que terra é sempre terra, você sem terra você não é nada. Ainda hoje eu sonho com a velha cidade, sonho com a vida que nós tínhamos ali, e ficou toda a história

de baixo das águas (Dona Dorinha Tuxá, agosto 2010)”. Suas histórias e memórias fazem parte daquele lugar hoje inundado, elas têm sentido naquele ambiente, é como se o significado da existência tivesse ficado também submerso. No caso dos Tuxá, a memória dos lugares e o modo de vida antigo ficou vinculado aos antigos lugares, ao território tradicional e, mesmo com o passar do tempo, não pode ser extirpado desta territorialidade. Aproveitando do paralelismo possível com os Kaiabi do rio Teles Pires, podemos afirmar que, também entre os Tuxá, os mais velhos continuam influenciando emoções e comportamentos das novas gerações em relação ao território (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012), repassando uma memória territorial de um lugar onde eles não mais moram mas ao qual suas histórias e suas memórias pertencem irredutivelmente. A Ilha da Viúva, território tradicional Tuxá, continua representando a conexão com seus antepassados, o território cosmológico continua carregando o sentido da vida, mesmo para quem nasceu em outro lugar há referência a uma territorialidade submersa. Uma informante Tuxá pertencente ao grupo que mora hoje em Inajá (PE), afirma que no trabalho ritual muitos encantos que aparecem dizem estarem visitando o povo mas alegam não poder ficar porque o lugar deles é outro, é no rio e suas margens. Dona Dorinha Tuxá, do grupo que passou a morar na cidade de Nova Rodelas/BA afirma que depois da remoção e da construção do empreendimento o trabalho ritual foi muito difícil, disse que passou um tempo sem que os encantos aparecessem, mas depois de um período, alguns voltaram a se fazerem presentes no trabalho ritual.

Podemos pensar que às intervenções nos territórios agem em termos de violência simbólica a partir de várias estratégias (deslocamento compulsório, expropriação, delapidação do território, destruição de lugares sagrados, negação da memória e da história grupal), configurando-se como traumas sociais coletivos porque atacam o próprio sentido da existência. Estas se configuram como ações etnocidas ou genocidas que ameaçam a própria continuidade étnica de um grupo.

A meu ver, a capacidade de recriação e resistência das coletividades étnicas se manifesta no âmbito da religiosidade e da territorialidade. Aproveitando para este raciocínio das analogias com o caso Kaiabi, no qual Barbosa de Oliveira (2012, p. 85) observa que,

pela capacidade de resistência e transformação ao longo de inúmeros choques, entendemos a territorialidade Kaiabi como uma entidade criativa e conservadora ao mesmo tempo, ou seja, aberta aos eventos contingentes, mas que reage a eles não de forma aleatória, e sim a partir de expedientes estabelecidos na memória coletiva e nas relações historicamente fundadas com o ambiente envolvente.

Do mesmo modo, acredito que é nas reconfigurações da territorialidade cosmológica e no âmbito das recriações e ressignificações da religiosidade, que a capacidade de resistência indígena no Nordeste se manifestou historicamente e continua se apresentando, porém não

poderei aprofundar o tema neste momento. Em outras palavras, reforço que “é no nível das crenças, o xamanismo e o sobrenatural, que a ‘linha de continuidade histórica’ indígena remonta mais fortemente às suas raízes, mesmo, acrescente-se hoje, ressignificada e transformada: por um lado, tenazmente reproduzindo uma ligação religiosa privilegiada com as forças sobrenaturais que sustentam sua reprodução social, cultural e étnica, o que é mantido quase sempre sob forte segredo (REESINK, 2002, p. 93)”, e por outro, acionando a criatividade das estratégias adaptativas contra-hegemônicas que garantem esta irredutibilidade. Gostaria ainda de citar o caso dos Pankararu, localizados na mesma região, que também mostra como a ação da violência simbólica deixa marcas indelévels e é vivenciada como um trauma social pelo grupo que perdeu a cachoeira sagrada, lugar mitológico e de grande importância na religiosidade do povo. As palavras de Ubirajara mostram de que modo a perda do território será sempre incomensurável, o que ficou inundado pelas barragens e abaixo da água será para sempre insubstituível: “Grande parte da história do nosso povo foi escondida e guardada. Lá nos tínhamos terreiros históricos. Nós sabemos que lá nós tínhamos a força da mãe natureza e nossos antepassados em sonho, junto com os pássaros, diz que ali é nosso território, nosso santuário (Ubirajara Pankararu, agosto de 2010)”.

