



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA - UNEB
Departamento de Tecnologia e Ciências Sociais – Campus III
Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental



ANDRÉ LUIS OLIVEIRA PEREIRA DE SOUZA



**ECOLOGIA
SONORA
TUXÁ**

JUAZEIRO, 2018

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB

ANDRÉ LUÍS OLIVEIRA PEREIRA DE SOUZA

**ECOLOGIA SONORA INDÍGENA:
UMA CARTOGRAFIA DAS PAISAGENS SONORAS DOS
TUXÁ DE RODELAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGEcoH) da Universidade do Estado da Bahia.

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Juracy Marques dos Santos

JUAZEIRO, 2018

“Perdemos o canto da cachoeira que era vinculado a linha do índio. E, veja só...” **Cacique**

Bidu Tuxá

“Onde é que vocês viram índio sem terra? Não existe índio sem terra. Terra é sempre terra!”

Dorinha Jurum Cá Arfer

“Num lembra não, que nós conde se botemo pra ser gente já via essa cantiga, né? é dos antigo!” **Dona Primitiva**

Dedicatória

À força criadora e a divina presença *Eu Sou*

Meus pais

Meu irmão, minhas irmãs

Meus sobrinos, meus tios e tias

Ao meu orientador, Prof. Dr. Juracy Marques dos Santos

Aos coordenadores do PPGECO: Prof. Dr. Carlos Alberto Batista Santos e Prof. Dr.

Ricardo Amorim

Aos professores e mestrandos do programa de pós-graduação de Ecologia Humana e Gestão Socioambiental. A toda “teia” formada durante os dez anos de existência do curso e as tantas trocas criativas entre os povos e comunidades tradicionais, os ecólogos humanos, amigos e amigas, pessoas cujas vozes e “ecos” fazem parte deste trabalho.

A presidente da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana – SABEH, Msc. Alzeni Thomaz pela contribuição valiosa em todos os passos da pesquisa.

A Ana Paula Arruda pela dedicação e amizade

Ao povo Tuxá e sua força guerreira, seus cantos que conectam e atualizam o poder da natureza! Aos povos indígenas do São Francisco, que tem nos ajudado a perceber e imaginar um outro mundo possível através de seus modos de habitar e de conviver.

Às comunidades tradicionais, cuja arte de contar histórias recriam mundos, enquanto narram, contam e cantam suas estórias, também nos transporta e insere nas paisagens de seus mundos, tecendo a vida como um emaranhado de fios.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a *Deus... ou seja, Natureza!*

Meu pai Alonso José Pereira de Souza e minha mãe Maria José O. de Souza, que sempre acreditaram mesmo sem entender e me incentivaram com seu amor incondicional.

Meu irmão Dionízio Neto e minhas irmãs Helisa, Carol e Catherine, que me ensinam até hoje o verdadeiro sentido de fraternidade, de irmandade como uma fortaleza, e um amor que se estende aos meus sobrinos/as, cunhados/as, tios/as, amigos que são sempre pontes que somam e ensinam muito.

Ao Prof. Dr. Juracy Marques dos Santos, orientador da pesquisa, um eterno agradecer pela generosidade, paciência e grande incentivo, sua percepção afiada me desperta para uma ciência que pulsa vida, interessada em mapear outros sentidos.

Ao coordenador do programa Prof. Dr. Carlos Alberto Batista Santos, pela dedicação, paciência e na orientação sobre os trâmites para a aprovação da pesquisa realizada com povos indígenas e todo o percurso junto ao Cnpq, Funai e Comitê de Ética da Pesquisa/CONEP.

Ao Programa de Pós-graduação de Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, esse organismo-família, aos funcionários, a secretária Stéfane Dantas, a todos os/as professores/as, bolsistas, visitantes, estudantes, que as vozes que reverberam nos campos férteis dessa interdisciplina possam ecoar e nos auxiliar a perceber as teias do mundo com suas harmonias e dissonâncias.

À Prof^a Msc. Jamile Silveira, responsável pelo meu estágio de docência na disciplina Direito e Movimentos Sociais, que trouxeram muitas reflexões e contribuições à pesquisa.

Aos meus amigos ecólogos humanos, a irmã Nilma Carvalho pela partilha, por ter sido uma ponte na caminhada com o povo Tuxá da *Aldeia Mãe*, meu irmão amigo Prof. Msc. Arthur Lima pela revisão de meu projeto, pelos conselhos, livros, conversas e por me trazer os pés de

volta ao chão, ao amigo Prof. Msc. Paulo Wataru pelas dicas tecnológicas, filosóficas e estatísticas, Prof. Msc. Bruno Heim, pelas conversas e ajuda a compreender aspectos jurídicos do território, Valda Lins e Mauricio Aroucha por fazerem parte dessa jornada ecológica, a profª Msc. Glaidde Pereira que muitas vezes ajudou com sua visão sistêmica da vida, Clara Campos e Bianca Bonfim pela contribuição valiosa audiovisual e afetiva.

A minha amiga estimada Ana Paula Arruda por ajudar com os desenhos e grafismos indígenas e sua dedicação amorosa nas artes desse projeto.

Ao Prof. Dr. Feliciano Borralho de Mira, pela atenção a cerca das epistemodiversidades e a importância do reconhecimento dos sinais e sentidos convocados pelas artes no âmbito da experiência de vida.

À presidente da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana – SABEH, a amiga Alzeni Thomaz, pela contribuição valiosa e a cumplicidade em todos os passos da pesquisa.

Ao povo Tuxá: Pajé Armando Apako, Cacique Bidu, Cacique João Batista e D. Dora, D. Primitiva, D. Marina, D. Lourdes, Cacique Anselmo, Cacica Mirlene, Ozana Libana, as professoras Aldenora Almeida e Socorro Tuxá, à cacica Antônia Flechiá, às diretora da escola Mayra Apako e Tayra Jurum, ao grande guerreiro Sandro Hawati, ao amigo Pajé Tim Juntá e sua esposa Ninha, seus filhos, Taian, Tamara e Gabriel, a chefe da Aldeia Tuxá Rosa Jurum, a Dipeta Flechiá Tuxá, ao Cacique Raimundo Flechiá, Fábio Juntá, Laura Jurum, Carlos Alberto Zahaty Jurum Vieira, George Cataá, Tati Cataá, aos professores e professoras do Colégio Indígena Francisco Rodelas, toda comunidade escolar, a todas as famílias Tuxá que habitam na Aldeia mãe de Rodelas, e aos Tuxá que já se foram e os que ainda virão.

A Jaqueline dos Santos pelo carinho, companheirismo, paciência e afeto fundamentais nesse momento de minha formação.

A Paloma por abrir as portas de casa e pela acolhida em Rodelas.

A Guilherme Teles pela contribuição cartográfica na elaboração do etnomapa Tuxá e a Alberto Poeta que possibilitou a materialização telemática do website do Mapa Sonoro Tuxá.

A todos os povos indígenas do São Francisco e do nordeste, em especial ao povo Pankararé de Glória, nas pessoas do cacique Afonso e D. Déza, ao povo Truka Tupan nas pessoas da cacica Neide, seu Antônio e Adriano Truka Tupan, aos povos Kariri-Xokó da Bahia, na pessoa de Denise Yatanan e Washigton Kariri-Xokó, ao povo Pankararu de Pernambuco, ao povo Truká de cabrobó na pessoa de Neguinho Truka. Enfim, todas as pessoas e povos que lutam pelos seus sonhos de terra e bem viver.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustrações Artigo1:

IMAGEM 1: Publicação do Projeto Paisagem Sonora Mundial. “Manual para Ecología Acústica”, editada por Barry Truax, pela Simon Fraser University, em 1978. P- 39.

IMAGEM 2: Grafismos Tuxá e atavis, entre os quais a cataioba feita do Caroá, utilizados durante o Toré da Alvorada (SOUZA, 2018). P - 48.

Imagem 5: Mapa Sonoro Tuxá passeios sonoros e histórias orais sobre a cultura e territorialidade Tuxá (dados da pesquisa, 2017-2018).P - 51

IMAGEM 4: Passeios Sonoros (Soundwalks) do trajeto da Alvorada pela manhã (esquerda) e à noite (direita). (SOUZA, 2018). P- 52.

Imagem 5: Mapa Sonoro Tuxá passeios sonoros e histórias orais sobre a cultura e territorialidade Tuxá (dados da pesquisa, 2017-2018).P - 53.

Imagem 6: - mapa mental representando as principais temáticas surgidas durante a atividade cartográfica. (SOUZA, 2018). P - 54.

Ilustrações Artigo2:

Figura.01 - Grafismos, gestos, indumentária e máscara, Toca do Morcego (fonte: PESSIS, 2003). P - 61.

Figura.02 – Painel pictórico com detalhe dos “músicos”, antropomorfos com gestos de quem toca um instrumento musical (adaptado de BUCO, 2010). P - 61.

Figura.03 - Flauta pré-histórica em madeira, Sítio Toca da extrema (DANTAS, 2004). P - 62.

Figura.04 – Cena pictórica de dança, estilo Serra da Capivara “tradição nordeste” (PESSIS, 2003). P - 62.

Figura.05 – Esqueletos encontrados com flautas no São Francisco. Imagen - Cleonice Vergne (FONTE: MENEZES, 2016). P - 63.

Figura.06: Os adornos labiais, Tembetás do sítio Surubabel (sobre dunas) no submédio São Francisco (BA). Fonte: MAE-UFBA (ETCHEVARNE, 1999-2000:121). P - 65.

Figura.07: Adorno labial Kisêdjê em detalhe (Fonte: Povos Indígenas do Brasil PIB Instituto Socioambiental - foto: Camila Gauditano) p -66.

Figura.08: Índias Botocudas (EHRENREICH, 2014:130; Foto: Walter Garbe). P - 67.

Figura.9: Sequencia de fotogramas do Toré Tuxá durante os festejos da Alvorada 15/06/2017 (SOUZA, 2018). P - 70.

Figura.10: As Libanas, Dona Primitiva (de azul) segura o apito na mão. (SOUZA, 2018) P - 78.

Figura.11: Análise de Similitude entre as palavras dos cânticos públicos do Toré Tuxá. Bahia, Brasil (dados da pesquisa 2017-2018). P - 80.

Figura.12: Nuvem de Palavras - letras dos cânticos do Toré Tuxá. Bahia, Brasil (dados da pesquisa 2017-2018). P - 81.

Ilustrações Artigo3:

Figura 1: Em Dzorobabé retornam as noites ao redor da fogueira (esquerda) e a proximidade com o Rio e as matas da caatinga. (SOUZA, 2018). P - 89.

Figura 2: Ilhas do Submédio São Francisco, em destaque a Ilha da Viúva (ou dos Caboclos) e a Ilha de Sorobabé, (adaptado do original Halfeld 1860). P - 92.

Figura 3: Mapa da diáspora Tuxá (dados da pesquisa, 2017-2018). P - 95.

Figura 4: Mapa da territorialidade Tuxá, com os principais marcos identificados pelo Povo (dados da pesquisa 2017-2018). P - 97.

Figura 5: Movimento de banhistas que frequentam o local, acirra o interesse especulativo em torno do território (SOUZA, 2018).P - 98.

Figura 6: Encontro da Nova Cartografia Social com as famílias-clãs Tuxá em Dzorobabé. (SOUZA, 2018). P - 99.

Figura 7: Início do processo de autodermação (esquerda), Barracões dos clãs (SOUZA, 2018). P - 101.

Figura 8: Grandes Clãs Tuxá, ressignificando os troncos familiares na língua indígena (Pesquisa de Campo, 2017-2018). P - 104.

Figura 9: Croqui do etnomapa Tuxá do território Dzorobabé (NCSPCT, 2018). P - 105.

Figura 10: Etnomapa Tuxá da autodemarcação da Aldeia Vó - Dzorobabé (dados da pesquisa, 2018). P - 106.

APRESENTAÇÃO.....	11
RESUMO	13
INTRODUÇÃO.....	14
PROPOSIÇÃO.....	32
ARTIGO 1:	33
ARTIGO 2:	58
ARTIGO 3:	85
CONCLUSÃO.....	111
BIBLIOGRAFIA	112
ANEXOS.....	115

APRESENTAÇÃO

Como todo caminhar, a pesquisa *Ecologia Sonora Indígena: Uma Cartografia das paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas*, também teve seus deslizes, seus atalhos e seus longos caminhos. A princípio, a intenção que era trilhar as paisagens sonoras do ambiente acústico de uma cultura indígena nordestina, através de suas narrativas, musicalidade e memórias a cerca do meio ambiente e as territorialidades que este evoca, cederam a atenção ao longo do percurso da pesquisa para os conflitos territoriais vinculados a historicidade Tuxá.

A cartografia das paisagens sonoras deparou-se com um intenso processo político de autodemarcação de terra por parte dos Tuxá no território tradicional *Dzorobabé*, acompanhado em simultâneo com outros conflitos no Território de Identidade "Itaparica" no estado da Bahia, no qual Tuxá faz parte. Conflitos envolvendo a aldeia urbana Kariri-Xoco, cuja ordem judicial de reintegração de posse, deixou mais de vinte famílias sem um território; Os Truka Tupan, comunidade indígena reagrupada em Paulo Afonso também ameaçados de despejo de uma terra que já habitam há mais de dez anos, além dos inúmeros conflitos entre indígenas e posseiros em Pankararú de Pernambuco e Pankararé Bahia. Revelaram as profundas tramas políticas nos emaranhados territoriais e suas jurisdições, convertendo os territórios tradicionais indígenas num campo de batalhas, políticas, sociais e simbólicas.

No campo da ciência e das epistemologias, também uma batalha é travada, entre as diversas formas que o conhecimento científico encarna na maneira de descrever essas populações e suas territorialidades, a ordem do discurso científico sobre um "outro", pode servir como instrumentos de sujeição e controle, como oposição, trazer o ponto de vista "êmico" para o debate científico, como propõem as etnociências, podem "dar vida" a saberes esquecidos ou marginalizados, escolhemos a figura do narrador enquanto testemunha histórica, para nos ajudar a contar e materializar essas outras histórias.

Nossa porta de entrada no território Tuxá, serão as artes e artisticidades indígenas que se impõe como marcas da "beleza" impregnadas na linguagem dos povos originários, símbolos da etnogênese ameríndia frente à avassaladora presença hegemônica da cultura eletrico-industrial mundializante. Esperamos que as linhas que compõe a resistência étnica-cultural indígena Tuxá, cheias de imagens e sons, de gestos e movimentos, nos ensinem algo através

de suas maneiras de perceber, conhecer e explicar o mundo a sua volta. Os índios Tuxá serão os guias sentinelas que nos conduziram através de seus meios e ritmos, na caminhada que empreendemos juntos pelo território na tentativa de descrição de suas tramas ecológicas.

RESUMO

Traçando uma linha entre a arqueologia da linguagem humana na identificação das artes e artisticidades e seu *continuum* nas cadeias semióticas da performance ritualística e musicalidade indígena contemporânea; Tendo como referencia a etnologia ameríndia, tomamos a fala-canto, o grafismo, a música e a dança como as trilhas a percorrer no entendimento sobre as linhas da territorialidade dos povos indígenas. A cartografia das paisagens sonoras (SCHAFER, 2011) do território Tuxá, nos permite vislumbrar as complexas relações entre o ambiente, os ecossistemas comunicativos e a cultura indígena, suas cosmovisões e a maneira como explicam e recriam o mundo a sua volta. O Mapa Sonoro enquanto registro da memória, persegue o ideal de uma ecologia da mente (BATESON, 1986) composta pela partilha dos sons ambientais, musicais e da oralidade indígena e sua cosmopolítica social-ambiental, espera-se agenciar novas percepções a partir dos devires ecológicos Tuxá; O roteiro do experimento cartográfico baseia-se no registro das memórias obtidas por meio das entrevistas narrativas (*memoryscapes*), onde a figura do narrador expõem seu ponto de vista sobre as paisagens e historicidades das terras submersas e do território atual, do registro das performances ritualísticas públicas como o Toré e o conteúdo e importância dos cânticos indígenas na vida da comunidade;

Com o conjunto de sons a cerca das memórias, dos cânticos e dos movimentos de reterritorialização, vislumbramos a tessitura de um rizoma (DELEUZE e GUATTARI, 2005) ampliando nosso entendimento a cerca da interação entre as populações humanas e o meio ambiente, debate central nos estudos da Ecologia Humana. Com o método cartográfico (DELEUZE e GUATTARI, 2005; PASSOS, KASTRUP e ESCOSSIA 2015) empreendido na elaboração do Mapa Sonoro, esperamos que o uso das tecnologias audiovisuais e telemáticas nos possibilitem um tipo de escritura diferenciada, a trama por ela urdida é composta de fragmentos dos códigos sonoros, visuais e gestuais do povo Tuxá, acompanha e atualiza processos de ordem política, identitária e ecológica enfrentadas por esse povo desde a construção da barragem de Itaparica; Até o atual processo de autodemarcação do território tradicional (ancestral e sagrado) *Dzorobabé*.

Palavras-chave:

Ecologia sonora, artes indígenas, método cartográfico

ABSTRACT

INTRODUÇÃO

A arte não reproduz o visível; ela torna visível

Paul Klee

Algumas linhas sobre a linguagem

Walter Benjamin em *Problemas da Sociologia da Linguagem* (1992a) empreende uma arqueologia do desenvolvimento da linguagem humana, e referenda o alerta de Henri Delacroix (1873-1937), sobre a conhecida obscuridade que se deperariam os que buscam “a origem” da linguagem; “A história da linguagem não remonta até as origens, pois a linguagem é condição da história... a origem da linguagem não se confunde com a origem das línguas. As mais antigas línguas conhecidas, as línguas ‘mãe’ nada tem de primitivo” (Delacroix apud Benjamin, 1992a:198), pelo contrario são portadoras de múltiplas informações do corpo e do ambiente.

Das primeiras teorias onomatopáicas que atribuíam à invenção da linguagem humana a partir dos sons retirados da natureza viva, derivam outros contornos como o sublinhado por Lévy-Bruhl (1857-1939) e a afinidade entre a linguagem primitiva e o desenho (graphein), segundo o autor “a linguagem da mão é a mais antiga que encontramos”; daí deriva a linha de raciocínio na definição de Richard Paget, da linguagem concebida como gesto anterior ao som, “o elemento fonético está baseado num elemento mímico-gestual”, delineando uma expressão mimética, e portanto corporal, como no cerne de toda linguagem. O som serviu para aperfeiçoar a significação do gesto mímico. “Em que consiste então a verdadeira natureza da linguagem falada?... é que a linguagem falada é apenas uma forma de um instinto animal fundamental: o instinto de um movimento expressivo mimético através do corpo” (PAGET APUD BENJAMIN, 1992a:226).

E nesse sentido as raízes da linguagem urdem em um só movimento a fala e a dança os códigos da corporeidade de uma linguagem cuja raíz desliza pelo limiar de uma fisiognomonia linguística, ultrapassando as teorias onomatopáicas que consideram a língua

como meramente um instrumento, o autor toma como referencia as “Questões Fundamentais da Fisiognomonia Linguística” de Heinz Werner, obra que apresenta a capacidade dos meios de expressão da linguagem como sendo tão inesgotáveis como a sua faculdade de representação.