As diversas percepções e visões do território e das grandes obras, são fundadas em divergências nos significados e percepções da natureza; os casos aqui apresentados confrontam visões de mundo, percepções e usos dos recursos que, por um lado, mercantilizam terras e águas que são consideradas monetizáveis, e que por outro, na perspectiva dos povos indígenas, pensam e vivem as barragens como destruidoras do que há de mais precioso, sua riqueza cosmológica e ritual. Assim Ubirajara Pankararu se expressa sobre este conflito relacionado a visões e percepções da natureza e do território: “Esta barragem pode ser a riqueza para muitos, mas para meu povo, para o povo tradicional, para o povo indígena é a miséria, a maior desgraça porque a coisa mais valorosa para nós são nossos antepassados, nossos rituais, nossa religião sagrada que é a união da água com a terra (Ubirajara Pankararu, agosto de 2010)”.

Choques cosmológicos e de territorialidades no contexto dos conflitos socioambientais

Nesta seção dedicar-me-ei a apresentar o embate entre perspectivas a confronto que estão na origem das situações de choques cosmológicos e de territorialidades, no contexto de conflitos socioambientais. Refiro-me à perspectiva do habitar Truká e sua territorialidade religiosa, e a

perspectiva da geração energética pelo recurso hídrico, atrelada à ideologia desenvolvimentista que age, no contexto já esboçado, em termos de violência simbólica.

A racionalidade subjacente à implementação das grandes obras desenvolvimentistas, como a transposição e as barragens no São Francisco, tem gerado um quadro de violação e supressão de direitos, causando numerosos e difusos conflitos socioambientais não apenas na região mas no país inteiro, no passado e no presente. É esta racionalidade que tentaremos aqui examinar nas situações de embate com outras visões de mundo, racionalidade que tem como pressuposto considerar a natureza como um objeto “fora de si” e, conseqüentemente, transforma os habitantes “em objetos de uma paisagem ‘natural’, invisibilizando-os na sua condição de sujeitos sociais, políticos e de direitos (ZHOURI; OLIVEIRA, 2012, p. 193)”. O meio ambiente visto como externalidade, pode ser transformado e adaptado, é reificado, tornando-se objeto de intervenção mais do que um agente simétrico portador de intencionalidade; a natureza é vista como externalidade, manipulável e passiva, para poder aderir à lógica técnica do planejamento da engenharia hidráulica, movida pela geopolítica do hidro-negócio. Por tal razão, no discurso ideológico sobre a produção energética, a energia é desvinculada da sua matriz socioterritorial de produção (TAKS, 2012, p. 63), e acrescentaria, da matriz cosmológica imbricada no território. Como afirma Taks (2012, p. 65),

... pessoas, grupos e corporações econômicas e política, que determinam discursos e decisões concretas nas empresas públicas, nas licitações, para a geração elétrica ou nos subsídios aos combustíveis, entre outros. Os aspectos técnicos são objetivos; as relações de poder subjetivas. Uma expressão, no meu entender, da desimbricação da energia de sua matriz social, da tensão entre a perspectiva do habitar, que inclui obviamente as relações de poder e a perspectiva da mercantilização, que as oculta.

A descontextualização da localidade concreta, com suas relações sociais e cosmo-territoriais, tem uma função ideológica clara, porque alcança plenamente o objetivo de invisibilizar as outras percepções da natureza. Para discutirmos justamente sobre a existência de outras percepções da natureza em contextos de choques entre percepções e condutas territoriais, temos que introduzir mais um elemento na reflexão em curso, pensando agora sobre cosmologia – território – identidade – poder. Uma análise que coloque como centrais as relações assimétricas de poder nos permite enxergar o processo de invisibilização “dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas (ESCOBAR, 2005, p. 2)”.

A ideologia do capitalismo desenvolvimentista se traduz em intervenções no território que desenham territorialidades hegemônicas (refirmo-me à territorialidade dos empreendimentos) e esmagadoras com as quais as demais territorialidades são obrigadas a se confrontarem. Estas territorialidades hegemônicas, como vimos no caso do projeto de transposição com suas

barragens anexas, projeto que abrange cinco Estados e se sobrepõe a diversos territórios indígenas, tendem a ocultar os outros tipos de territorialidades, afirmando as práticas territoriais dos Estados-nação como única possível (LITTLE, 2002). Assim sendo, as práticas territoriais baseadas na lógica capitalista e individualista pela qual a terra é mercadoria e fonte de lucro (LITTLE, 2002), geram cenários de embates e conflitos quando confrontadas com outras territorialidades baseadas em relações sociais e ecológicas entre humanos e não-humanos, como no caso Truká e, mais no geral, dos povos do submédio São Francisco. Para Little (2002), o que ele define de “territórios sociais” são fundados “nos vínculos sociais, simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos (LITTLE, 2002, p. 10)”. Isto é, estas territorialidades englobam as dimensões simbólicas e identitárias dos grupos étnicos e estão vinculadas à memória coletiva (LITTLE, 2002). Conforme analisamos no caso Truká, a pressão sobre estas territorialidades com a investida do hidro-poder (CHERNELA, 1988) altera de forma violenta e destruidora suas relações ecológicas (LITTLE, 2002). Sendo que a territorialidade truká é moldada pela cosmologia e pelas práticas religiosas, vemos como, os embates de territorialidades envolvem a dimensão cosmológica. Os choques cosmológicos são reveladores da incomensurabilidade cosmológica (LITTLE, 2002), que podemos entender em termos de divergências e diferenças entre as visões cosmológicas e, consequentemente, entre as formas de lidar com a natureza.

Segundo Escobar (2005), a análise dos modelos culturais locais da natureza e das relações com os entornos não-humanos, como tentamos fazer a respeito do caso Truká, traz importantes questionamentos epistemológicos, uma contundente crítica ao poder, colocando em cheque o modelo moderno dominante do capitalismo global. Para Escobar (2005) a marginalização do lugar ou local pelas teorias da globalização e do pós-desenvolvimento, tem desvalorizado e questionado radicalmente a localidade em prol do discurso da globalização hegemônica. Entendendo o lugar, que nesse trabalho chamamos de território, de modo não essencialista e naturalizante, mas como construção histórica situada, isto não deve levar à desvalorização do lugar na teoria social, mas sim, trazer a reafirmação da conexão do lugar com a vivência do dia-a-dia, com origens, identidades, enraizamentos e pertencimentos (MONTEIRO, 2008) mesmo que pensados como construções dinâmicas. Todavia, a visibilização de significados e práticas atreladas ao território local, conforme delineei no capítulo anterior, pode tornar visíveis as “formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo (ESCOBAR, 2005, p. 2)”. Segundo Escobar a transformação do lugar, ou território, em “espaço” que pode ser dominado, retirando seus significados - usos locais, é uma operação epistemológica

e etnocêntrica da teoria social “a serviço do processo abstrato e aparentemente universal da formação do capital e do Estado (ESCOBAR, 2005, p. 2)”.

Desconstruindo o discurso da globalização que dá centralidade teórica ao espaço, capital e modernidade, podemos reconstruir o mundo a partir das perspectivas fundadas no “lugar”. Olhando por estes viés, outras racionalidades ecológicas baseadas no território local, emergem, nos instando para o potencial de crítica as racionalidades hegemônicas e para a defesa do lugar ou território, sem necessariamente naturalizá-lo. Tornando visíveis estas formas de organizar as relações sociais e cosmo-territoriais, estas, nos permitem repensar o mundo “de acordo com a lógica das culturas baseadas no lugar (ESCOBAR, 2005, p. 3)”. Devolver a centralidade ao território, ao conhecimento local e as condutas ecológicas, nos permite repensar e colocar em cheque a ideologia capitalista a partir das racionalidades alternativas e das cosmologias “outras”. Esta inversão de perspectivas é exatamente o que o pajé Dão faz na frase da epígrafe: “Agora quer fazer barragens sem pedir licença! (Pajé Dão Truká, agosto de 2015)”.