Benjamin conclui sua dialética com uma pista para se mover nas fronteiras da sociologia da linguagem, e no nosso caso específico pensar a performance ritualística e seus laços profundos da expressividade do corpo do indivíduo emaranhado às relações comunicativas com o corpo organismo da coletividade:

A partir do momento em que o homem usa a linguagem para estabelecer uma relação viva com ele próprio ou com os seus semelhantes, a linguagem já não é um instrumento, não é um meio; é uma manifestação, uma revelação da nossa essência mais íntima e do laço psicológico que nos liga a nós próprios e aos nossos semelhantes. (BENJAMIN, 1992a:229)

No texto “Sobre a Linguagem Geral e Sobre a Linguagem Humana” (1992b) o filósofo de Frankfurt Walter Benjamin, amplia a genealogia da linguagem humana em relação a uma linguagem das coisas, que abordaremos aqui segundo aspectos ecológicos.

O autor levanta como exemplo as convergências na esfera acústica, do parentesco entre o canto humano e a linguagem das aves, reforçando aspectos biossemióticos entre a linguagem da natureza e a maneira como se traduz na linguagem e nas artes humanas. “Para o reconhecimento das formas de arte, é válida a tentativa de as considerar todas como linguagens e procurar a sua conexão com as linguagens da natureza” (BENJAMIN, 1992:195).

Linguagem da natureza como linguagem ecológica, que reúne as coisas do mundo sejam elas animais, plantas, espíritos, humanos, não-humanos, artefatos técnicos, etc. Ato perceptivo que se traduz à linguagem humana através do nome. Todavia, no conjunto de linguagens, a palavra manifestada no ambiente humano dialoga com a comunicação do ambiente ecológico no qual se encontra, para Benjamin “toda e qualquer comunicação de conteúdos é linguagem,

sendo a comunicação através da palavra apenas um caso particular, subjacente a conteúdos humanos...” (BENJAMIN, 1992b:177).

A existência da linguagem se estende para além dos “domínios de manifestação espiritual” da humanidade, que em todo caso contém língua. A linguagem da vida estende-se a tudo, toda expressão que comunique um conteúdo intelectual é linguagem, a condição comunicante portanto não estaria restrita ao mundo humano.

Não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, seja na inanimada que, de certa forma não participe na linguagem, porque a todos é essencial a comunicação do seu conteúdo espiritual... Uma existência que não tivesse relação com a linguagem é uma ideia; mas esta não frutifica, mesmo no domínio das ideias cujo âmbito é assinalado pela ideia de Deus. (BENJAMIN, 1992b:177-178).

Partindo de um princípio ecossistêmico da linguagem, Benjamin relaciona o emaranhado da linguagens humanas como as plásticas da pintura e da poesia, como referentes-tradutores de alguns géneros da linguagem das coisas, “linguagens sem nome, não acústicas” surgidas a partir do material, “é necessário pensar a comunidade material das coisas, na sua comunicação” (BENJAMIN, 1992b:195).

Do mesmo modo, nenhuma linguagem da arte poderá ser compreendida sem uma relação mais profunda com a teoria dos signos, trazendo a dimensão simbólica como condição fundamental de análise das artes e artisticidades. “Sem esta, qualquer filosofia da linguagem permanece fragmentária, porque a relação entre linguagem e signo vem das origens.” (IDEM), A linguagem é simultaneamente comunicação do comunicável e símbolo do não-comunicável, estando sempre aberta ao fluxo do movimento.

Para pensar nos registros rupestres, assim como o ponto de vista “êmico” da fala narrativa, utilizamos o referencial encontrado em “A auto-bio-grafia como máquina antropomórfica de escrita” (BABO, 2013), para pensar a tendência gráfica que acompanha a linguagem humana, constituindo práticas autobiográficas de inscrição do ser:

O próprio do (auto)biográfico é o gesto: as grafias do próprio remetem para o traço como vestígio, duplicando o próprio, não numa relação icônica, mas antes indicial ou por contiguidade – essa aptidão ao traço, à marca de si deixada como vestígio de um gesto, acto de vida, movimento de inscrição. (BABO, 2003:91)

Portanto, o desenho, a poesia, o canto, o mito, entre outras poéticas humanas, manifestam traços biográficos, encontramos nesse conjunto de artes e artisticidades sínteses das histórias de vida, das cosmovisões, dos enunciados coletivos

Mas a escolha da *Imagem* como objeto analítico também nos expõe aos riscos de cair na prática do isolamento disciplinar do sentido, em detrimento de outros. O filósofo Jean-Luc Nancy em seu texto *Imagem, mimesis & méthexis* (2015) traz a reflexão sobre como cada arte inventa-se através da intensificação de um registro de sentido (visual, sonoro, gestual) e exclusão dos outros, “as artes se empenham a cultivar suas diferenças: não por falta de completude, mas, ao contrário, pelo excesso de profusão de uma partilha originária do sentido e da verdade.” (NANCY, 2015:56), e é justamente essa exclusão que coloca a ausência de um no outro, como uma força geradora que põe a mover a imagem, “se diz de um retrato que ele só falta falar”, mas o retrato nos fala a partir justamente de sua privação de fala, “Na imagem, o visual e o sonoro partilham um com o outro as suas valências, comunicam seus acentos.” (Idem), eis um movimento dos sentidos.

O filósofo revê a imagem a partir da mimesis (imitação, representação) e da méthexis (participação), de como se implicam em um movimento conjunto, “a imago romana é o aparecimento da morte, seu comparecimento entre nós: não como a cópia de seus traços, mas sua presença como morte” (NANCY, 2015:59), a imago surge como a “máscara mortuária”, “desde o momento da modelagem a mimesis modula a méthexis” através da qual os vivos partilham a morte do morto.

Desde que grava e pinta nas cavernas – no lugar de se contentar de olhar figuras e objetos, como queria Platão -, o homem não exerce outra coisa, ou não é ele mesmo exercido por outra

coisa senão por esse seu desejo e prazer de ir ao fundo...; a arte nos faz sempre ir ao fundo, e o naufrágio, nesse sentido é garantido. (NANCY, 2015:62).

Uma marca necessária, segundo Nancy, seria repensar a maneira como se articula as oposições da forma e do fundo, uma oposição não em relação a uma indiferença entre ambos, mas como uma tensão incessante cuja manifestação difere um do outro. A imagem portanto “destaca”, “difere”, “dá forma a um fundo”, “deseja uma presença dessa precedência do fundo segundo o qual, ao fundo, toda forma pode ser limitada ou enterrada.” (NANCY, 2015:59); com a imagem entra-se em um desejo:

Participa-se – meta – da héxis, da tônica (ékô, ékomais, ter e se manter, se dispor, se juntar a...) e da tônica desejante, quer dizer, da tensão, do tónos da imagem... Uma tensão, um tom, vibração entre imagem e nós, uma ressonância e o pôr em marcha de uma dança. (NANCY, 2015:59)

Para investigarmos o sentido da arte indígena será preciso pensar essas implicações dos códigos visuais, sonoros e gestuais em uma cumplicidade mútua que deriva por sobre a linguagem desde as origens. Ao levantar as imagens em movimento que arqueologia lança sobre as marcas da pré-história, caminhamos por sendas que imaginam um percurso distinto, trazendo de volta à vida o lugar comum das paisagens mortificadas.

Povos Originários e o caso latino-americano

Retomamos aqui, o pensamento de Jesús Martín-Barbero (1997), a cerca da “impossível pureza do indígena”, sobre a sujeição da cultura e a expropriação do território pelos dispositivos narrativos e técnicos hegemônicos dominantes, que além de construir e operar os esteriótipos em torno da pessoa indígena e seu modo de vida, empobreceram a atividade camponesa e a vida no campo, a fim de apropriar-se das fronteiras produtivas, movimentos que impulsionam a migração e concentração urbana.

Para o autor os povos indígenas e os processos sociais são pensados sob uma razão dualista: - “De um lado, um nacionalismo populista obcecado pelo ‘resgate das raízes’ e a perda da identidade”, identidades buscada no mundo indígena rural, uma vez que difere das massas urbanas; E do outro lado “um progresismo iluminista que continua a ver no povo, em sua natureza indolente e surpesticiosa, o obstáculo fundamental para o desenvolvimento.” (MARTÍN-BARBERO, 1997:263), essa razão dualista dificulta o entendimento sobre a identidade indígena, justamente por impor uma lógica da diferença “que opera levantando barreiras”.

A cultura indígena nordestina foi impactada pelos 500 anos de um projeto colonial de dominação, urbanização e expropriação dos territórios, que acarretou em uma acelerada transformação da paisagem e de fluxos de pessoas, aumentando o grau de contato e fruição interétnica. As escrituras oficiais de descrição das culturas indígenas na América e no Brasil narravam a partir da perspectiva da cultura do vencedor, a carga da classificação e descrição a partir de um ponto de vista estrangeiro que seguindo uma razão dualista tendem a folclorizar a cultura indígena.

A dimensão da afirmação étnica não está tão à vista quanto as pressões, nem se deixa de ler como as mediações trabalhadas pela hegemonia. Seu acesso se encontra obstaculizado pelos pré-conceitos, os pressupostos de um etnocentrismo que penetra com igual força no discurso do antropólogo e no do militante político, sobre o qual se apóia secretamente nossa própria necessidade de segurança cultural. (MARTÍN-BARBERO, 1997:266).

A condição dos povos indígenas e dos “povos profundos”, que tornam ainda mais complexa a questão do popular, está atrelada a tradição do pensamento populista e romântico que associaram o indígena ao primitivo. Para Martín-Barbero converteram o povo indígena em algo “irreconciliável com a modernidade e hoje privado de existência positiva”, o ponto zero a partir do qual a história se desenvolveu.

O interesse pelas culturas indígenas do Brasil, fruto da influência do conceito de exótico inspirado pelo Positivismo, determinou a realização de algumas expedições etnográficas

coletivas e individuais no início do século XX. Os primeiros filmes etnográficos feitos no Brasil são da autoria de Luís Thomas Reis acompanhante das expedições do Marechal Cândido Rondon em 1907 (CARLINI, 1994; CANEVACCI, 2001), o “major Reis” realizou ao longo do rio Xingu as primeiras filmagens de indígenas brasileiros, “ele filma aquilo que os antropólogos chamam de first contact, o primeiro contato crucial entre nativos e brancos” (CANEVACCI, 2001).

No nordeste, os primeiros (ao que se sabe até hoje) registros audiovisuais retratando a cultura indígena do São Francisco foram realizados no Brasil em 1938, na chamada “Missão de Pesquisas Folclóricas” coordenada pelo Departamento de Cultura da cidade de São Paulo, que tinha como diretor o escritor, poeta músico e pesquisador Mario de Andrade (CARLINI, 1994). Segundo Carlini (1994) em 1936, Dina Lévi-Strauss, então esposa do antropólogo Claude Lévy-Strauss, oferece um curso de etnografia afim de especializar pesquisadores para trabalhar em campo na coleta de cultura material, entre os procedimentos de coleta musical Dina Lévi-Strauss destacou o uso do fonógrafo e do filme sonoro como meios mecânicos complementares da anotação direta.

O fonógrafo teria a vantagem pelo fato de ser manejado facilmente, porém o inconveniente de depender da vontade do observado em acercar-se do aparelho para a execução ou canto, incomodo que deixou de existir com os equipamentos portáteis de captura de áudio; Já o “filme sonoro” era de uso restritivo, devido aos altos custos do aparelho cinematográfico, por outro lado seu uso era fiel no sentido de registrar em simultâneo “cantos, danças, instrumentos, personagens, enfim, de todo um conjunto completo” (CARLINI, 1994).

Carlini (1994) relata o interesse especial pelo registro do Praiá Pankararu (figura 13) como algo representativo da cultura indígena nordestina e brasileira na época das missões de 38. Um estudo aprofundado poderia relacionar os impactos dos registros filmicos, fonográficos e fotográficos realizados pela Missão de Pesquisas Folclóricas nas políticas de reconhecimento de territórios indígenas da década de 40. Um interessante ponto de vista é oferecido por Dos Santos Albuquerque (2016), que analisa aspectos da folclorização do Praiá Pankararu como objeto-fetiche da cultura nacional para o modernismo (DOS SANTOS ALBUQUERQUE, 2016).

As festas indígenas possuem uma centralidade na afirmação cultural e identitária desses povos, a performance ritualística nos insere portanto na dimensão da afirmação étnica:

Ou seja, não tanto pela ruptura com a cotidianidade, e sim por sua apropriação transformadora: enquanto afirmação do comunitário. A festa é o espaço de uma produção simbólica especial, na qual os rituais são o modo de apropriação de uma economia que lhes agride, mas ainda não pôde suprimir nem substituir sua peculiar relação com o possível e o radicalmente diverso – que é o sentido da mediação que os objetos sagrados e os ritos efetuam na memória e utopia. (MARTÍN-BARBERO, 1997:267)

A folclorização da arte indígena (como o *praiá* e o *toré*) apoiaram as visões etnocêntricas que desvalorizaram o artesanal em detrimento de uma conceituação de valor de “arte verdadeira”, servindo também para uma dominação cultural e social. Uma des-construção conceitual da arte é necessária para entender a expressão artística indígena e sua complexidade.

Antropologia da comunicação

Na defesa de uma antropologia da comunicação visual, Massimo Canevacci (2001) reivindica a superação da antropologia visual tradicional, do uso instrumentalista que faz no emprego do filme, vídeo e fotografia na documentação de uma alteridade “exótica”; Ampliando seu conceito ao utilizar todo produto visual como material empírico, triplicando a perspectiva analítica-interpretativa entre o sujeito focalizado, o sujeito que focaliza e o sujeito espectador, tendo a comunicação como lugar de mediação entre a antropologia e o visual.

A obra de Gregory Bateson (1986) e conceitos do autor como “mente” e “duplo vínculo” alimentam o espírito complexo e fugidío das coisas da vida, e serve de método analítico para a performance ritual indígena cuja intertextualidade seria incapaz de capturar devido à simultaneidade de códigos múltiplos.

Ao desenvolver uma escritura antropológica utilizando os equipamentos de reprodutibilidade técnica como suporte metodológico, Bateson demonstrou o interesse pela “comunicação fantástica”, assumindo as etapas de análise e apresentação dos dados da pesquisa como um ato criativo do pesquisador. O filme antropológico possibilita a reunião das dimensões técnicas e aurais na representação do emaranhado criativo que é a vida.

A flauta, o maracá, a indumentária, a máscara ritual, devem ser entendidos enquanto potencial criativo-comunicativo em oposição ao objeto “mortificado” do museu e do folclórico, segundo Ingold, o objeto “coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congelada”, em oposição, a coisa “é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012). As coisas contidas na performance ritual indígena podem nos conduzir através do movimento de seus fios vitais no sentido da compreensão sobre o conteúdo da linguagem indígena expressa na musicalidade e no conjunto geral de artisticidades, seu horizonte criativo na relação entre as dimensões ecológica, social e psíquica.

A fotografia, a fonografia e a filmografia-videografia enquanto escritura da ordem do traço (graphein) meta-comunicam sobre a autorialidade de quem as faz e vê, seu caráter de visus também responde a ordem do fantasmático, um “duplo-vínculo” que possibilita outras sensibilidades, novas percepções de mundo. Por outro lado a experiência aural do aqui e agora vivido é substituído pela simulação da reprodutibilidade técnica. Enquanto técnica narrativa aproxima ciência e arte, narratividade gestual e fluxo como propõe o pensamento criativo da “arqueologia do movimento”.

Ao incluir na escritura etnográfica os códigos da corporeidade, os aparatos de reprodutibilidade (sobretudo a fotografia e o vídeo) ampliam a experiência analítica a cerca da expressividade gestual e coreográfica encarnada na performance ritual, ativando os sentidos do corpo sinérgico (ZUMTHOR, 2014).

Sobre a ressonância da imagem poderia dizer ser tão sonora quanto visual, compartilhando uma experiência múltipla da ordem do sentimento e da ideia: “Essa fricção mistura e trança os

fios, os filamentos como o mycelium do desejo do sonho... Não se pode parar no visual mais que no auditivo: se está suspenso lá onde um é tocado pelo outro, sem nunca se transportar... um ritmo o outro” (NANCY, 2015:71).

“Para Freud, o sonho escapa da possibilidade de uma significação última, ou primeira, nesse “umbigo do sonho” cuja metáfora induz o tema de um corte com um fundo matricial ou ainda com um enraizamento a favor disso que Freud designa como o *mycelium*, em que o desejo do sonho surge como um cogumelo. O *mycelium* é o tecido infracelular, filamentososo, no qual se forma o caule do cogumelo.” (NANCY, 2015:65).

Antes de compor um “processo orgânico autônomo e completo”, a imagem, tal como a linguagem do sonho, se apresenta como um “cruzamento imprevisto, errático, parasitário”.

Na tentativa de superar a *objetificação* do indígena e seu conjunto de artes e artisticidades, nos apropriamos de conceitos da antropologia ecológica de Tim Ingold (2012, 2015), buscando uma “ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final”, afim de pensarmos na atualidade os movimentos múltiplos das culturas indígenas no São Francisco imersos em suas tramas ecológicas.

Ingold argumenta sobre o “mundo aberto” e da possibilidade da vida poder habitar esse mundo estar no fato da separação da interface entre terra e céu dando lugar a mútuas “permeabilidades e conectividades”, o chão como zona de combinações entre ar, umidade e as substâncias da terra, forças alquímicas reunidas “na formação contínua das coisas vivas”.

Para além do icônico e indicial, refletimos em que medida o emprego dos aparatos de reprodutibilidade técnica assim como os vestígios imagéticos autobiográficos levantados pela “arqueologia do movimento”, possibilitariam um estudo mais detalhado a cerca dos fluxos e vínculos convergentes entre a comunicação presente na performance ritualística dos indígenas do São Francisco e suas redes de significação biosemiótica correspondentes na linguagem da natureza.

Se a linguagem da natureza é uma senha secreta como afirmou Walter Benjamin (1992b), os povos indígenas seriam as sentinelas que pela proximidade com os entes da natureza, sintetizaram em seus corpos e na sua arte o conteúdo dessa senha, “o conteúdo da senha é a linguagem da própria sentinela”.

Biosemiótica

O filósofo italiano Girolamo Agamben (2013) retoma o pensamento de um dos fundadores da ecologia, precursor da biosemiótica e reconhecidamente, um dos maiores zoólogos do século XIX, o barão Jakob Von Uexküll (1864-1944), crítico pertinaz de Darwin, explorou o conceito de meio ambiente como algo complexo, ele mesmo encarnando em sua análise uma ciência que se esforça pela desumanização da imagem da natureza, abandonando radicalmente a perspectiva antropocêntrica no estudo das ciências da vida.

O zoólogo ao descrever a *umwelt* – o mundo subjetivo, mundo próprio de cada ser, não postulou nenhuma supremacia humana no *Umgebung* – ambiente geral. A própria *Umgebung* pode variar de acordo com o ponto de vista ao qual se olhe, a mesma floresta é uma para o guarda florestal, outra para os índios, outra para os biólogos. “Não existe uma floresta como ambiente objetivamente determinado” (AGAMBEN, 2013:70).

Propondo em sua biosemiótica, uma teoria da tradução entre o mundo dos animais, alertando para a falácia científica e sua tentativa de antropomorfizar e generalizar a respeito dos complexos processos de transcodificação vividos por outros seres vivos. A única obra de Uexküll traduzida para o português, publicada em 1982 - *Dos Animais e dos Homens: Digressões pelos seus mundos próprios. Doutrina do Significado* – propõe já no título uma via interpretativa hermenéutica aplicada às ciências da vida.

O autor questiona o modelo da ciência clássica cuja visão unitária de mundo trancafiava os viventes dentro de um círculo fechado em si mesmo, onde os seres estariam ordenados de maneira hierárquica, levantando questionamentos sobre o ambiente animal que influenciaram autores como Heidegger, Merleau-Ponty, Deleuze e Guattari, além do próprio Agamben.

Onde a ciência clássica via um único mundo... Uexküll, em vez disso, colocou uma infinita variedade de mundos perceptíveis que, embora sejam incomunicáveis e reciprocamente exclusivos, são todos igualmente perfeitos e ligados entre si como uma gigantesca partitura musical. (AGAMBEN, 2013:68).

Novos paradigmas ecológicos

isto existe, logo isto pensa

Viveiros de Castro

A palavra ciência origina-se do latim *scientia*, que quer dizer conhecimento, o verbo saber, em latim *scire*, era utilizado para designar o conhecimento como fruto de uma capacidade mental (BLOCH E WARTBURG, 2004), mesmo que hoje se associe à ciência moderna as orientações sobre as verdades do mundo, o conhecimento enquanto ciência é vivenciado e singularizado por todo e qualquer vivente através de múltiplas “epistemologias”.

Toledo e Barrera-Bassols (2009) ao defenderem o campo da etnoecologia como ciência pós-normal, levantam a questão da pluralidade de perspectiva das mais de 7.000 culturas não-ocidentais (os povos indígenas), que na atualidade resistem à cosmopolítica proclamada pela cultura urbano-industrial e nos apresentam um modo distinto de relação com o ambiente, de ocupação e significação do território, implicando em múltiplos modelos de gestão do patrimônio natural. “Esses conhecimentos têm um valor substancial para clarificar as formas como os produtores tradicionais percebem, concebem e conceituam os recursos, paisagens ou ecossistemas dos quais dependem para subsistir.” (TOLEDO E BARRERA-BASSOLS, 2009:35). Esta senda vem sendo percorrida pela Ecologia Humana, na busca do entrecruzamento entre saberes científicos e os saberes das comunidades tradicionais.

Na obra *Mente e Natureza*, Gregory Bateson (1986) propôs uma abordagem epistemológica no sentido da superação das dicotomias entre mente e natureza, da inseparabilidade entre

organismo e ambiente, que chamou de Ecologia da Mente, empregando o termo ecologia nos campos da antropología e da psicología.

Para Bateson, uma mente está vinculada a um sistema maior, circular e interativo, o autor aponta como as antigas epistemologias sustentadas pelas ciências modernas – Pragmáticamente levaram à ganância, ao supercrescimento, à guerra, à tiranía e a poluição. No campo do pensamento tornaram-se obsoletas com o desenvolvimento das teorías dos sistemas, da cibernética, da Gestalt, da medicina holística e da ecología que passaram a oferecer um melhor entendimento a cerca das ciências da vida. O Padrão que Liga proposto por Bateson seria como uma metodologia de reconhecimento e empatía humana com a unidade ecológica, “a maioria de nós perdeu aquele senso de unidade da biosfera e da humanidade que nos uniria e tranquilizaría como uma afirmação de beleza” (BATESON, 1986:26), a ecologia para Bateson seria “esse impulso no coração humano no sentido de unir e dessa forma santificar o completo mundo natural a que pertencemos.” (idem).

É o horizonte criativo da ecologia que Steil e Carvalho (2014) percorrem com suas epistemologias ecológicas, trabalhando o conceito de “sujeito ecológico” referindo-se a identificação de um conjunto amplo de disposições orientadas ecológicamente, reforçando o paradigma ecológico como um devir imaginativo, como potencia e a humanidade como co-criadora implicada no ambiente.

Conhecer é fundamentalmente uma habilidade que adquirimos na relação com outros organismos e seres que habitam o mesmo mundo, e não uma prerrogativa humana que se processaria no espaço restrito da mente como uma operação racional. (STEIL E CARVALHO, 2014:164).

Uma perspectiva ecológica do conhecimento surge de um “engajamento continuo no ambiente”, possibilitado pela experiência da imersão na matéria e no mundo. Para esses autores, conhecer e habitar não estão dissociados, como vislumbrou a ciência tradicional em sua relação dualista da representação da natureza e isolamento do objeto.

O perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2015) insere o ponto de vista xamânico indígena ao logos da antropologia, esse olhar é posto como um modo de conhecer diferente do antropocentrismo europeu, “o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015:50). A habilidade de cruzar as barreiras corporais entre as espécies e adotar perspectivas subjetivas “estrangeiras”, servindo de ponte entre essas e o mundo dos humanos, fazem dos xamãs “interlocutores ativos no diálogo transespecífico”.

Se na epistemologia objetivista da modernidade ocidental, o sujeito só conhece através da categorização do objeto, estabelecendo um modelo que aprisiona sujeito e objeto ao processo de objetivação e converte em “coisa” a forma do outro.

O xamanismo e o perspectivismo ameríndio seguem uma inversão desses valores, conhecer é personificar, tomando o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, “a forma do Outro é a pessoa”, um indivíduo (humano, animal, planta, espírito) como manifestação da “multiplicidade biossocial”, “a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015:51).

O perspectivismo ameríndio funda também um multinaturalismo, natureza como lugar de potência, onde a ação e a experiência garantem ao sujeito novos modos de conhecer.

O relativismo cultural, um “multiculturalismo”, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõe o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (“isto existe, logo isto pensa”), isto é, como “ativado” ou “agenciado” por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015:65)

O pensamento de Viveiros de Castro surge como uma justiça epistemológica do ponto de vista do índio e suas relações ecosófica a respeito do modo como humanos, animais, plantas e espíritos vêem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo, desconstruindo conceitos como

“natureza”, “cultura” e “sobrenatural”, tudo depende da perspectiva de onde está, do ponto de vista.

Ecologia do virtual, ecossistemas comunicativos e etnicidade

Os dispositivos tecnológicos se expandiram a ponto de conectar a humanidade globalmente, o termo ecossistemas comunicativos articulado pelo pensador Jesus Martín-Barbero (1997, 1999, 2003), vem sendo utilizado para definir esses ambientes onde circulam informação e conhecimento, onde as TICs – Tecnologias da Comunicação e Informação, misturam-se as tramas culturais e seu conjunto de linguagens, representações e narrativas que penetram nossa vida cotidiana de modo transversal.

Explorando de maneira contundente a heterogênesse do caso latino americano das mediações técnicas (tecnicidade), através do termo ecossistemas comunicativos, Martín-Barbero reflete de que forma os novos códigos comunicacionais responsáveis pela criação de uma cultura global, reverberam nas identidades locais, fazendo surgir novos embates no campo da cultura, sejam eles étnicos, raciais, locais, regionais, somados ainda às questões de gênero e de gerações, estão reconfigurando a força e o sentido dos laços sociais na contemporaneidade.

O autor descreve um entorno de saberes difuso que os ecossistemas comunicativos proporcionam, o ambiente midiático-informativo contemporâneo sobrepõe e mistura saberes múltiplos e formas muito diversas de aprender, como nos novos códigos comunicacionais, visuais e sonoros. Tece uma crítica ao sistema educativo na contemporaneidade que ainda organiza o conhecimento em torno da escola e do livro.

Martín-Barbero aponta a revolução das Identidades e das Tecnicidades como os processos responsáveis por uma transformação “radical” no terreno da cultura das sociedades, auxiliam no processo educativo e de subjetivação individual e coletiva, de aprendizagem social e ambiental.

Na atualidade, os mapas sonoros cartografam um território de compartilhamento virtual dessas experiências estéticas, políticas e ambientais, iluminando as microfísicas de uma ecologia. “Uma ecología do virtual se impõe, então, da mesma forma que as ecologias do mundo visível”, afirma Guattari (1992) em *Caosmose: um novo paradigma estético*, para

quem as artes, a poesia, a música, as artes visuais e sonoras, em suas modalidades performáticas se inserem na pesquisa contemporânea como um novo paradigma de referência de novas práticas sociais e analíticas (ou psicanalíticas numa significação mais ampla):

A ecología do virtual se proporá não apenas a preservar as espécies ameaçadas da vida cultural mas igualmente a engendrar as condições de criação e de desenvolvimento de formações de subjetividade inusitadas, jamais vistas, jamais sentidas. (GUATTARI, 1992:116).

Em *A antropologia da comunicação visual* (2001) o italiano Massimo Canevacci retoma o conceito das “tramas que conectam” ou “padrões que ligam” articulados por Bateson, através de uma metodologia de análise de obras audiovisual e da cultura de massas, a maneira como elas jogam na contemporaneidade com aspectos políticos, espaciais, performativos da vida cotidiana e da representação do real.

Retoma a tradição da pesquisa antropológica iniciados por Margaret Mead, o próprio Bateson, Rhoda Metraux, entre outros que utilizaram a linguagem cinematográfica em suas etnografias, “todo produto visual como material empírico, descentraliza o processo interpretativo e o triplica numa forte tensão dialógica entre o sujeito focalizado, o sujeito que focaliza e o sujeito espectador” (Canevacci: 2001:10), novas formas do “fazer-se ver”, que se converteu numa espécie de fetichismo mercadológico, mercadorias visuais impregnadas de caráter comunicativo e biografias distintas.

O contato com o conteúdo das mídias nativas nos faz assumir uma percepção polifônica, ao ver o ponto de vista biográfico indígena precisamos olhar, reconhecer e interpretar variados códigos e muitos sujeitos enquadrados no frame, inclusive o invisível, os espíritos e o fantasmagórico, metaforicamente habitamos o olhar do outro como o faz a cosmopolítica xamânica ameríndia.

As mídias nativas articulam-se duplamente, ao mesmo tempo em que carregando em si um discurso indenitário e político nato, representando um enorme patrimônio de conhecimentos sobre a alteridade indígena, também metacomunicam sobre a cultura do “vencedor” não-indio, “que produziu a cultura do genocídio em defesa de seus próprios interesses, de uma ‘religiosa’ indiferença ou de uma objetividade etnográfica” (CANEVACCI, 2001:186).

Pensar as tramas ecológicas é considerar a onipresença da técnica como mediadora entre humanidade e natureza, da tecnologia possibilitando uma percepção ampliada do meio, mas encarar a técnica como mediadora nos insere dentro do frame da ação, não é conceber a técnica como um meio neutro como suponha a concepção instrumentalista e antropocêntrica, ou no dizer de Escóssia (1999):

É preciso compreender a técnica como uma dinâmica que retroage sobre os homens, sobre a inteligência, os sentimentos e sobre os valores culturais, dinâmica esta em que todos os homens são convocados a participar de forma criativa e consequente. (ESCÓSSIA, 1999:83).

A autora inclina-se na defesa de uma concepção ontogénica da técnica, que pensa “a técnica em sua estreita vinculação com o devir coletivo e com o mundo das significações da cultura” (ESCÓSSIA, 1999:43), partilhada por autores como Leroi-Gourhan, Simondon, Deleuze, Latour, Serres, Levy, entre outros, cujo eixo do pensamento vislumbra uma gênese comum entre sujeitos e objetos técnicos, e o caráter processual dessa inter-relação, responsável pela individuação do ser.

É no sentido da reconciliação entre natureza-humano-técnica que Pierre Levy (2010) argumenta sobre a Ecologia Cognitiva – estudo das dimensões técnicas e coletivas da cognição, técnica pensada como hipertexto, atualizando e aprimorando a noção de ecologia da mente proposta por Bateson.

O autor vê a cultura como fornecedora de equipamento cognitivo aos indivíduos, onde toda instituição é encarada como tecnologia intelectual. “Uma vez que são convencionais e historicamente datadas, é claro que as tecnologias intelectuais (escrita, a informática...) são instituições” (LEVY, 2010:145), uma instituição representa a ordem no caos, memória que permite decidir, raciocinar, prever, conhecer.

A tecnologia como extensão da capacidade cognicente humana, é muito mais que meramente os meio ou canais que interligam as teias ecológicas, a relação entre cultura e tecnologia abarca dimensões coletivas, dinâmicas e sistémicas, “a ecologia cognitiva localiza mil formas de inteligência ativa no seio de um coletivo cosmopolita, dinâmico, aberto, percorrido de

individuações auto-organizadoras locais e pontuado por singularidades mutantes” (LEVY, 2010:151-152).

Assistimos um florescer da ciência que se mescla com elementos éticos, estéticos, informáticos, telemáticos e audiovisuais, alargando as forma interativas e comunicativas da humanidade, assim como as epistemologias e métodos de pesquisa.

De um novo diálogo com as máquinas, não só as técnicas, mas também com as “máquinas de pensamento, de sensação”, a “máquina estética”, a “máquina molecular de guerra” instituída pela oralidade-moralidade maquinaica, de onde podem vir a ser gerados outros modos de sentir e se relacionar com o mundo, novos modos de conhecer, influenciando os devires de um rumo diferente dos acontecimentos.

Resta saber se a Ecologia do Virtual reestabeleceria a empatia humana com a unidade ecológica, se a tecnologia seria o elo do senso perdido de unidade entre a humanidade e os seres da biosfera, como supôs Bateson, unidade que “nos uniria e tranquilizaria como uma afirmação de beleza”, ou no dizer de Guattari de “um novo gosto pela vida, uma nova suavidade entre os sexos, as faixas etárias, as etnias, as raças”, notas de uma ecologia onde o Outro, mesmo icognoscível, não seja mais tão estranho.

O Projeto Ecologia Humana Tuxá é um esforço de unir essas tantas linhas, entre a ciência disposta na academia e a ciência do índios, não como manifestações distintas de um saber apartado pela historicidade brasileira, mas aproximando as “linhas de errância” urdidas com o conjunto de artes e artisticidades do povo Tuxá, com as tecnologias dos gravadores digitais, do audiovisual, da telemática conformando novas escrituras etnográficas.

Ecologia Sonora Tuxá é também uma exaltação à cultura e ao imaginário desse povo, que mesmo depois de ter vivido a tragédia socioambiental com a inundação de seus territórios tradicionais com a construção da barragem de Itaparica, ainda sustenta um rico acervo narrativo e musical. Esperamos que de alguma maneira que os caminhos abertos pela pesquisa possa a vir de fato auxiliar o povo Tuxá na reterritorialização de *Dzorobabé*, que hoje marca os passos e os sons de seus movimentos.

PROPOSIÇÃO

A percepção dos sons das paisagens sonoras do ambiente por parte dos indígenas compõe um conjunto de saberes presentes em sua linguagem e musicalidade, fazem parte de um ecossistema comunicativo complexo sobre a vida, nos revela a percepção humana sobre as relações ecológicas no ambiente e a maneira como a expressividade cultural está vinculado a essa percepção.

Os territórios existenciais ligados à memória acústica dos “nichos sonoros” submersos, como os da antiga aldeia, a ilha da Viúva e Surubabel, e as paisagens sonoras atuais, bem como a identidade indígena Tuxá expressada em sua musicalidade, são territórios possíveis de inscrição na “ecologia virtual”, a “oralidade maquínica” é um devir potente, os discursos políticos, étnicos, identitários, podem ser agentes da reterritorialização, através do conjunto de artes e artisticidades exploraremos essas paisagens.

O mapa como método de pesquisa pode vir-a-ser um dispositivo analítico apropriado para pesquisas em um contexto de complexidade como os Tuxá, aproximando os campos da educação, da política, do direito, da antropologia, da sociologia, da comunicação, da ecologia, da arte, entre outros, intermediados pela dimensão visual, sonora-acústica e gestual manifestadas nas performances públicas e discursos orais cartografados (disponibilizados no website www.mapatuxa.com.br).

Os três artigos produzidos durante o processo de pesquisa foram elaborados em parceria com o orientador da pesquisa Prof. Dr. Juracy Marques dos Santos, coordenador do Núcleo de Estudos em Ecologia Humana – GPEHA e a presidente da SABEH – Sociedade Brasileira de Ecologia Humana, Alzeni Tomáz, que Coordena o Núcleo da Nova Cartografia Social do Brasil na Bacia do Rio São Francisco e, assim como eu, também integra o Núcleo de Estudos em Ecologia Humana - GPEHA.

Através desses caminhos, objetivamos compreender a relação entre meio ambiente, identidade indígena e produção subjetiva, a partir do campo interdisciplinar da Ecologia Humana.

Mapa Sonoro Tuxá

Cartografando os sons da territorialidade indígena

*André Luís Oliveira Pereira de Souza
andrecartas@gmail.com*

*Alzeni de Freitas Tomáz
alzenitomaz@gmail.com*

*Dr. Juracy Marques dos Santos
juracymarquespsy@gmail.com*

RESUMO

A perda do território Tuxá, há cerca de 30 anos, com a construção da barragem de Itaparica, impactou fortemente a vida desse povo indígena que tradicionalmente ocupou as ilhas e margens do Submédio Rio São Francisco. Utilizamos o rizoma como método-conceito e seu princípio de Cartografia (DELEUZE e GUATTARI, 2005) e os métodos ecoacústicos (SCHAFER, 2011; KRAUSE e FARINA, 2016) para mapear a complexa cadeia semiótica do povo Tuxá e suas tramas comunicativas cartografadas. O atual processo de autodemarcação do território tradicional *Dzorobabé*, reaviva as tramas políticas, ecológicas e territoriais do Povo Tuxá, na reivindicação da demarcação de suas terras, na afirmação identitária e no fortalecimento dos laços coletivos. O Mapa Sonoro Tuxá (SOUZA, 2018) é um dos resultados da produção de dados da pesquisa experimental Ecologia Sonora Tuxá. E segue as pistas evocadas pelo registro do ambiente acústico em *passeios sonoros (soundwalks)*, assim como os relatos da percepção em narrativas orais (*memoryscapes*), nos enunciados coletivos presentes na musicalidade dos cantos do toré e expressos na intrínseca relação entre seres humanos, ambiente e som.

PALAVRAS-CHAVE

Ecologia Sonora – cultura indígena - Cartografia

INTRODUÇÃO

*Um ponto de observação, posto em movimento,
descreve um caminho.*

Tim Ingold

A perda do território Tuxá, há 30 anos, com a construção da barragem de Itaparica, impactou fortemente a vida desse Povo indígena que tradicionalmente ocupou as ilhas e margens do Submédio São Francisco. A interferência atingiu dimensões diversas: ecológicas, sociais, psíquicas, que afetaram o modo de vida em níveis profundos e redesenhou os caminhos de suas vidas.

O atual processo de autodemarcação do território tradicional *D'zorobabe*, reaviva as tramas ecológicas do Povo Tuxá, na reivindicação política da demarcação de suas terras, na afirmação identitária e no fortalecimento dos laços coletivos. Para acompanharmos tais processos, utilizamos o rizoma como método-conceito e seu princípio de Cartografia a partir de autores como Deleuze e Guatarri (2005).