O estudo dos modelos locais da natureza abre para importantes questionamentos epistemológicos que abalam fundamentos do pensamento moderno, como a oposição natureza/cultura, mente/corpo, natural/sobrenatural, conforme a experiência Truká sugere. A coexistência no ambiente compartilhado de seres humanos e não-humanos encantados, abala a distinção entre mundo biofísico, social, sobrenatural, mostrando concepções baseadas “sobre vínculos de continuidade das três esferas (ESCOBAR, 2005, p. 4)”, uma continuidade “culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas (ESCOBAR, 2005, p. 4)”. A perspectiva cosmo-territorial Truká questiona não apenas os fundamentos da hegemonia desenvolvimentista, mas deve promover uma crítica do capitalcentrismo (ESCOBAR, 2005), que nos permita repensar os modelos hegemônicos e mostrar a possibilidade de construir imaginários alternativos e estratégias de resistência. Escobar (2005) nos faz refletir sobre o “lugar”, com seu potencial para repensar a modernidade e a globalização a partir das vivências cosmo-territoriais locais, isto é, não é possível pensar em fazer barragens sem pedir licença, invertendo a lógica imposta e afirmando a pluralidade das condutas territoriais e de seus fundamentos cosmológicos. Mesmo em época de globalização, temos que admitir que as identidades continuam sendo territorializadas, as cosmologias também. A perspectiva do “habitar” própria da vivência de alguns povos, pode ser em si, um ato de resistência (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012) e, em contexto de conflitos gerados pela usurpação da terra e das águas, a defesa do território, do conhecimento e das práticas locais, na ação e na teorização social, tem um caracter político e, ao mesmo tempo, epistemológico. A frase “não existe Truká sem o rio, nem rio sem Truká (OPIT,

2007, p.74)”, explicita, mais uma vez, a relação vital com o rio, enfatizando o conjunto de relações com a localidade propriamente Truká, que conferem sentido ao mundo. A defesa desse território é defender a vida enquanto coletividade étnica e a possibilidade de futuro do grupo.

Considerações finais

Colocar a natureza como externalidade é o pressuposto para planejar uma barragem localizada na cachoeira sagrada, que é lugar cosmológico e caminho para o processo de encantamento de alguns grupos, como é entre os Pankararu. Eliminar os vínculos de reciprocidade com o conjunto de habitantes não-humanos, marginalizá-los, e pensar o homem avulso da natureza, fora dela e assim, em condições de dominá-la, é o que permite planejar e edificar barragens em lugares sagrados e “sem pedir licença”. A distinção operada na antropologia entre seres é talvez possível dentro de certo contexto cosmológico, sendo que em outros, as relações entre esfera social, natural e sobrenatural, entre o que pertence a cada uma, devem que ser no mínimo relativizadas. Seu Antônio Chico Truká afirma “somos natureza, natureza de jurema⁶”, incluindo os humanos na natureza, abalando pressupostos cosmológicos e epistemológicos do pensamento moderno. A concepção antropocêntrica que pensa uma natureza externa, situa o homem fora desta e independente de suas forças, não alcança a compreensão das relações ecológicas dos Truká, podendo assim promover intervenções no território que visam mercantilizar a vida em sua dimensão sagrada. Ingold (2001, 2002, 2012) afirma que os domínios da natureza e da cultura são simétricos, os seres não habitam mundos fechados ou divididos, pelo contrário, a experiência dos humanos tem continuidade com a dos não-humanos, olhadas em sua unidade relacional (STEIL; CARVALHO, 2012). De fato, na visão da ecologia da vida e na experiência dos Truká, o sujeito é entrelaçado ao ambiente e o próprio ambiente, como produto relacional das interações e comportamentos ambientais, na afirmação da radical simetria entre humanos e não-humanos (STEIL; CARVALHO, 2012). Há sim, outras visões de mundo que estruturam de forma diferente estas relações, afirmando-as em termos de continuidades entre sociedade e natureza, de reciprocidades e interações dialógicas, que a antropologia, com suas novas formulações deve abarcar. O tipo de relações ecológicas mantidas pelos grupos variam, o que para um grupo é vivido em termos de inter-agenciamento entre humanos e não-humanos, para portadores de outros pressupostos cosmológicos, é tratado como algo separado de sim, isto é, como recurso a ser explorado. Dependendo da relação construída com seu território, isto

6 Cf. MONTEIRO, 2008, p. 57.

implica em identidades e visões de mundo diferentes (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 19). O contexto de produção energética e hidro-negócio tem atuado na crescente mercantilização dos recursos ambientais, também em Terras Indígenas e isso tem gerado constantes embates e conflitos entre perspectivas, a perspectiva do habitar e a perspectiva da mercantilização da vida (TAKS, 2012), porque a natureza é entendida de formas diferentes. Segundo Barbosa de Oliveira trata-se de um conflito de percepção, isto é, de disputa sobre o modo de entender e interagir com o ambiente (2012, p. 305), em contextos de forças hegemônicas promotoras de projetos desenvolvimentistas, dentro do universo ligado a significados ideológicos hegemônicos.