Fazer o mapa permite uma experimentação ancorada no real, ao invés de reproduzir um inconsciente fechado sobre ele mesmo. O mapa constrói ou agencia novos modos de ver e ouvir, novas percepções, é aberto, conectável, reversível, desmontável, suscetível de modificações constantemente (DELEUZE & GUATARRI, 2005).

Retomamos o conceito de paisagem sonora e ecologia acústica (SCHAFFER, 2011), utilizando o registro do ambiente sonoro em *passeios sonoros (soundwalk)*, assim como os relatos da percepção em narrativas orais e paisagens da memória (*memoryscape*), além dos enunciados coletivos presentes nos cantos do toré, expressos na trama ecológica Tuxá e na intrínseca relação entre o som e o ambiente.

No âmbito da noção de ecologia sonora, o Mapa Sonoro Tuxá é um dos resultados da produção de dados da pesquisa *Ecologia Sonora Tuxá*, desenvolvida pelo grupo de pesquisa em Ecologia Humana. E segue as pistas, evocadas pela complexa cadeia semiótica do povo Tuxá, que compõe a textura das tramas comunicativas cartografadas.

Povo Tuxá de Rodelas por entre os conflitos territoriais

O povo Tuxá habitou historicamente as ilhas do rio São Francisco, o rio *Opará* como era chamado pelos povos originários, que antes mesmo da chegada dos “conquistadores”, já possuía uma rede comunicativa entre as sociedades nômades e seminômades das *Terras baixas da américa do sul*, traçada através dos achados arqueológicos e sítios rupestres dispersos ao longo do rio.

No caso de Rodelas, a paisagem além de composta pelas águas, margens e ilhas, que ajudaram a desenvolver nesses povos o sentido de orientação e movimentação, de acordo com os ritmos do rio e suas alterações cosmológicas e meteorológicas. As Caatingas, com áreas dunares também marcam as expressividades da paisagem na região, zonas que servem ao longo dos tempos como locais de morada e de práticas ritualísticas deste Povo.

Há registros de ocupação humana na região que remontam o período pré-colonial de 1090 D.C. (ETCHEVARNE, 1992:70), apesar de poucos estudos, podemos considerar a arte produzida pelos ancestrais rodeleiros como pertencente à *tradição lítica sobre lascas de seixos denominada Itaparica*, iniciada em 8.000 A.C. até 300 A.C., ou ainda como supõe o arqueólogo Carlos Etchervane (1992) uma possível associação na arte da cerâmica decorada das dunas de Zorobabé com a tradição *tupiguarani*, encontradas em *condições ecológicas semelhantes como em Cabrobó*, vestígios indiciais de uma comunicação interétnica entre as sociedades pré-coloniais da região.

O território fluido das águas do São Francisco servirá de rota ou *eixo condutor de povoamento* do projeto colonial português em solo americano, a alcunha *Rio dos Currais* remonta a principal atividade econômica impulsionadora do projeto colonial de ocupação do território, a criação de gado, tendo sido decisiva na transformação da paisagem material, às margens e afluentes do São Francisco.

Diferentes tribos indígenas habitavam aquela vasta área, facilitando o trabalho dos portugueses, haja vista as trilhas e caminhos elaborados pelos nativos e a existência dos “línguas”⁴ que auxiliavam o devassamento do incógnito interior. Além de colaborar para a transformação da paisagem territorial sertaneja, os índios, em associação com os colonizadores (nesta categoria enquadrados os missionários das

distintas ordens religiosas) contribuíram para a formação da teia de aldeamentos missioneiros, compondo um dos conjuntos do sistema urbano implantado ao longo do curso fluvial do São Francisco. No chamado “Sertão de Rodelas”, uma grande área que ia desde o rio Carinhanha (na fronteira com Minas Gerais) até aproximadamente a foz do rio Moxotó, estiveram congregados dezenas de aldeamentos missioneiros e as mais variadas etnias indígenas. (ARRAES, 2013:48)

Na descrição do autor os “*línguas*” eram como chamavam os índios que auxiliaram os colonizadores como intérpretes, no reconhecimento e penetração das terras conquistadas. As rotas, trilhas e caminhos demarcados pela coroa portuguesa e seus funcionários, derivam dos antigos caminhos elaborados pelos indígenas locais, que tiveram participação ativa nas capitâneas da Bahia e Pernambuco, sobretudo, às margens do São Francisco como *locus* principal do eixo colonizador. Pelas águas do rio da integração nacional, que ligava o norte e sul do país, “o curso fluvial sanfranciscano garantia facilidade de comunicação” diminuindo as distâncias, a dispersão populacional nas vagas extensões dos sertões brasileiros (ARRAES, 2013).

A catequese como atividade missionária tem início em 1671, pela ordem dos capuchinhos; *Foram erguidas as reduções de Poquim, Aramurus, Rodelas, Ilha das Vacas e Aracapá*. Um década depois com a chegada da missão jesuíta ao território ribeirinho, coloca o “sertão de Rodelas” como área estratégica da atividade missionárias, “na década de oitenta dos Seiscentos, quando reuniram 3.900 almas, divididas em duas aldeias maiores e três menores: Rodelas, Acará, Arnipó, Caruru e Zorobabé (ARRAES, 2013:58).

A cultura indígena nordestina foi altamente impactada pelos mais de 500 anos de projeto colonial de dominação, urbanização e expropriação dos territórios, que acarretou em uma acelerada transformação da paisagem e de fluxos de pessoas, aumentando o grau de contato e fruição interétnica. As escrituras oficiais de descrição das culturas indígenas na América e no Brasil narravam a partir da perspectiva da cultura do vencedor, a carga da classificação e descrição a partir de um ponto de vista estrangeiro que, seguindo uma razão dualista tendem a folclorizar, quando não, invisibilizar por completo a cultura indígena.

A promulgação das Lei de Terra em 1850, que marca a tentativa do estado nacional em modernizar e ordenar juridicamente o território, influenciou decisivamente a perda de terras

por parte dos povos indígenas. A categoria “índios misturados” surge nesse período, como maneira de significar pejorativamente a perda da identidade indígena, que posteriormente “acarretaria a negação da sua existência nessas províncias. O Império, com base nessas informações, começa a extinguir os aldeamentos indígenas no Nordeste.” (SALOMÃO, 2011:27-28).

As pressões e conflitos territoriais entre os indígenas e os proprietários de terras intensificam-se na década de 1920. O medo e insegurança causados pelo cangaço, influenciaram um movimento das populações das antigas fazendas em direção ao antigo aldeamento de São João Batista de Rodelas. As famílias *brancas* proprietárias de terras, que detinham o poder local, passam a ocupar as ilhas do rio São Francisco e as áreas de várzeas, que eram os terrenos férteis dessa região semiárida, expulsando os índios de suas casas e dos terrenos onde praticavam uma agricultura de subsistência (SALOMÃO, 2011:27-28).

Mesmo tendo tradicionalmente ocupado as ilhas do vale sanfranciscano, do pedido de reconhecimento da posse das ilhas entre Sorobabé e Barra do Tarrachil, no ano de 1945, somente a Ilha da Viúva passa a ser reconhecida de fato como de posse dos índios rodeleiros.

No ano de 1988, o povo Tuxá seria altamente impactado, com a construção da Usina Hidrelétrica de Luiz Gonzaga, com a formação do lago de Itaparica, que provocou a inundação da cidade de Rodelas e do território tradicional Tuxá, sobretudo a Ilha da Viúva, de grande importância ecológica, simbólica e econômica para a vida desse povo, que teve deslocamento compulsório e se dividiu em grupos, forçados a uma diáspora territorial.

É neste fluxo de conflitos que se renovam ao longo dos tempos a resistência étnica e cultural dos Tuxá de Rodelas, cuja população atual é de 1.056 habitantes. Há renovações em iniciativas como a retomada do território tradicional, considerado por eles o território mais sagrado. A recuperação deste território significa para os Tuxá, a busca pela manutenção de costumes e tradições que mantêm a força viva do seu modo de vida e a busca por direitos historicamente usurpados. A cosmologia Tuxá, garante a reorganização de estruturas político-organizativas, estimula a reivindicação de novos direitos e consagra a manutenção de ritualísticas na relação simbiótica com os sistemas da natureza.

REFERENCIAL TEÓRICO

Para Murray Schafer (2011), músico, compositor e professor da Simon Fraser University (SFU) no Canadá, a paisagem sonora seria qualquer campo de estudo acústico, seja “composição musical, a um programa de rádio ou mesmo a um ambiente acústico”, a possibilidade de isolamento de um ambiente acústico, convertê-lo em um “objeto-sonoro” ou “*evento sonoro*”, possibilitada pelos dispositivos de captação e reprodução de áudio, impulsionaram esse campo de estudo, tendo como desdobramentos pesquisas interdisciplinares no campo da musicologia, psicoacústica, ecologia, urbanismo, entre outros. A base analítica por tanto é mediada pela reprodutibilidade técnica, os dispositivos técnicos capturam e mapeiam auxiliando o investigador na cartografia dos sentidos e das percepções.

O *Evento Sonoro*, “é um objeto acústico para estudo simbólico, semântico ou estrutural”, seria portanto um recorte referencial que se relaciona com um todo de maior magnitude” (SCHAFER, 2011:364), o autor defende que os sons do ambiente também carregam significados referenciais, “precisam ser investigados como signo, sinal e símbolos acústicos”. O autor descreve *Evento Sonoro* como de ordem simbólica, a partir do momento que desperta em nós emoções ou pensamentos, além de suas sensações mecânicas ou funções sinalizadoras, quando possui uma numinosidade ou reverberação que ressoa nos mais profundos recessos da psiquê.” (SCHAFER, 2011, p. 239), o autor toma emprestado termos e conceitos da psicologia *Junguiana* para traçar um vínculo psíquico ancestral entre os sons da humanidade e os sons do ambiente.

Existe uma relação intrínseca entre território e som. O ouvido não abriga apenas o sentido da audição, mas também nos auxilia na orientação territorial, a massa sonora de cada ambiente compõem um forte laço psíquico, entre o ser e o mundo que habita.

Cada cultura compõe e é composta pela rede de significados presentes em suas culturas acústicas, lugar onde se misturam os sons preponderantes e os residuais (inconscientes) que formam a “identidade” acústica. “Cada entorno e cada situação – mas também cada ato e cada instante-, estão vinculados inexoravelmente aos sons concretos que os caracterizam e os identificam, ou, os individualizam, frente as acústicas de outros espaços e contextos.”, (GIL, 2007:01). Desde a singularidade do indivíduo ao sentimento de pertencimento a uma coletividade, do espaço de ação no reconhecimento do território e atualmente com as redes

cibernéticas, incorporando transversalidades que fundem a memória (fantasmática) e o presente (aural), o ambiente acústico marca a percepção e interação entre os seres.

Para Murray Schafer, a *Ecologia Acústica* contempla, o estudo dos sons em relação à vida e à sociedade (SCHAFER, 2011:287), seu grupo de investigação composto por pesquisadores da Simon Fraser University: Bruce Davis, Peter Huse, Barry Truax, Howard Broomfield e colaboradores internacionais, sistematizou no projeto The World Soundscape Project/WSP (Imagem 1), o entorno acústico de distintos ambientes num estudo comparativo da paisagem sonora mundial.

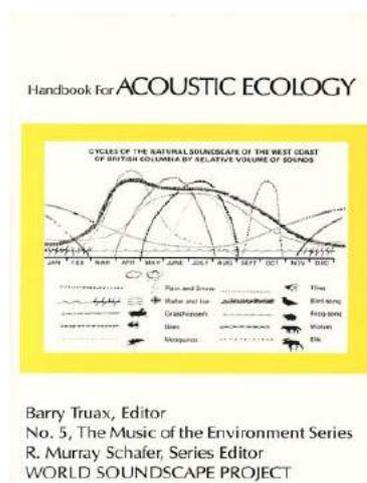


IMAGEM 1: Publicação do Projeto Paisagem Sonora Mundial. “Manual para Ecología Acústica”, editada por Barry Truax, pela Simon Fraser University, em 1978.

No artigo intitulado: Utilizando o método ecoacústico para avaliar os impactos das mudanças climáticas na biodiversidade (*Using ecoacoustic methods to survey the impacts of climate change on biodiversity*), os pesquisadores Almo Farina e Bernie Krause (2016), apresentam as competências da *ecoacústica* nas investigações sobre os efeitos das alterações climáticas, causadas pela ação antrópica na alteração dos ciclos das vidas. A classificação proposta pela *ecoacústica* de Krause e Farina (2016) divide os eventos acústicos em três grupos considerando suas fontes sonoras: geofonia (vento, águas, chuva e trovão), Antropofonia/Technofonia (humanidade e sons maquínicos) e biofonia (animais).

O registro das performances vocais nos seres vivos podem ser medidas e analisadas a partir de comparações das paisagens sonoras do entorno onde vivem, a maneira como as alterações nas frequências, coincidem com alterações nos padrões do canto animal;

O estudo do som dentro de uma perspectiva ecológica é um dos focos da *ecoacústica*, a comunicação acústica tem provado estar relacionada ao metabolismo animal. Há evidências de que a maior parte dos desempenhos acústicos e seus padrões são o resultado de complexas interações entre o ambiente energético, a biomassa dos animais, e a estrutura de interação social, cada mudança no ambiente é imediatamente refletida no comportamento acústico dos organismos. A *ecoacústica* (como extensão da bioacústica) tem se revelado um potente campo de estudos ecológicos, sobretudo na investigação dos efeitos da mudança climática na biodiversidade e dos recursos naturais.

A *sonosfera*, ambiente sonoro, acústico, como campo interdisciplinar de estudos, escapa às limitações disciplinares, apontando promissores cruzamentos, abrangendo sua área de interesse desde a geografia às ecologias (acústicas, de paisagem, humanas), da psicologia à arquitetura e urbanismo; e a criação artística, entre outros.

Ao descrever sobre os *soundwalks* (passeios sonoros) e *memoryscapes*, paisagens da memória registradas a partir da história oral, o geógrafo Toby Butler (2007), combina práticas interdisciplinares ao mesclar caminhada, sons, memórias e práticas artísticas, demonstrando a partir da reunião de obras musicais, arte sonora, oralidade e geografia cultural, a maneira como essas “caminhadas sonoras” podem amplificar o nosso campo *sensorium* em relação ao entorno, alargando e refinando nossa percepção dos códigos comunicativos, possibilitando uma experiência mais aprimorada e mais rica em matizes com os lugares.

Os mapas sonoros tem auxiliado na criação de cartografias conceituais dos territórios físicos e das subjetividades de ordem simbólica, do imaginário. Essas cartografias estão baseadas nas caminhadas. O “cartógrafo sonoro”, em seu caminhar, a partir, de um exercício analítico e de escuta atenta, registra e acompanha o seu objeto-processo, mapeando os sons dos eventos sonoros capturados e de impressões das memórias das pessoas que habitam o território. Assim como o telescópio e o microscópio permitiram as ciências desvendar novos mundos, os aparatos de gravação e reprodução de áudio permitiram uma nova audição do mundo a nossa volta e a partilha de diferentes perspectivas. "A propósito da audição, devemos lembrar do envolvimento do ouvido na manutenção do equilíbrio, essencial para se colocar de pé e andar." (INGOLD, 2015:88)

O ouvido não abriga apenas o sentido da audição. Os canais semicirculares são órgãos sensoriais que situam-se no nosso ouvido interno, responsáveis pela tridimensionalidade que conferimos ao nosso espaço de ação, esse “órgão de orientação” também está presente em outros animais.

O fluido que circula nesses canais se movimenta refletindo fielmente os movimentos de todo corpo, além de serem responsáveis pelo reconhecimento da tridimensionalidade do espaço de ação, “desempenha ainda a função de bússola”, entretanto, uma bússola que se orienta na direção das “portas de entrada” (UEXKÜLL, 1982:45)

É indubitável que uma bússola que indique as portas de entrada deve ser, para todos os animais que disponham de um lugar onde se recolham, ninho ou local de postura, um recurso indispensável. A garantia de terem à sua disposição as portas que lhe dão acesso, obtida por sinais ópticos no espaço visual, não é, em geral, suficiente, porque eles devem poder reencontrá-las mesmo quando elas tenham mudado de aspecto. (UEXKÜLL, 1982:45)

Os “mundos incognoscíveis” do ambiente animal (humano) expostos pelo barão Uexüll (1982), um dos criadores da biossemiótica, estão presentes em áreas como a cibernética, a física quântica e as artes vanguardistas. Considerava que os sentidos e estímulos do corpo animal guiava-se pelos referenciais visuais, acústicos, olfativos, táteis. Os sentidos seriam elementos “portadores de significados” (Bedeutungsträger) ou de marcas (Merkmalträger), único interesse do animal em seu viver e mover-se pelo ambiente.

O caminhar sobre o chão com o Povo Tuxá foi a maneira escolhida para identificar suas marcas e acompanhar os processos postos em marcha por esse povo indígena na atualidade. Se, *a percepção concerne fundamental ao movimento*, como defende Ingold (2015) em sua teoria da percepção, onde descreve a caminhada como o *modo fundamental como os seres vivos habitam a terra*; e que cada ser ao movimentar-se, converte-se em uma linha, deixando para trás marcas. Ao rastrear as pistas levantadas por essas *marcas*, identificando as “múltiplas trilhas do devir”, não pretendemos criar uma representação do seu conteúdo, mas, caminhando junto com o povo Tuxá, “seguir o que está acontecendo”.

METODOLOGIA

Caminhando com o Povo Tuxá: *Passeios sonoros (soundwalks) e Paisagens da Memória (memoryscapes)*

O interesse primordial desta pesquisa, encontra-se associada a música e os sons que compõe o território afetivo Tuxá. A coleta de sons e entrevistas, orienta eixos temáticos como as percepções do Toré como ritualística, do canto e da musicalidade, o que nos levou a iniciar o processo cartográfico pela festa da Alvorada e a noite dos índios, momento que marca a abertura dos festejos juninos locais, reiterando a devoção por São João Batista, que remonta tempos imemoriais dos ritos dos índios rodeleiros.

As preocupações sonoro-musicais do início da investigação, apresenta em seus resultados a conversão dos fluxos de atenção para a relação entre os Tuxá e o território, seguindo as linhas do atual processo de autodemarcação de *Dzorobabé* (Surubabel ou Sorobabel) reconhecido como território sagrado e tradicional, a morada dos antigos Tuxá e o cenário dos últimos registros de campo. Num contexto tão complexo, de territorialidades fluídas como as águas dos rios, das memórias que mesclam no tempo narrativo o anacrônico e o diacrônico; Ou mesmo das areias moventes e escaldantes nos ambientes dunares de *Dzorobabé* e suas ilhas oásis onde catingueiras e outras floras abrigam o canto dos pássaros e da animalidade circundante. No emergir da pesquisa, seguiu-se os conselhos dos mestres da caminhada, que defendem, que a melhor maneira de se conhecer um território é caminhando sobre ele.

Nenhum som arquetípico é mais forte do que o som primordial das águas. “Todos os caminhos do homem levam à água. Ela é o fundamento da paisagem sonora original e o som que, acima de todos os outros, nos dá o maior prazer, em suas incontáveis transformações (SCHAFER, 2011:34). E no caso de povos indígenas ligados aos ambientes insulares sanfranciscanos esse é o som fundamental que demarca os laços psíquicos presente nas narrativas orais e nos cantos e, ainda, no que Viveiros de Castro chama de comunicação *transespecífica*.

O rio que era uma coisa muito forte na vida do povo Tuxá, a vida nossa sempre foi o rio. O rio foi quem ajudou a criar nossos filho, nossos pais, ajudou muito, era fonte de sobrevivência. A vida nossa todinha era o rio... Por isso que as vezes quando a gente

chegou aqui, e inundou tudo, que eu olhava aquele rio, começava a chorará. Porque eu não via mais o rio, era como se o rio tivesse morrido. Aquela água parada. E quando a gente vivia lá [na ilha da viúva], o rio, cantava. Era um rio assim, vivo. Como se tivesse assim, quando a gente tava naquela alegria, ele também tava. A gente nadava subindo aquelas águas corrente. E todo dia tava lá, e lavava prato, e lavava roupa, e tomava banho, tudo era no rio. Nós passava o dia quase todo na beira do rio. Era! À noite ele tinha um som quando tava todo silêncio, tudo silêncio, parece que o povo dormia, mas o rio não dormia, às vezes ele ficava cantando, a gente sentia como se fosse o som. (ALDENORA JURUM ARFER, 2018).

Entre as muitas transformações dos sons das águas, por entre as ilhas, os sons das cachoeiras marcam os laços psíquicos da ecologia acústica Tuxá. E o que dizer da perda incalculável de *nichos sonoros* como as sonoridades e ambientações acústicas das inúmeras cachoeiras encontradas no território Tuxá?

A gente escutava o canto da cachoeira, das água. Eram duas cachoeira, era o Estreito, ficava na frente da terra do meu pai onde eu ficava, e lá mais embaixo, na Baixa Funda, cachoeira Baixa funda, era aquele som, aquele som entoava. Mas, é impressionante dois som, só escutava aquele que tinha uma determinação de lá de cima pra ouvir e aí, tem muitos que num escutava não, viu! É coisa importante e só vendo, uma dava um som grosso outra dava um som fino. Quando ia, aí sim terminava, porque parava aquele som num era direto não, na... mormaço do mês de agosto que a água, o rio fazia mormaço, é quando escutava isso aí (CACIQUE BIDU ARFER, 2017).

Na cosmologia Tuxá a experiência sonora ocorre comumente, na relação com os ecossistemas, o Rio São Francisco é parte integrante desta fonte de relações e que encanta e dar prazer sonoro. Para o Cacique Bidu só acessa essa comunicação quem possui “determinação”, no modo Tuxá de falar. Isso consiste, na interação do rio como um próprio ente, que dorme, acorda e se comunica, como infere a fala do Pajé Armando:

Dormir, a água dorme. Num pode fala isso... Como que você, viu, eu posso dizer porque eu dormi, durmiro dento da cachoeira. Eu em cima dos carrêro, lá no meio do rio, cercado de cachuêra. As vez viajano, no rio, chegava em certos pontos, eu encostava o barco, ia dormi em riba das pedra. E eu via a hora que a água parava. E via a hora que ela voltava. Alí quando era meia noite, aí você via silênciá as cachuêra, parava a zuada! As cachuêra... num zoa não, fica parada, parada, parada. Aí quando

youê vê, quando dá de madrugada... A primeira cantada do galo, aí youê vê, já começá a zuada. Aí eu conto puquê eu vi... eu andei muito aí dênto desse rio aí. esse negócio da água... da água... durmí? dorme. Dorme porque eu dormi nas pedras num um dia não, nem dois, nem três, dênto das água do rio, dormi foi muitas muitas e muitas vezes. Aí, já viajano no rio, encostava num carrêro daquele, marrava o barco lá no lugar e ía me deitá lá dênto das cachoeiras mermo. Aí eu, naquela hora via a água... selenciá. Era tantas hora do dia, aí começava a vim a zuada. Eu vi muito (PAJÉ ARMANDO APAKO, 2018).

Na ecologia acústica Tuxá a relação cosmológica é intrinsecamente vivenciada de maneira constante. O som das cachoeiras atuava como ondas que influenciam no modo de viver e no saber fazer deste Povo. No dizer de Carlos Alberto (2017), índio Tuxá de Rodelas, conta que Antônio Vieira que era conselheiro da Aldeia falava, “que quando chegava determinado horário o rio parava, aí todo mundo tirava as suas redes, não jogava mais tarrafa, não pescava, aí com o tempo ela silenciava e com o tempo ela começava a cantar, aí era hora de pescar, aí o pessoal soltavam as redes, a tarrafa”. Para Carlos Tuxá (2017) diz: “é interessante, a ligação do povo Tuxá com o rio, são chamado índio de canoa, índio ribeirinho, então tem muito essa ligação com o rio que foi prejudicado com a construção da barragem de Itaparica”.

O conhecimento tradicional é a forma mais antiga de produzir teorias, regras e conceitos que se destacam num campo vasto de inovação, técnicas de manejo, métodos de pesca, conhecimentos sobre diversos ecossistemas. Mas, esses elementos influenciam sobremaneira na qualidade de vida de uma gente. O Pajé Tim Juntá (2017), reafirma a posição do Pajé Armando ao inferir que sua experiência está relacionada com as perdas que tiveram com a construção das barragens. Estas perdas para ele, estão associada tanto à ordem da matéria como à da espiritualidade e, diz:

Tivemo perda... própria material como espiritualmente... é, as água para quem num sabe, as água dorme, as água são viva! Eu digo porque eu mermo pescando de noite, chegando certos momentos agora ela dorme por meia hora, né mais do que isso. Eu tive esse privilégio e me orgulho disso, de sentir e ver que as água realmente dormi... pode tá a cachoeira que tiver, chega um momento youê pode tá aqui no pé da cachoeira, e youê num ouve mais a zuada. Isso é muito interessante! A força da natureza (PAJÉ TIM JUNTÁ, 2017).

As perdas dessas sonoridades e saberes propiciados pelo contato com o rio, implicam desdobramentos também na prática espiritual, a perda desses sons afeta os domínios do regime da ciência Tuxá e de outros povos ribeirinhos, torna-se difícil dimensionar esse impacto no campo psíquico.

O processo do enchimento do reservatório gerou impacto também na parte religiosa, para além da parte psicológica que afetou os indígenas [...], os Tuxá ficavam horas a margem do rio próximo as cachoeiras pra entonar toantes, refletindo e conseguiam fazer toantes... pensar que parte da construção do nosso religioso a ideia realmente do fazer os toantes foi perdida pelo fato do represamento da água, a gente chega aqui hoje na região do Submédio, na região onde tá a barragem de Itaparica, em lugar nenhum tem cachoeira que o pessoal possa entoar toantes, então de fato, para além de todo o processo de impacto ainda tem esse que é digamos assim, um processo quase invisível, quase que as pessoas não tem percepção disso (FÁBIO JUNTÁ TUXÁ, 2017)

Numa tentativa de superação da dicotomia entre sujeito e ambiente, o psicólogo norte americano James J. Gibson (1904-1979) introduz o conceito de *affordance* as teorias da percepção, para pensar as marcas dessas singularidades ambientais vividas nas dimensões ecológicas (social, psíquica, ambiental).

O termo *affordance*, não possui tradução para o português, e tem origem no verbo *to afford* – “oferecer”. Se pensarmos no que nos oferece o ambiente, poderíamos dizer, um rio, ilhas, terra, fogo, a tecnologia e materiais para construir canoas, arcos, flechas, etc. “As *affordances* são fatos ecológicos pertencentes às funções do ambiente relacionadas ao animal. Existem como oportunidades, se apresentam como um potencial para a interação do animal com o ambiente”. (SANTAELLA, 2012:56-57).

Neste sentido os Tuxá, carregam na memória os sinais de perdas territoriais e mantém lembranças da influência que a natureza possui ao oferecer-lhes possibilidades de acessar cânticos de natureza espiritual, entre outros conhecimentos de natureza cosmológica. "Nós temos animais que não encontramos mais, nós perdemos o nosso estilo próprio de sobreviver caçando com arco, flecha, batim, nós perdemos a característica de sermos povos canoieiros porque os Tuxás são povos canoieiros". (CACIQUE BIDU, 2017).

Num dado contexto ecossistêmico uma *affordance* pode conter múltiplas *affordances*, as habilidades e percepções do ambiente estão marcadas pela maneira como interagimos com as potencialidades oferecidas pelo meio, suas substâncias, superfícies e materiais. Até que sejam percebidas características mais específicas nas relações ecossistêmicas com o território, *em seu patamar mais fundamental o ambiente é primeiramente sentido como affordances* (SANTAELLA, 2012:57).

O uso da canoa e o conjunto de habilidades oferecidas faziam parte do cotidiano Tuxá, e pelos depoimentos coletados, as habilidades eram exercidas por ambos os gêneros. As mulheres Tuxá eram também detentoras da arte da navegação. Ozana Libana (2017) lembra, que também pilotou muitas canoas transportando as "cabôcas" mais velhas até a Ilha da Viúva, para os trabalhos da ciência Tuxá, sendo esse lugar de piloto de canoa uma função comum entre as mulheres Tuxá, que desde novas aprendiam o ofício. Marina Libana (2017), conta:

Pulava do piloto da canoa... aqui, eu era piloteria e ela (Lurde) era remera nós ia bater em Itacuruba...trazia as canoa cheia de feira mais seu Rufino. nós era remera de seu Rufino, cabôco véio... pra nós ajudar nossa mãe criar nossas irmãs... nunca aconteceu nada! Nós botava vara... atravessava da Ilha da Viúva com maior temporal, de vento com chuva pesada... correno de duas asa...e meu pai e ela na proa e eu no piloto (MARINA LIBANA, 2017).

O universo infantil também estava demarcado pelo uso da canoa e a travessia do rio, a pesca e a canoa eram introduzidas no mundo da criança nas transmissões intergeracional:

A gente tinha muitos barcos circulando. Pra onde eu vô de manhã...? geralmente a gente acordava já e papai dizia: "levanta, levanta, levanta, nós já vamo, todo mundo corre pra canoa!" eu andava de barco, ainda mais a vela, eu guiando barco (ALDENORA JURUM ARFER, 2018)

Os mais velhos antes só pescava capivara de batim... O batim ele era bifurcado... era de madeira que encaixava na ponta da flecha com uma corda de caroá ou sisal e ele quando você flechava o peixe ele soltava o batim ficava enganchado e você recolhia com a corda, o batim era um bifurcado, um ferrão que tinha umas, vamos dizer assim umas pinça pra prender (CARLOS ALBERTO, 2017).

Poderíamos afirmar que entre as sociedades humanas, o conhecimento acumulado pelos indivíduos dessas *affordances* ecossistêmicas estaria contido na produção subjetiva da humanidade e no caso de Tuxá, o rio oferece *affordances* singulares ao povo, como já vimos no campo acústico da percepção dos sons, mas presente no conjunto geral de *artes e artisticidades*, um saber-fazer ligado ao rio e aos recursos da natureza. Por *artisticidades*, entende-se um “estado geral de ser, que envolve o pensar, o sentir, o fazer, na busca abrangente da ‘beleza’” (MENEZES BASTOS, 2007:295).

Tomemos o exemplo do Caroá (*Neoglasiovia variegata*), também conhecido como *gravatá*, *gravá*, *caruá*, *croatá*, *caraguatá* e *coroatá*, é um tipo de bromélia da caatinga de poucas folhas, matéria prima nos *atavis* como a *cataioba*, vestimenta indígena utilizada em performances ritualísticas como o toré. No cântico Tuxá "vamo vamo meus cabôco na tribo do Caroá", a planta participa da dimensão *encantada*, como um mestre vegetal do reino do Juremá, além de sua inscrição no universo simbólico da religiosidade indígena, na dimensão humana produtiva é explorada de maneira criativa como: corda, vestimenta, batim, aió, artesanato, etc, fixadas aos corpos humanos, sobrepondo e conectando à própria pele as texturas da natureza, ou como no dizer do sociólogo Massimo Di Felice (2017) se referindo de maneira mais ampla entre as associações dos grafismos indígenas com relação aos "grafismos" da natureza:

Escrever sobre o próprio corpo as marcas das peles dos animais ou os desenhos dos formatos das folhas das árvores exprimem a evidência de uma sobreposição e de existência de uma pele única que reúne as específicas superfícies e que, em vez de delimitar e definir, conecta e sobrepõe. (DI FELICE, 2017:36).



IMAGEM 2: Grafismos Tuxá e *atavis*, entre os quais a *cataioba* feita do Caroá, utilizados durante o Toré da Alvorada (SOUZA, 2018).

Os vales e as várzeas, assim como as ilhas e corredeiras, atraíam e compunham uma rede ecossistêmica biodiversa, com uma riqueza faunística e florística, cuja paisagem mesclam com as áreas semiáridas do bioma Caatinga, às paisagens dunares desérticas, às ilhas e vales férteis, conformando uma singularidade única a paisagem local em suas tramas ecológicas.

Ao lembrarem da Ilha da Viúva, território tradicional Tuxá onde nasceram, as irmãs Lourdes, Marina e Primitiva, da família das Libanas (2017), descrevem as sonoridade que demarcam o sentido em suas memórias, “Tinha muito passarinho, tinha o chofreu tinha o sabiá... cabeça vermeia, que o galo campina e muitos tipos de passarinho, aquelas rolinha pequenininha, asa branca. Tudo tinha. O som das água, papagaio, do vento!”.

A relação de dependência com os sistemas da natureza, os ciclos naturais e os meios de acessar as condições de vida, apontam conhecimentos aprofundado da natureza, assim como determina o manejo no uso dos recursos naturais. Sandro Hawaty (2018) aponta que os índios Tuxá eram habituados há um tempo, aonde o lugar tinha água, mata ciliar, caça camaleão, que caça capivara, que tem muito verde, muita fartura. O Cacique Raimundo Flechiá (2018), afirma a assertiva, inferindo:

Nós tinha nossas terra, nós tinha nossas ilha, nós tinha nosso rio com água corrente, onde nós tinha muito peixe, muita caça, como eu acabei de dizer que nosso povo toda vida foi caçador, pescador e agricultor, naquele tempo era assim, naquele tempo caçava na coletividade juntava, quarenta, cinquenta canoas e iam falar de matas, e quando chegava, quando chegava se dividia, cada um era dividido, você fica com um, você fica com outro. (CACIQUE RAIMUNDO FLECHIÁ, 2017)

O perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2015) insere a comunicação transespecífica da cosmologia indígena ao logos da antropologia. A habilidade de cruzar as barreiras corporais entre as espécies e adotar perspectivas subjetivas “estrangeiras”, servindo de ponte entre essas e o mundo dos humanos, fazem dos xamãs (da pessoa indígena em geral) “interlocutores ativos no diálogo transespecífico”.

Se na epistemologia objetivista da modernidade ocidental, o sujeito só conhece através da categorização do objeto, estabelecendo um modelo que aprisiona sujeito e objeto ao processo de objetivação e converte em “coisa” a forma do outro. O *perspectivismo ameríndio* segue uma inversão desses valores, *conhecer é personificar*, tomando o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, “a forma do Outro é a pessoa”, um indivíduo (humano, animal, planta, espírito) como manifestação da “multiplicidade biossocial”, “a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015:51).

O pensamento de Viveiros de Castro parece mais apropriado numa abordagem que considere a perspectiva das subjetividades indígenas e seus ecossistemas, no modo como humanos, animais, plantas e espíritos vêem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo, desconstruindo conceitos como “natureza”, “cultura” e “sobrenatural”.

O pensamento de Viveiros de Castro é retomado na teoria da comunicação, proposta por Massimo Di Felice e Eliete S. Pereira organizadores de “Redes e Ecologias Comunicativas Indígenas” (DI FELICE, et al., 2017); Sobre a dimensão conectiva de uma ecologia indígena afirma:

A idéia de uma ecologia reticular, não sistêmica e não composta por partes separadas e identitariamente delimitadas e opostas, encontra confirmação na esfera social das interações desenvolvidas por algumas populações ameríndias... é possível enxergar

não somente uma concepção não dialética entre os vários membros que habitam o território, mas também a emergência de uma dimensão conectiva que permite a transubstanciação, ou seja, o se tornar outro por meio livre de circulação ao interno de diversas entidades. (DI FELICE, 2017:35).

O lugar do pajé, do xamã, da curandeira, passa a ser fundamental na intermediação entre as forças do mundo não-humano e humano, uma vez que na ecologia comunicativa ameríndia, “tudo no cosmos é capaz de assumir um ponto de vista (universalidade do espírito ou da humanidade)” (DI FELICE, 2017:136); Logo a comunicação é vista como uma aptidão não restrita nem à humanidade, nem à mente e significação de um sujeito , *é o resultado dos encontros pragmáticos com o mundo, adquirindo materialidade*. A natureza viva e suas potências, seus dons, ou, os espíritos encantados que nela habitam, são percebidos pelos indígenas a partir de pontos de vista muito distintos dos que estamos habituados.

Isso faz parte da força da natureza, faz parte da criação do Pai porque tudo que tem aqui tem um significado. Cê vai pro rio tem as coisas tombém, cê vai pras mata tem... tem o dono das mata, tem o pai das matas, como tem o pai do rio, tem a mãe do rio... muita gente só conhece a mãe do rio como conhece a mãe d'água né? pois é, como tem o pai das mata mas isso tudo cê vê... (PAJÉ TIM JUNTÁ, 2017)

Dentro da perspectiva ameríndia, o xamanismo e sua linguagem se convertem em uma atividade de mediação, entre o mundo humano e sujeitos não-humanos dotados de capacidades comunicativas, onde a linguagem xamânica assume um papel central, como metalinguagem que permite a tradutibilidade entre seres distintos, portadores de linguagens específicas (DI FELICE, 2017:137).

Os Pajés e as mães de terreiro possuem o dom dessa linguagem *transespecífica*, e como relata Dona Primitiva, as antigas cabôcas Tuxá, eram mestras na arte de libertar pessoas presas ao domínio dos encantos, através do uso de invocações e cânticos: A mãe d'água e os seres encantados do rio "pegavam" crianças e adultos, na beira do rio ou na travessia para ilha, "as cabôca mais véia ia olhá, vê o que era, diz que era elas que tava pegada às muié com as criança, os espíritos viviam soltos por aí, antigamente tinha força, tinha pudê! (Dona Primitiva Libana, 2017).

Esses depoimentos reforçam a complexidade da atividade cartográfica, no cuidado com o tratamento analítico da comunicação *transespecífica* presente nas narrativas dos povos indígenas, mesmo não sendo objeto direto do presente estudo, os "cantos de trabalho" na ciência do índio e suas formas narrativas privadas, referentes aos rituais do chamado *oculto*, do *particular*, sem a consideração dessas percepções e suas implicações no campo simbólico e nos modos de vida do Povo Tuxá, o mapeamento resultaria incompleto.

A marca sonora de Tuxá se desenha na fala de Mayra Apako Caramuru, professora da Aldeia: “Há muitos cantos que falam da natureza, que falam das matas, das água, cantos que falam de céu que são nossas três grande forças. Onde nossos encantos de luz moram, eles nos fazem mais fortes” (MAYRA APAKO, 2017). É nesta cosmologia que o modo de vida Tuxá se estabelece e, a partir, dela desencadeiam fenômenos de natureza espiritual que sustenta a identidade e, os diferenciam do restante da sociedade.