Constatamos a diversidade e pluralidade das condutas territoriais moldadas por concepções cosmológicas subjacentes. Resulta explicita, após esta análise, a necessidade de repensar as categorias disponíveis, do campo da antropologia até o âmbito jurídico, bem como, nas discussões e nas práticas ligadas ao tema do desenvolvimento. Sobre esta temática, é preciso levar seriamente em consideração o tema dos “impactos espirituais” e da “sustentabilidade espiritual”, esta última, categoria nativa proposta por Elisa Pankararu, que coloca em discussão todo o aparato desenvolvimentista, desde sua ideologia até suas práticas.

Em outras palavras, e já incluindo a dimensão emocional da vivência dos grupos, é preciso levar em consideração o que para os grupos étnicos é relevante, suas definições do que é importante e sagrado, e, além de proporcionar esta compreensão, promover na prática o pleno respeito da cosmovisões outras. Little (2002) reforça a exigência do pluralismo no âmbito legal e social, para reconhecer plenamente e incorporar nos dispositivos jurídicos os diferentes modos de vida, as diversidades cosmológicas, as distintas formas da territorialidade, a pluralidade dos “territórios sociais”.

Para concluir, a defesa do território e da perspectiva do lugar, nos permite repensar em termos políticos e epistemológicos as concepções da natureza que orientam a ação desenvolvimentista nos territórios, questionando a visão hegemônica da natureza como externalidade manipulável, para recolocar a humanidade como parte desta natureza, a partir do olhar sobre o mundo, próprio de outras cosmologias. Considerando a vivência cosmo-territorial e do local, no contexto dos conflitos socioambientais vistos como choques cosmológicos e de territorialidades, podemos reler as ecologias imperialistas da natureza e questioná-las.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda. *Índios e Caboclos. A história recontada*. Salvador: Edufba, 2011.

BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederiko César. *Quando resistir é habitar. Lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires*. Brasília: Paralelo 15, 2012.

CHERNELA, Janet. Potential Impacts of a Proposed Amazon Hydropower Project. *Cultural Survival Quarterly*, v. 12, n. 2, 1988.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur/CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Escobar.rtf>>, acesso em: dez. 2016.

INGOLD, Tim. *Ecologia della Cultura*. Roma: Meltemi Editore, 2001.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002.

INGOLD, Tim. Sobre a distinção entre Evolução e História. *Antropolítica*, n. 20, Niterói, 2006, p. 17-36. Disponível em: <http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_20.pdf>, acesso em: abr. 2015.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

LITTLE, Paul. Os Conflitos Socioambientais: um Campo de Estudo e de Ação Política. In: BURSZTYN, Marcel (Org.). *A difícil sustentabilidade: Política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LITTLE, Paul. Território Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. *Série Antropologia*. Brasília, 2002.

MARQUES, Juracy. *Ecologias do São Francisco*. Paulo Afonso: Editora Fonte Viva, 2006.

MONTEIRO, Eliana. “Eu já vi água ir embora (...) com natureza não se mexe, (...) eu já vi água ir embora”. *Os Truká (PE), 'grandes projetos' e o sentido da territorialidade no exercício da cidadania indígena contemporânea*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

OPIT. *No Reino da Assunção, reina Truká*. Belo Horizonte: FALE-UFMG/SECAD-MEC, 2007.

REESINK, Edwin. Raízes históricas: a Jurema, Enteógeno e Ritual na História dos Povos Indígenas no Nordeste. In: MOTA, Clarisse; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *As muitas faces da Jurema. De espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Edições Bagaço, 2002.

SCOTT, Parry. *Negociações e resistências persistentes: Agricultores e barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SILVA, Orlando Sampaio. *Tuxá: Índios do Nordeste*. São Paulo: Annablume, 1997.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

TAKS, Javier. A percepção do invisível: uma contribuição para a compreensão do conceito moderno de energia a partir da perspectiva do habitar. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

ZOURHI, Andrea; OLIVEIRA, Raquel. Experiências locais e olhares globais: desafios para os moradores do Vale do Jequitinhonha (MG) no campo ambiental. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.