DISCUSSÃO DOS DADOS

A pesquisa envolveu o território Tuxá em duas localizações diferentes, uma na área urbana da cidade de Rodelas/BA e a outra na retomada Tuxá, denominada pelos indígenas como “autodemarkação” do território sagrado de *Dzorobabé*, ambos localizados às margens direita do Rio São Francisco no lado baiano, conforme aponta o mapa abaixo.



IMAGEM 3: Território pesquisado (SOUZA, 2018).

Foram realizadas 18 entrevistas (*memoryscapes*) entre mulheres e homens jovens, adultos e idosos, que exercem ou são tidos como referência por assumir algum tipo de liderança na aldeia, tendo como parâmetro de seleção a indicação pelos demais participantes e a experiência de vida. Foram realizadas entrevistas em profundidades, além do registro de falas públicas, proferidas por lideranças como caciques, pajés, professores e mães de terreiro, em eventos oficiais e reuniões da aldeia durante os períodos de 10/06/2017 a 20/04/2018.



IMAGEM 4: Passeios Sonoros (*Soundwalks*) do trajeto da Alvorada pela manhã (esquerda) e à noite (direita). (SOUZA, 2018).

O mapeamento resultou na catalogação de 47 cânticos de toré cujas letras acionam forças ligadas aos elementos da natureza: terra, fogo, água, ar, matas, além de em suas letras narrarem vínculos com o território e de filiação e afirmação do ser Tuxá. As gravações das Paisagens Sonoras (Imagem 4) ocorreram no mesmo período das entrevistas, com exceção da Festa da Alvorada - Noite dos Índios, realizadas no dia 15/06/2017. O povo Tuxá é possuidor de um rico repertório de cânticos de uso público que foram cartografados; Além de outros cânticos de caráter privado, restritos ao uso na ciência (*oculto, particular*). Parte desse levantamento está disponibilizado no website www.mapatuxa.com.br.



Imagem 5: Mapa Sonoro Tuxá passeios sonoros e histórias orais sobre a cultura e territorialidade Tuxá (dados da pesquisa, 2017-2018).

Dividimos os eixos temáticos cartografados em 4 grupos: As Tramas Ecológicas, que tratam das relações entre ambiente e povo; Territorialidade, onde identificamos os conflitos históricos pela terra e seus desdobramentos; O Toré, onde o som musical adquire uma centralidade e a simbologia contida no conjunto das artes e das “artisticidades” dos Tuxá; e Ecossistemas Comunicativos, onde detectamos a importância da Educação indígena diferenciadas e sua ruptura com um sistema de signos que por muito tempo perseguiu, proibiu, censurou e negou o modo de ser indígena; Se localmente a escola ganha esse sentido, as articulações políticas e intercâmbios com outras aldeias indígenas, dão uma dimensão externa da rede territorial integrada pelo povo Tuxá.

A representação do mapa mental (Figura:6), demonstra os principais eixos temáticos que perpassam o modo de vida Tuxá, cartografado durante o estudo. Os temas levantados apresentam-se como um emaranhado coeso, um sistema onde se entrecruzam as dimensões ecológicas, sociais e psíquicas do povo em questão.

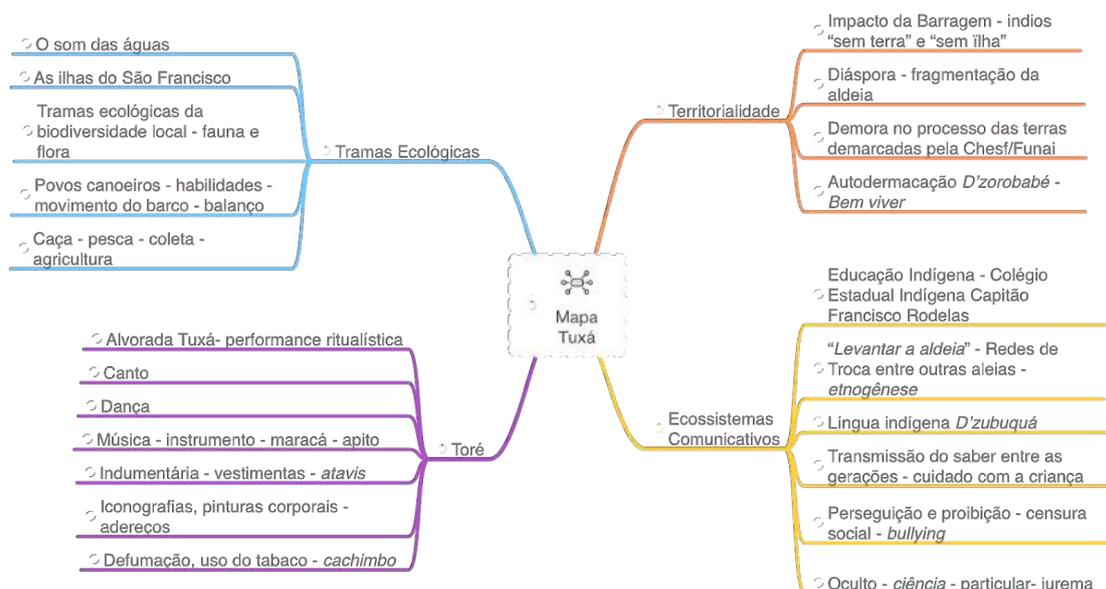


Imagem 6: - mapa mental representando as principais temáticas surgidas durante a atividade cartográfica. (SOUZA, 2018).

O movimento que permeia a ecologia sonora Tuxá, remete as redes ecossistêmicas das paisagens sanfranciscanas e sua biodiversidade, assim como às mudanças territoriais transcorridas ao longo dos tempos, que envolvem transformações de natureza ecológica e cultural; Marcados, no imaginário recente, pelo processo de desterritorialização como a inundação da Ilha da Viúva, cujo fenômeno principal remete a destruição do patrimônio pessoal e coletivo, bem como o patrimônio genético, patrimônio arqueológico e cultural desse povo indígena.

Outro fenômeno de impacto na vida Tuxá é a reterritorialização em um ambiente urbano construído na cidade de Rodelas, adverso ao seu modo de vida tradicional. Esta interferência, apesar da capacidade de resiliência e adequações ao sistema, as consequências desta violenta destruição compulsória de seu território tradicional, são sentidas em dimensões muito diversas como: na transferência de saberes entre gerações, a fragmentação e enfraquecimento dos laços coletivos, além das práticas religiosas na *ciência do índio*. Suas memórias são afetadas e seus costumes também.

Todavia, no fenômeno que nutre a sinergia cosmológica Tuxá, a manutenção dos sinais de recuperação sistêmica das relações emocionais e culturais, consiste naturalmente numa ecologia de apego ao lugar tradicional da ancestralidade ainda vivente – a retomada de

Dzorobabe, lugar considerado por eles mais sagrado, é o símbolo da retomada, não apenas do território não inundado, mas, a recuperação de memórias, vínculos e interações que os conduz a uma luta de resistência étnica (etnogênese). É onde os conflitos dão lugar à ação e à consciência num processo contínuo de resistência física.

As perdas imergiram conhecimentos antropológicos e biológicos, que somente na lembrança profunda recuperada na tradição, é possível vivenciar. A razão da autorreflexão ou autoconsciência dos Tuxá, consiste indubitavelmente, num viés radical de sua antropologia, a ‘volta para casa’, num contexto de conflitos de natureza diversa e de transformações político, social, econômico e estrutural da concepção organizativa do Povo Indígena.

CONCLUSÕES

A experiência sonora Tuxá: o maracá, a pisado do toré, o sibilar do apito, a letra do cântico, a banda de pífano - os sons que provocam bem estar; - os sons dos signos nas reminiscências do passado - as impressões aurais sobre o rio São Francisco, os pássaro, o ronco das águas, do vento, das dunas.

O mapeamento dessas conexões entre os cânticos (linguagem) e a complexa trama do ambiente acústico (ecologia), revela uma intrínseca relação entre as pessoas, os lugares e os sistemas da natureza. Sons de cantos, sons de animais, das águas, dos ventos como se todos como um ecossistema único compartilhassem talentos na sinfonia da natureza Tuxá. O mapa constitui-se como um sistema inter-discursivo entre a subjetividade individual do pesquisador e de cada participante envolvido, parte da produção de dados da pesquisa está sendo sistematizado no website: www.mapatuxa.com.br.

A digitalização dos territórios traz a tona uma nova discursividade ecológica surgidas “sinergias múltiplas entre circuitos informativos, pessoas, dispositivos de conexão e localidade” um novo *sensorium* surge nessas redes conectivas e não mais somente sociais (DI FELICE: 37-38), o lugar complexo dessa nova condição habitativa tem nos levado uma “nova condição habitativa reticular atópica (do grego *atopos*, coisa fora do lugar, localidade estranha, indizível)” (DI FELICE: 39).

Nem o mapa, nem a percepção individual, dão conta da completude da vida Tuxá e o emaranhado de seus fios. Nesse primeiro ato percorremos algumas linhas, oferecendo múltiplas referências geográficas, afetivas, sensoriais, “micropolíticas” do ser Tuxá, de seus fluxos materiais e dimensões inconscientes. O mapa Tuxá e suas múltiplas entradas, servem como arquivo para futuras investigações que tomem como referência o som e o território desse Povo.

BIBLIOGRAFIA

ARRAES, Esdras. Rio dos Currais: Paisagem Material e rede urbana do rio São Francisco nas capitâneas da Bahia e Pernambuco. Anais do Museu Paulista. V.21,n.2, pp. 47-77, Jul-Dec. 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, Pólo Base Paulo Afonso/Bahia, 2018.

BUTLER, Toby. Memoryscape: how audio walks can deepen our sense of place by integrating art, oral history and cultural geography’, *Geography Compass*, 1(3) p.360-372. 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. e 4. Ed. Bras. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

DI FELICE, Masimo, PEREIRA, Eliete. (org.). Redes e Ecologias Comunicativas Indígenas: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação. São Paulo, Paulus – Coleção Comunicação, 2017.

ETCHEVARNE, Carlos Alberto. Sítios dunares do sub-médio São Francisco, Bahia, Brasil. *Journal de la Société des Américanistes*, N S.Paris, t.78, n.71, pp.57-71. 1992.

INGOLD, Tim. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

KRAUSE, Bernie, FARINA, Almo. Using ecoacoustic methods to survey the impacts of climate change on biodiversity. *Biological Conservation*. v. 195, pages 245-254, mar, 2016. Disponível em <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0006320716300118>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

LOPÉZ, Juan-Gil. La Auralidad Consensuada. Paisaje Sonoro y Redes Sociales. Instituto Cervantes, Espanha. 2007. Disponível em <https://cvc.cervantes.es/artes/paisajes_sonoros/p_sonoros01/gil/gil_01.htm>. Acesso em: 10 fev. 2018.

MARQUES, Juracy. Cultura Material e Etnicidade dos Povos Indígenas do São Francisco Afetados por Barragens: Um Estudo de Caso dos Tuxás de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese de doutorado. Salvador: UFBA, 2008.

MENEZES BASTOS, Rafael J. Música nas Sociedades Indígenas das terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte. Revista maná, 13(2)p – 293-316. 2007.

SALOMAO, Ricardo D. B. Tradição, práticas rituais e afirmação étnica entre os Tuxá de Rodelas. Cadernos do Leme, Campina Grande, v.3, n1, p.02-24. Jan-Jun. 2011.

SANTAELLA, Lúcia. Percepção: Fenomenologia, Ecologia, Semiótica. Cengage Learning: São Paulo, 2012.

SCHAFER, Murray. A Afinação do Mundo: uma exploração pioneira pela história e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: ambiente: paisagem sonora. Trad. Marisa Trench Fonterrada. – 2.ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2011.

UEXKÜLL, J. von 1982. Dos Animais e dos Homens: Digressões pelos seus mundos próprios. Doutrina do Significado. (Transl. Alberto Candeias, Anibal Garcia Pereira.) Lisboa: Livros do Brasil, 206.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2015.

SITES CONSULTADOS

<https://pib.socioambiental.org/pt>

<https://www.memoryscape.org.uk>

A Ecologia Sonora na performance ritualística do *Toré* Tuxá

RESUMO

O presente trabalho em Ecologia Humana, reúne um acervo importante da ecologia sonora ao patrimônio cultural arqueomusicológico do Povo Tuxá de Rodelas. Através de mapas acústicos/sonoros, bases etnográficas e métodos de similitude na identificação da estrutura de representação da comunicação oral dos cânticos, foi exequível a identificação da relação histórico-cultural- arqueológico do povo Tuxá, com a chamada “tradição nordeste” (PESSIS, 2003), onde painéis revelam conteúdos de linguagens arcaicas complexas comprovando a presença do som musical e de materiais arqueológicos como flautas e apitos. A arte, comunicação e etnografia, registram as linguagens narrativas e vocais dos Tuxá, presentes em sua ecologia sonora, como mecanismos de conexão com os Encantos da Natureza. Com sentidos múltiplos, seus cânticos e invocações particulares possuem características próprias da identidade Tuxá.

Palavras-Chaves

Arquemusicologia - Performance Ritualística Indígena - Ecologia Sonora

ABSTRACT

The present work in Human Ecology, brings together an important collection of acoustic ecology to the archaeological and cultural heritage of the Tuxá de Rodelas People. Through acoustic / sonorous maps, ethnographic bases and methods of similarity in the identification of the structure of representation of the oral communication of songs, it was possible to identify the historical-cultural-archaeological relationship of the Tuxá people, with the so-called "northeast tradition" (PESSIS, 2003), where panels reveal contents of complex archaic

languages proving the presence of musical sound and archaeological materials such as flutes and whistles. The art, communication and ethnography record the narrative and vocal languages of the Tuxá, present in their sound ecology, as mechanisms of connection with the Charms of Nature. With multiple senses, their particular chants and invocations have their own characteristics of the Tuxá identity.

Keywords

Archaeomusicology - Indigenous Ritualistic Performance - Acoustic Ecology

Introdução

O povo indígena Tuxá altamente impactado pela construção da barragem de Itaparica (UHE Luiz Gonzaga) pela Chesf – Companhia Hidrelétrica do São Francisco, está localizado na região do submédio Rio São Francisco. Esse Povo é possuidor de um rico acervo de *cânticos*, que apesar de estarem presentes nas pesquisas referentes à cultura e a etnicidade sobre os Tuxá, nunca foram tema de um estudo mais aprofundado. No presente artigo, levantamos de maneira introdutória uma síntese da pesquisa *Ecologia Sonora Tuxá*, desenvolvida entre outubro de 2017 e abril de 2018, cujos elementos vinculados aos cantos cartografados apontam as linhas que urdem a sua complexa linguagem.

A performance ritualística é aqui abordada a partir da cadeia intersemiótica que ela evoca, como ensina a etnomusicologia ameríndia, segundo Menezes Bastos (2007) a música como sistema pivotante que intermedia na performance ritualística “os universos das artes verbais (poética, mito) em relação àqueles das expressões plástico-visuais (grafismos, iconografia, adereços) e coreológicas (dança, teatro)” (MENEZES BASTOS, 2007:297). No caso da performance ritualística ameríndia, Anthony Seeger (2015) entende, que a perspectiva da antropologia musical, como a música, dança, movimento, ritual e a linguagem das artes verbais são fundamentais nas relações e processos sociais e conceituais: “Cada performance recria, restabelece ou altera a significação do cantar, bem como a de pessoas, ocasiões e lugares” (SEEGER, 2015:139).

O canto Tuxá apresenta-se como parte fundamental de sua *paisagem sonora* cultural, como um código que carrega o espírito de seu tempo, a música como criadora de um tempo: “A

música forma o melhor registro permanente de sons do passado. Assim, ela será útil como um guia para o estudo das modificações nos hábitos e nas percepções auditivas.” (SCHAFER, 2011:151).

Ao entrelaçar linhas contemporâneas, sobre a paisagem da arqueologia da linguagem, cartografou-se os elementos visuais, sonoros e gestuais presentes no conjunto das *artes e artisticidades* do Povo Tuxá em suas tramas ecológicas.

Por artisticidade entende-se aqui um estado geral de ser, que envolve o pensar, o sentir, o fazer, na busca abrangente da “beleza”, está compreendida – para longe de suas formulações ocidentais consuetudinárias, tipicamente academicistas – tão somente como passe de ingresso nos universos da arte (MENEZES BASTOS, 2007:295).

O horizonte ecológico nos enunciados da linguagem artística das sociedades indígenas das *terras baixas da América do sul* demonstram um laço inseparável entre o entorno ambiental e as interações do conjunto de *artes e artisticidades*; Cruciais no que a etnologia apresenta como uma ampla malha comunicacional que se estenderia por toda a paisagem sul americana, do Brasil até os Andes, “esse estado geral [...] cobrindo não apenas o que o Ocidente consagrou como ‘belas artes’, é uma característica marcante das culturas da região, para as quais, as coisas e os seres do mundo são (e constantemente vem a ser) obras de arte.” (MENEZES BASTOS, 2007:295).

Arqueomusicologia e Ecologia Acústica Indígena

Anne-Marie Pessis (2003) reforça a defesa da antropóloga Niéde Guidon, sobre a existência de uma “Tradição Nordeste”, provavelmente originada no começo do holoceno tendo a área do Parque Nacional Serra da Capivara no Piauí como centro difusor, com uma antiguidade confirmada de 12.000 anos até aproximados 6.000 A.C., cuja produção artística provavelmente dissemina-se entre os diversos grupos e levas de povoamento do Nordeste.

O Parque Nacional Serra da Capivara possui uma profusão de pinturas, com mais de mil sítios cadastrados, que retratam figuras antropomórficas, além de outras espécies animais, plantas e objetos, as representações humanas coletivas figuram como temáticas recorrentes. Para Pessis

(2003) essas pinturas da tradição Nordeste são ricas fontes informativas que permitem reconstituir aspectos da vida das populações humanas da pré-história.

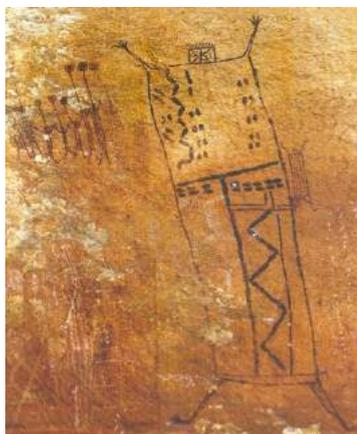


Figura.01 - Grafismos, gestos, indumentária e máscara, Toca do Morcego (fonte: PESSIS, 2003).

A performance ritualística figura entre as temáticas retratadas, levantando hipóteses acerca da presença do som musical seja na evidência material de flautas e apitos entre os achados ou das representações de maracás, da dança-coreografia e do conjunto de artes e artisticidades como os grafismos, objetos, indumentária, adereços, etc. nesses rituais. (Figura 1)

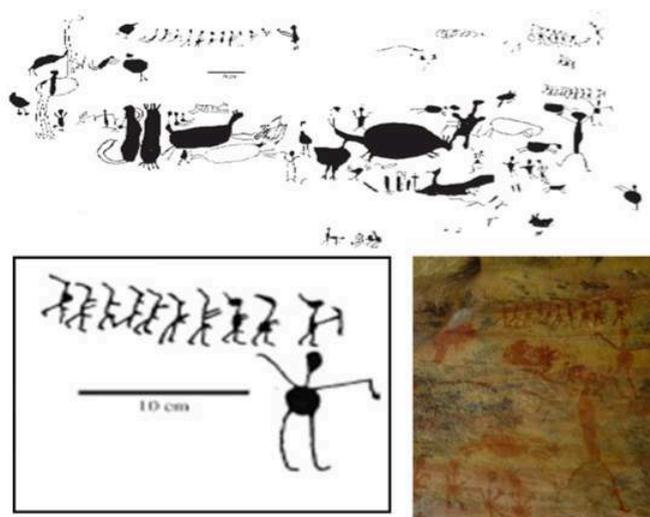


Figura.02 – Painel pictórico com detalhe dos “músicos”, antropomorfos com gestos de quem toca um instrumento musical (adaptado de BUCO, 2010)

A “arqueologia do movimento” proposta por Buço (2010) realiza uma abordagem centrada na narratividade do conjunto pictórico onde se expressa a temática musical pré-histórica,

desenvolvendo um estudo específico sobre o movimento para inferir suposições acerca das “visões sonoras da pré-história na Serra da Capivara”.

A autora destaca três pistas do movimento: A gestualidade do Ato de Tocar e a presença icônica de tocadores de flauta e maracá (Figura 2) nas pinturas pré-históricas brasileiras; O Instrumento Musical, “quem toca, usa um instrumento” e além das representações pictóricas de instrumentos o Parque Nacional Serra da Capivara possui a primeira flauta pré-histórica do Brasil tendo a madeira como matéria-prima (Figura 3); E por fim, a Dança como consequência do ato de tocar um instrumento musical (Figura 4), todos compondo um movimento.



Figura.03 - Flauta pré-histórica em madeira, Sítio Toca da extrema (DANTAS, 2004)

Buco salienta o caráter interdisciplinar que tanto a Arqueologia como a Arte permitem refletir, defende um continuum de 12.000 anos de cultura, na presença do rito e “permanência da mesma gestualidade” entre a “tradição nordeste” e os índios Jê, dos quais os atuais indígenas do São Francisco seriam originários, “acredita-se que os Jê correspondiam, em parte, aos tapuias (índios do sertão) em oposição aos Tupi (índios do litoral) (BUCO, 2010).

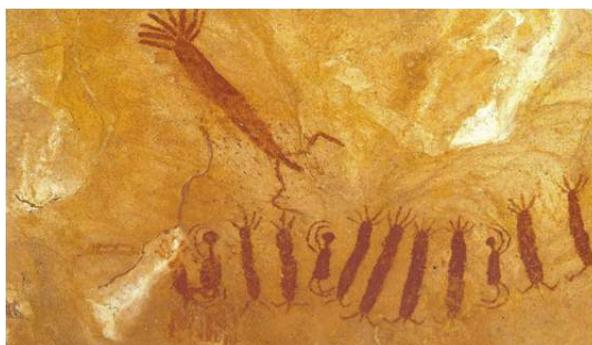


Figura.04 – Cena pictórica de dança, estilo Serra da Capivara “tradição nordeste” (PESSIS, 2003)

O estudo da Arqueomusicologia (PIQUERAS, 2003) surge da necessidade em investigar os vestígios arqueológicos da atividade musical por civilizações desaparecidas, reforça o fato de que a humanidade sempre se relacionou acusticamente com o seu ambiente, seja pelo reconhecimento das vibrações sonoras dos entes da natureza, ou através de uma ação consciente do corpo no uso de materiais e tecnologias disponíveis na natureza empregados como técnica sonora-musical, além da utilização do próprio corpo para criar sons: palma da mão, batida dos pés, ruídos boca-língua, etc. Segundo a arqueomusicologia uma das possíveis funções da música estaria relacionada a socialização, coesão de grupos e expansão demográfica das populações pré-históricas.

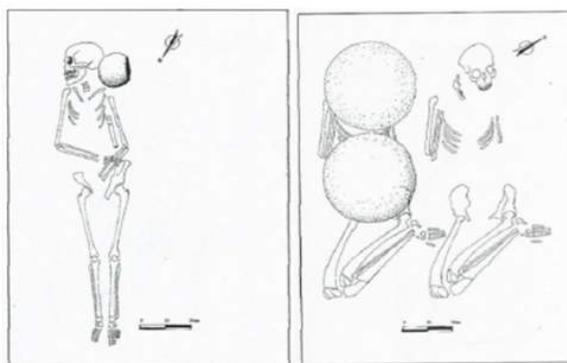


Figura.05 – Esqueletos encontrados com flautas no São Francisco. Imagen - Cleonice Vergne (FONTE: MENEZES, 2016)

Alguns enterramentos com flauta foram descobertos em escavações de cemitérios pré-históricos ao longo do São Francisco, uma no Sítio Justino (Figura 5) as margens do rio, no município de Canindé no Estado de Sergipe, onde dois esqueletos masculinos foram encontrados com flautas de osso entre os itens de seu ritual funerário; E a outra na Furna do Estrago (Figura 7) no município de Brejo da Madre de Deus em Pernambuco, onde foram encontradas 3 flautas e um provável apito, apenas uma das flautas estava preservada associada ao sepultamento de um homem adulto que ficou conhecido como “o flautista”. (MENEZES, 2016).

O sítio de Sorobabel (*Dzorobabé*), pesquisador pelo arqueólogo Carlos Etchervane (1992) localizado no território *ancestral* do Povo Tuxá apresenta, segundo esse Povo, um considerável patrimônio arqueológico. Foi escolhido como sítio referencial na pesquisa de sítios dunares, por apresentar *riqueza e variedade do material em superfície* (ETCHEVARNE, 1992:61). O estudo de um dos setores do sítio arqueológico de Surubabel

permitiu levantar considerações acerca da cultura dos habitantes das dunas, sobre a sua maneira de habitar, seus movimentos e os ecossistemas ambientais circundantes.

Foram encontrados no sítio de Surubabel, concentração de material lítico, fragmentos cerâmicos, um conjunto de blocos de rochas considerados vestígios de uma possível habitação e enterramentos contendo: "Fragmentos de cachimbos de forma cônica, tembetás de quartzito (de até 9,5 cm de comprimento) e contas de colar de concha fariam parte de atributos ou distintivos pessoais, de uso doméstico ou cerimonial." (ETCHEVARNE, 1992:63).

A arte encontrada nesses sítios nos permite estabelecer conexão entre esses povos e a maneira como se movimentam por seus territórios. O registro da ocupação pré-histórica em Surubabel remonta o período pré-colonial de 1090 D.C. (ETCHEVARNE, 1992:70), a arte pré-histórica produzida em Rodelas por ocupações humanas arcaicas, pertenceria à *tradição lítica sobre lascas de seixos denominada Itaparica*, iniciada em 8.000 A.C. até 300 A.C., ou ainda como supõe o arqueólogo Carlos Etchervane (1992) uma possível associação na arte da cerâmica decorada das dunas de Surubabel com a tradição *tupiguarani*, encontradas em *condições ecológicas semelhantes como em Cabrobó*, onde está localizado o Povo Truká, índios canoieiros como os Tuxá pertencentes a uma antiga linhagem de parentesco ancestral (nação Proká), que os vestígios arqueológicos indicam e nos permitiram supor participantes de uma rede comunicativa e tecnológica formada entre os povos dessas sociedades pré-coloniais da região, que utilizaram os fluxos do Rio São Francisco como vias de ocupação e sistemas de trocas nas suas margens.

Os Tembetás (Figura 6), adornos labiais encontrados nas escavações do sítio rupestre de *Surubabel*, são o objeto que indicam a existência de uma possível comunidade acústica de falantes e ouvintes nessas sociedades pré-históricas. A supor pela arte e tecnologia identificada pela arqueologia, e os vestígios de ocupação que sugerem intensa atividade social e ritual desses grupos nômades ou seminômades que habitavam e se movimentavam por vastos territórios. Pensamos a presença do som musical e uma possível linguagem oral já na pré-história provocaram as segmentaridades nas linguagens presentes nos diversos grupos indígenas que atualmente povoam as proximidades do Rio São Francisco, entre eles os Tuxá.



Figura.06: Os adornos labiais, *Tembetás do sítio Surubabel (sobre dunas) no submédio São Francisco (BA).*
Fonte: MAE-UFBA (ETCHEVARNE, 1999-2000:121)

Adornos corporais da ecologia acústica indígena

A música envolve o corpo de diversas maneiras, em seu ato, a música reúne o público de cantores e o público de ouvintes, em sociedades como as indígenas, onde a oralidade é o canal mais forte da comunicação, faculdades comunicativas como a fala, o canto e a audição, assim como a dança, possuem uma centralidade nas suas redes comunicativas pondo em evidência a importância dos códigos da corporeidade. "Os ornamentos enfatizam a significação das faculdades da audição, da fala e do movimento, bem como a das partes do corpo a que elas se associam" (SEEGER, 2015:164-165), dessa maneira Seeger descreve como os ornamentos corporais mais importante para o povo Kisêdjê da amazônia, estariam associados à audição, à fala-canto e à dança.

No caso da forte tendência à oralidade na cultura indígena, algo que podemos generalizar é que em uma cultura da fala, a boca passa a ser o *principal meio de instrução*, "*os líderes possuem poucos recursos institucionais além da fala*"; *Em termos de aceitação pública do comportamento da liderança, contudo, a fala é a atividade primordial.* (SEEGER, 2015:167).



Figura.07: Adorno labial Kisêdjê em detalhe (Fonte: Povos Indígenas do Brasil PIB Instituto Socioambiental - foto: Camila Gauditano)

Botoques auriculares, grandes discos inseridos nos lóbulos das orelhas, estariam relacionado com à cultura da audição, onde o ouvido era o canal do conhecimento e da compreensão moral: "O ouvido era importante também na fisiologia do conhecimento [...] o conhecimento, algo que outras sociedades associam ao olho, era consistentemente um fenômeno auditivo" (SEEGGER, 2015:166). Naquela sociedade indígena, o disco labial era associado ao discurso público, ao canto, à belicosidade e à hombridade adulta, segundo Seeger o disco labial era um símbolo fundamental da identidade masculina.

O Povo Kisêdjê pesquisado pelo antropólogo, pertencente ao tronco Macro-Jê, ilustra bem o significado simbólico da ecologia acústica e seus desdobramentos e ressonâncias com os adornos corporais nos indígenas brasileiros, onde existe uma forte e coesa comunidade de falantes-ouvintes. Encontraremos entre os índios *Botocudos*, também chamados *Aimoré* ou *Tapuia*, os mesmos adornos corporais nas orelhas e na boca.

Os botocudos pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, são caçadores e coletores seminômades, com uma organização social que se caracteriza pelo constante fracionamento do grupo, pela divisão natural do trabalho e por um sistema religioso centrado na gu- ra dos espíritos encantados dos mortos (EHRENREICH, 2014:15).

Se diferenciavam dos povos de fala Tupi, e são conhecidos pelos adornos labiais e auriculares nos lóbulos das orelhas, onde inserem discos de madeira, os *botoques*, onde o autor apresenta uma realidade inversa àquela apontada por Seeger, onde o adorno labial aparece representando o universo masculino: o disco labial como um *símbolo fundamental da identidade masculina* (SEEGER, 2015:166);



Figura.08: Índias Botocudas (EHRENREICH, 2014:130; Foto: Walter Garbe).

O antropólogo Max Alexandre Ehrenreich (1855-1914), na publicação: *Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX* (2014), publicado originalmente em 1887, descreve o disco labial como parte do adorno feminino entre os *Botocudos*, o que mostra uma dificuldade de generalizações sob o uso dos adornos em um viés de gênero; "Normalmente são somente as mulheres que usam o enfeite completo nos lábios e nas orelhas, ao passo que os homens apenas enfeitam as orelhas." (EHRENREICH, 2014:75).

Essa característica no Povo Kisêdjê analisados por Antony Seeger, nos resulta difícil de estender para os povos indígenas do nordeste, onde apesar da centralidade da voz masculina: a voz e o canto feminino possuem uma importância social, política e espiritual, na figura das anciãs, cacicas, professoras, e com destaque as mães-do-terreiro. As puxadoras principais dos cânticos Tuxá. A "*dona do folguedo da mesada*" como as descreve um Tuxá em referência à importância da mãe-do-terreiro na mesa da *ciência*, "*dona de tudo, a dona é ela, a dona do*

Terreiro." (SAMPAIO-SILVA, 1997:62), ao que completa o antropólogo Orlando Sampaio-Silva (1997) "nos trabalhos da Ilha da Viúva, como *colaboradoras e auxiliares do pajé: participam do toré, tirando os cantos e, também participam dos tratamentos de pessoas doentes; têm função xamanística.* (SAMPAIO-SILVA, 1997:63).

Também é controversa e complexa as linhas das filiações do Povo Tuxá aos diversos troncos das línguas indígenas existentes no Nordeste, o fato de fazer parte de um dos circuitos ativos das missões católicas, e dessas por sua vez, terem agrupados povos indígenas de distintas regiões e falas. Tendo convertido-se em um dos epicentros de grande fluxo e intercâmbio entre culturas indígenas, não seria estranho a existência de elementos e traços culturais característicos dos índios do Sertão (Jê, Kariri, entre outros) ou dos troncos Tupi do litoral. Em um depoimento Sandro Hawaty (liderança Tuxá), relata um passado trilingue do Povo Tuxá e o emaranhados interculturais dos ecossistemas comunicativos indígenas de sua linguagem:

Tivemos um tempo trilingue, tem até um canto que fala assim: Fala língua grande, eu também falo Guarani... chegaram ao tempo de falar Tupi Guarani, por que foi um empréstimo do que a gente utilizava. Até porque os nossos antigos eles tinham muita relação com os Potiguara, eles tinham várias articulações com Tupinambá. Não é só relação que iam de língua... relação até cultural, nós temos várias coisas que talvez os Tupinambás não tenha, que a gente tenha em relação aos Tupinambás. Nós temos elementos muito forte Tupinambá no nosso regime (SANDRO HAWATY, 2018).

Em sua fala Hawaty, associa elementos presentes nas práticas religiosas Tuxá com o povo Tupinambá, e de prováveis elementos arcaicos da cultura Tupinambá que poderiam ter se perdido ao longo dos tempos no grupo contemporâneo. Ao que parece, existe um sistema de trocas complexos entre as populações indígenas e, a área de Rodelas por estar estrategicamente no epicentro da atividade missionária, garantiu ao Povo Tuxá um repertório cultural e uma linguagem onde participam saberes, cosmologias e ritualidades presentes em diferentes sociedade indígenas brasileiras. A associação entre o Povo Tuxá e um parentesco *Tapuia (Jê)* é reforçada na fala do Pajé Armando, "a gente não era conhecido nem por índio e nem por caboco, era conhecido por Tapuios, eram os Tapuios" (PAJÉ ARMANDO, 2018).

A dificuldade e lacunas de uma definição em relação a uma "filiação" Tuxá entre os diversos troncos linguísticos-culturais indígenas, poderia ser considerado como reflexo da pilhagem

realizada pela cultura hegemônica dominante contra a cultura indígena e sua memória. Essa característica plurívoca presente na cultura Tuxá, ao invés de diminuir, apenas amplia ainda mais o espectro de síntese presente em sua cultura. Isso, vincula esse Povo ribeirinho a outros povos indígenas, interconectados através de uma grande rede comunicativa que relaciona os aspectos ecológicos presentes no conjunto de *artes e artisticidades* indígenas experienciados a partir da corporeidade e das diversas paisagens de sertões, várzeas, dunas, planícies e serras.

Marques (2008) sustenta que as construções das grandes hidrelétricas, são responsáveis pelo apagamento de parte da memória pré-colonial da Bacia do São Francisco e que, o conjunto de informações, hoje fragmentadas, sobre esses grupos indígenas a partir da cultura material dos salvamentos feitos antes das inundações das grandes barragens, devem ser juntadas, constituindo-se, assim, num grande sistema de informação da identidade cultural desses povos. Defende o repatriamento das coleções arqueológicas aos povos do São Francisco.

Performance ritualística do *toré* Tuxá

O Povo Tuxá como todo povo onde há predominância por uma linguagem oral, possui um rico acervo de cânticos utilizados de diversas maneiras e distintos contextos. Os cantos compõem uma dimensão ampla das artes narrativas e de sua ecologia simbólica, ao que somariam-se: a oratória (contida na fala pública), a contação de história (ALMEIDA, 2008), as orações (invocações, rezas, ladainhas) e as brincadeiras cantadas: rodas de *toré*, cocos, etc. (TUXA, 2015). Também demarcam territorialidades como o canto público aberto ao não-indíio e o canto privado, entoado nas mesas da ciência, o *oculto* ou *particular*: "Do mesmo jeito que nós utilizamos os cantos de maneira aberta no *toré*, nós também temos os nossos cantos que são específicos, então assim, o pajé utiliza cantos específicos pra necessidades específicas do mesmo jeito que ele utiliza ervas." (MAYRA APAKO, 2017). Fazemos um paralelo com essa característica de invocações empregando a palavra cantada, onde a partir da entonação do falante, seja: pajé, xamã, curandeira, rezadeira, (fazendo ou não uso de plantas); que conhece a maneira de invocar o poder da cura (com atribuições de certas plantas e cantos a depender do que se pretende curar) e empregá-lo através da palavra-canto no corpo da pessoas doente; entre os povos Kisêdjê da amazônia, as invocações ou *cânticos de cura* eram diferentes dos cantos, e na farmacologia desse povo "as invocações tinham importância maior que as plantas medicinais (SEEGER, 2015:83).



Figura.9: Sequencia de fotogramas do Toré Tuxá durante os festejos da Alvorada 15/06/2017 (SOUZA, 2018)

O *Toré*, em cada sociedade indígena onde é praticado, tem significações múltiplas, ao mesmo tempo que gera uma homogeneidade da presença do rito entre os "*índios do nordeste*", é também uma linha de segmentaridade, que singulariza e demarca a diferença entre os diversos povos, da mesma maneira que é percebido e explicado também sob perspectiva muito particulares por cada pessoa, "os sentidos do toré são múltiplos e constituídos a partir de muitos posicionamentos narrativos" (GRUNEWALD, 2005:18).

Como registrado pelo antropólogo Ricardo Salomão, o toré Tuxá acontece *como forma de pagamento por uma promessa atendida, para celebrar a chegada de alguém, ou sua despedida, para comemorar alguma data específica, como por exemplo, o dia do índio, ou mesmo algum acontecimento especial na aldeia.* (SALOMÃO, 2011:38). Todavia, acrescenta-se a isto, neste trabalho, que o Toré mais que uma comemoração, é um modo de interlocução entre o mundo físico e o mundo espiritual do Povo Tuxá. É através dos cânticos, o caminho de conexão entre os mundos que os inspiram e os fortalecem em todos os momentos da vida.

Os sons criam territórios, como no conceito do *ritornelo*, defendido por Deleuze e Guatarri no volume 4 de *Mil Platos* (2012), onde tomam emprestado um termo da linguagem musical, que

se refere a repetição de um trecho de uma composição musical, o refrão e, aplicando como conceito para discutir as questões da territorialidade. Os filósofos definem o *ritornelo* como três movimentos dinâmicos em um único movimento: o lugar seguro que nos abriga do caos, *o esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos*. (DELEUZE, 2012:122); O habitar um território mitigando os resquícios do caos, *agora são componentes para organização de um espaço, e não mais para a determinação momentânea de um centro* (IDEM) ; e o terceiro movimento seria o lançar-se para fora do território, em um desterritorializar, mas num sentido distinto do caos; "*Linhas de errância*" e seus *volteios, nós, velocidades, movimentos, gestos, sonoridades diferentes* (DELEUZE, 2012:123). Foram cartografados no Toré Tuxá traços desses três movimentos.

O primeiro movimento diz respeito ao centro, o vínculo coletivo, social, ao *phylum*, filiação, laços do ser Tuxá, enquanto território afetivo com suas marcas e singularidades únicas. "Os cantos nossos nos fazem perceber que você não está só, ninguém canta só, o toré? o que é? é coletivo. O toré dos Tuxá é algo que é muito próprio, é muito peculiar nosso, tem nuances que só nós cantamos, as nossas entonações são únicas" (MAYRA APAKO, 2017). Além da marca singular, também a linha do vínculo intergeracional e iniciático da criança, juventude e vida adulta unidos aos códigos dos ecossistemas comunicativos indígenas, os ritos de passagem que tem as narrativas verbais, oratórias, no canto e na dança há fortes simbologias, inseridos e praticados também através do toré, presentes desde a infância Tuxá.

Nesse mesmo sentido reforça Carlos Alberto Jurum Vieira (2017), "aqui essa questão do toré é bastante forte, criancinha nova já pisa o toré, ali batendo o pezinho devagarinho". Atualmente esse vínculo é reforçado pela inserção do toré na Escola indígena Capitão Francisco Rodelas, como prática do projeto político-pedagógico na educação dos Tuxá, como valorização da linguagem e identidade do povo, como um saber e maneira de conhecer-perceber distinto da pedagogia tradicional, do desenvolvimento do equilíbrio do corpo e do ritmo, além, dos laços afetivos e cognitivos presentes nessa *dança-canto*, fundamental no desenvolvimento psicomotor, socialização e criação artística direcionadas ao universo da criança: "Tanto que quando dançam o toré, as criança tem mais empolgação de que os adulto, entra tudo com força, isso tá no sangue do povo Tuxá!" (MAYRA APAKO, 2017).

O segundo movimento do *ritornelo*, tem a ver com a prática do toré e a inscrição da memória coletiva e no aprimoramento da experiência de cada pessoa: do cantar, da lembrança das letras, dos ritmos, da dança, da pisada, da sincronia entre corpo e instrumento musical, o refinamento da audição e das técnicas vocais, que seriam conquistadas a cada nova execução do toré, cuja desvinculação reforçaria o caos do esquecimento, enfraquecimento e ruptura com os códigos da linguagem indígena, exemplificado na fala das irmãs Libanas, Lourdes e Primitiva: "vai perdendo tudo, quando não anda nos toré pra dançar, nos *oculto*, a gente vai esquecendo" (PRIMITIVA LIBANA, 2017). A música e o ritual aparecem como demarcadores do tempo cronológico e cosmológico da pessoa Tuxá, mas também demarcando sensações distintas: "A gente invoca a força! sempre força!" (LOURDES LIBANA, 2017). As Libanas falam da memória e de uma emoção associada a *vontade de dançar*, e a disposição e vigor para encarar os torés atravessando as madrugadas até o raiar do dia, como descrito na letra do cântico "*Laivem Laivem Laivem a Barra do dia vem!*"; e o estado de *euforia* e o bem estar provocados pelo canto e pela dança, serem o combustível para que ali continuassem: "Aí é que elas tinham força de cantar" (LOURDES LIBANA, 2017).

Entre as sociedades de língua Jê, que ocupavam vastas regiões do interior do Brasil, "a música possibilita a comunicação entre os seres humanos e provoca um sentimento de euforia" (SEEGER, 2015:34), o autor aponta que diferente de outros povos indígenas, os Jê habitualmente não utilizavam bebidas para alteração da consciência, a transcendência no ritual era conseguida através do canto e da dança, através do estado de *euforia*. Os Tuxá conseguem alcançar o estado de emoção, bem estar e alegria capaz de acessar o mundo espiritual como um troca de saberes, forças e energias que impulsionam e consolidam resistências.

O terceiro movimento estaria voltado para uma desterritorialização, mas em um sentido diferente, que ilustramos com um dos possíveis desdobramentos do movimento conhecido como o *Levantar a aldeia*, onde o povo Tuxá desempenhou a função de disseminação de saberes, em solidariedade a povos que encontravam-se em conflitos de terra e lutas pelo direito de reconhecimento como povo indígena. Os Tuxá circularam entre outros territórios reconhecendo aldeamento indígenas, mas, transmitindo cânticos, danças e aspectos rituais do *regime da ciência* para levantar as aldeias que haviam perdido ou enfraquecido as práticas dentro da ciência do índio e do *toré*. "Os Tuxá propagam esse toré pra os Kiriris, propaga esse

toré para os Pankará, pra os Atikum, pra os Truká, pra os Tumbalalá. Isso só dos que nós sabemos... eles tinham o chamado Levante" (SANDRO HAWATY, 2018).

As linhas que urdem esses ecossistemas comunicativos e seus afetos eram costuradas nas visitas entre aldeias e o toré, sua dança e os cantos trazem o sentido da união dos grupos, mesmo em meio às singularidades e diferenças, na dança e na euforia da reunião, da *brincadeira* do folgado, ou na "seriedade" do *regime do índio*, estabelecem-se conexões. "O povo do Brejo (Pankararu), o povo daqui também, eles vinha pra aldeia aqui, e os daqui ia pra lá também. Dançaro os cabôco mais véi. Muitas velhos eles vinha brincá aqui, mais os daqui de Rudela, os daqui ia pra lá... muitas vezes" (PAJÉ ARMANDO APAKO, 2018).

Essas *linhas de errância* que introduzem novos códigos aos já conhecidos se desdobram através das territorialidades, em um fenômeno que faz com que hoje se escutem cantos Tuxá executados por indígenas de diferentes aldeias no Nordeste, com inúmeras transformações e variações de ritmo, de melodia e de letra, trazendo novas releituras dos cânticos Tuxá e complexificando o emaranhado de sua rede. A julgar pela ancestralidade de alguns cantos, poderíamos imaginar também quantos cantos Tuxá teriam sido herdados das antigas redes comunicativas de trocas entre índios *brabios* e aldeados ao longo do São Francisco.

Partindo da linguagem oral-narrativa contida nas letras dos cânticos, na performance vocal do *toré* Tuxá e sua reiterabilidade acerca da memória do território e dos seres que nele habitam. Mapeamos algumas tendências contidas na execução do Toré Tuxá, se a intenção de cristalizar as estruturas narrativas do toré, pois a variação e mutabilidade é uma característica muito forte na musicalidade e na performance ritual da região, nenhum ritual se repete, ainda que estruturalmente reconheçamos elementos fundamentais, cada nova execução é única em sua estrutura, assim como o repertório e a maneira de executar os cânticos, também variam de acordo com o público, o local e o contexto onde são executados.

Lêlândôa

Para os Tuxá, os chamados *Lêiandôa* são cantos na língua indígena, remete aos tempos remotos dos índios rodeleiros, dos povos ancestrais, essa série de cantos é executada na

abertura do *toré*. "O leilandôa. É cantiga indígena. Esses que canta enrolado, sem letra... a gente tira as indígenas primeiro e depois entra nas outras" (PRIMITIVA LIBANA, 2017). Segundo Mayra Apako Caramuru historiadora Tuxá, seriam cânticos que entoam a língua "*Dzubukuá*", utilizada nos rituais da *ciência* de seu povo. Atualmente o *Dzubukuá* compõe o conteúdo do programa educativo da Escola Indígena Capitão Francisco Rodelas:

Dzubukuá que é nossa língua mãe, nossa língua materna, onde a gente utiliza o *Dzubukuá* no dia a dia, nós não somos falantes do *Dzubukuá*, mas, ele está vivo no nosso jeito de falar nas nossas palavras específicas, no nosso linguajar interno da comunidade. Existem palavras que só a gente conhece, só nós temos o domínio... ele é utilizado mais nos rituais, dentro de nossa religiosidade. *Dzubukuá* também está expresso nos cantos dos torés (MAYRA APAKO, 2017).

Por serem os primeiros a serem executados numa linha de Toré Tuxá, *Lêlaidôa* possuem um sentido de recepção "ele traduz o nosso desejo de que aquela pessoa chegue na nossa comunidade, na nossa aldeia, seja bem recebido e pede que os Mestre de Luz nos guie durante a estada daquela pessoa na nossa comunidade" (MAYRA APAKO, 2017).

Da mesma maneira as frases cantadas no fechamento dos cânticos, como um intercar, é como uma assinatura, o refrão *Naê Naê Naê Naê Naô*, também indicam laços com uma linguagem indígena ancestral, presente em muitos povos das *terras baixas da América do sul*, entre os *Kysêdjê* sociedade indígena da Amazônia, estudados por Anthony Seeger, são consideradas como "*palavras de música*" por não terem referentes diretos (SEEGER, 2015:184).

Durante a sistematização identificamos nove (09) tipos distintos de cânticos no estilo *leilandoa* e suas derivações: *lêlaidôa*, *lêlaido laindô*, *oilê oilá lelaidô*, *oilê oilá, lêlaidiôa*, *reinarrá reinarrô*, *oi tirálá*, *reilaindirá*. A aparente simplicidade da composição e suas repetições encontram nas distintas maneiras do canto e contracanto uma complexidade vocal (diferenciação). E como lembra o historiador Paul Zumthor (2014), em sociedades onde a oralidade é central essas vocalizações conservaram uma fraseologia, uma multiplicidade de atos vocais que assumem funções sociais distintas umas das outras. "Para nós eles são todos produzidos fisicamente pela voz; mas, no espírito das populações em questão, constituem meios de comunicação autônomos" (ZUMTHOR, 2014: 40).

Encontramos aqui um interessante ponto a ser explorado na linguagem da musicalidade indígena, do que o historiador Paul Zumthor chama de "formas não estritamente informativas da palavra e da ação vocal" (ZUMTHOR, 2014:14). Uma vez que essas palavras-sons-sonemas foram herdados de sociedades cujas grafias se desenvolvem em um sentido distintos das escrituras eurocêntricas-ocidentais, e cuja abordagem disciplinar poderia acarretar em reducionismos e interpretações etnocêntricas ou grafocêntricas.

Para o Povo Tuxá, as repetições são mecanismos de comunicação na “ciência de índio” onde, o sagrado é o forte preceito da natureza da vida. É o que sustenta, dar força e resistência, é o que segura numa noite inteira de toré, criança, jovens, adultos e velhos até “o dia amanhecer”! As linhas são chamamentos de uma comunicação com o divino, onde ao mesmo tempo que o índio recebe dos Encantos os cânticos, estes como presentes os devolvem, invocando-os na sua ciência. O canto associado ao apito, maracá e a pisada do toré, invocam as forças ancestrais e estabelece naquele momento a comunicação com o sagrado na ritualidade Tuxá. Esta ritualidade, exclusiva (os Tuxá tem suas próprias linhas) evocam e acessam nas suas linhas os segredos dos elementos da natureza: ar, terra, mata, fogo, cachoeiras/água e ainda os ancestrais, cuja força permanecem vivas noutro plano divino. essas forças reunidas, sustentam a ligação com a ancestralidade e a perpetuação da condição identitária dos Tuxá.

A Dança e sua realidade coreológica

O povo Tuxá apresenta uma diferença em relação ao toré de outros povos indígenas da região, onde comumente é dançado em círculo. O movimento circular está presente na dança Tuxá, entretanto a estrutura se apresenta não como uma roda mas sim como fileiras paralelas. "Os Tuxá dança assim de toque, né? vai na linha..." (PRIMITIVA LIBANA, 2017), o antropólogo Ricardo Salomão descreve detalhadamente o toré Tuxá:

Diferente de grande parte dos índios do Nordeste, que dançam o Toré em círculo, os Tuxá formam duas filas paralelas, uma só de homens e outra de mulheres, sendo que o primeiro da fila é sempre um homem. As duas filas ficam de frente para os mestres de cabeceira, que são os mais velhos da aldeia, ou os que têm maior conhecimento da “ciência do índio”, e que conduzem o ritmo e as linhas a serem cantadas. (SALOMÃO, 2011:139).

Havia outras maneiras de dançar que eram praticadas e cujo costume se perdeu entre os Tuxá, como afirma Primitiva Libana, que relembra do tempo em que na sua mocidade se dançava na antiga aldeia o toré do *Brejo*, que era dançado aos pares, entretanto por não fazer parte da maneira como tradicionalmente os Tuxá dançam, essa prática tão comum entre a juventude de outrora, se perdeu com o tempo.

E o do Brejo eles chegaro dançano é de braço, já vi eles fazeno a roda e no ponto de dizê: “lê ladiá laindôa” aí vai trocano, vai trocano, vai trocano. Quando chega pra dizê o verso aí vai tudo em linha, quando chega mais na frente pra dizê “a dirá laindôa” aí vai trocano... e tem essa outra também que num é trocano mais ela faz parte do toré do Brejo... a gente chama toré do Brejo, né? (PRIMITIVA LIBANA, 2017).

A dança do toré, carrega aspectos miméticos e tendências *catabáticas*, “orientada para a terra e com gosto pelo peso” e *acrobáticas* “voltada para o ar, em busca da ‘liberdade’” (MENEZES BASTOS, 2007:305), além de outros aspectos das *artisticidades*, do ambiente cênico e da paisagem.

Uma abordagem investigativa dessa prática, deve avançar no sentido de uma ampliação da relação entre percepção óptica e a *percepção háptica*, que inclui as sensações do bloco “tátil-sinestésico”. O tátil é uma modalidade sensorial cujos receptores estão espalhados ao longo do corpo, captam e registram fragmentos sequenciais, que auxiliam na síntese do que se objetiva dar a conhecer,

A percepção háptica foi estudado no domínio do tato por G. Revesz (1950)... O óptico não remete apenas ao domínio do visual, mas este, em função de suas características, é aí dominante. Já a percepção háptica é uma visão próxima, em que não vigora a organização figura-fundo. Os componentes se conectam lado a lado, se localizando num mesmo plano igualmente próximo (KASTRUP, 2014: 41).

O corpo opera a unidade de uma sensibilidade geral que antecede a diferenciação e isolamento dos sentidos da visão, da audição, do tato, do olfato, do paladar. "Na pluralidade de nossas sensações, eles demarcam uma realidade encoberta, real, percebida mas fugidia, manifestando a presença do corpo inteiro comprometido no funcionamento de cada sentido." (ZUMTHOR, 2014:78). O toré opera portanto os códigos de uma *intercorporeidade*, nos convidando a uma profundidade analítica acerca do *corpo sinérgico*.

Do mesmo modo, deveríamos recuperar o lugar dos pés, e não somente das mãos e dos órgãos dos sentidos localizados na cabeça, dentro da performance ritualística do *toré*, que também possui uma importância central na realidade coreografada na dança e no movimento do *toré*. Como defende o antropólogo Tim Ingold (2015), a importância dos pés e da caminhada está intrinsecamente relacionada com o desenvolvimento cognitivo da humanidade e de sua linguagem:

Uma abordagem literalmente mais *aterrada* da percepção deveria ajudar a restaurar o lugar adequado do tato no equilíbrio dos sentidos. Pois é, certamente através dos pés, em contato com o chão... que estamos mais fundamental e continuamente "em contato" com o nosso entorno (INGOLD, 2015:87).

Tais considerações parecem imprescindíveis para analisarmos as linguagens e epistemologias indígenas, herdadas dos povos arcaicos, que tem no nomadismo, na caminhada e no movimento características marcantes que influenciam na maneira como habitam, percebem e conhecem seus territórios. O *toré*, seu canto, sua dança e seus movimentos, que dão vigor, força, euforia, felicidade aos que o praticam, parece ser uma pedagogia mais apropriada para sociedades que circulavam pelas vastidões dos sertões e do rio, em longas jornadas de caminhadas, ou navegação, enfrentando intempéries como frio, fome, sede, etc.

Nesse sentido também o movimento de tocar um instrumento musical estaria vinculado a esse sentido geral da corporeidade, uma vez que a execução em grupo exige que cada participante encontre um ponto comum, entre o bio ritmo individual e o andamento do ritmo coletivo, da mesma maneira a pisada correta do *toré* estaria nesse entremeio, na busca desse equilíbrio entre sujeito e coletivo. "O ritmo, não é um movimento, mas um acoplamento dinâmico de movimentos" (INGOLD, 2015:107).

O ritmo então seria um conjunto de movimentos que acontecem dentro e fora do corpo, cuja síntese encontramos na fala do cacique Bidu Cá Arfer:

O canto e a pisada tem que tá junto. Pisada, maracá e o canto. Quando o canto é lento, o maracá tem que ser mais lento, quando o canto é acelerado, tanto a pisada, quanto o maracá é mais acelerado. O som do maracá é muito importante, ele já vem do começo não é criado (CACIQUE BIDU ARFER, 2017)

O ritmo, a pisada, o canto fazem parte de um conjunto de expressões comunicativas, entre os quais cada Povo Indígena possui o seu modo, como parte integrante de sua autoidentidade - o patrimônio genético acústico ritualístico.

O corpo é ele mesmo um instrumento musical na ecologia acústica indígena, *instrumento original* "no aproveitamento de pés, mãos e corpo inteiro" como analisa Helza Camêu (1977). "O bater de pés tem finalidade de ordenar e animar os movimentos das danças... O próprio cadenciar das danças força a mudança dos passos, ordenando os impulsos fortes e fracos exigidos pela harmonia do conjunto" (CAMEU, 1977: 197-198). O corpo está todo implicado nos movimentos da dança e cria sons percussivos a partir do atrito e do choque, de onde "resultam ruídos de tonalidades variáveis de acordo com a resistência e qualidade do material, ainda dependendo da intensidade e regularidade dos movimentos impulsionadores" (CAMEU: 1977, 198).

Entre os instrumentos habitualmente utilizados pelos Tuxá no toré, encontramos um de percussão; o maracá presente em grande parte da musicologia indígena, "os chocalhos representam parte interessante da organologia indígena em vista dos tipos, da aparência e da aplicação" (CAMÊU, 1977:199). Ele anima o folguedo, representa a força, a alegria, tradicionalmente feito de elementos naturais como a sementes e cabaças, na atualidade foram inseridos novos materiais para a sua confecção, como o chumbo e o côco (matéria prima abundante em Rodelas). "Animação pro índio, feito de coité, cabaça e côco... mas o principal é o coité mesmo... tem outras maneiras de fazer, semente, a gente coloca chumbo, a gente coloca mirô, coloca essa simentinha de palmera... quando num tem a semente se coloca chumbo" (OZANA LIBANA, 2017).



Figura.10: As Libanas, Dona Primitiva (de azul) segura o apito na mão. (SOUZA, 2018)

O apito, instrumento de sopro, também possui um forte simbolismo na ecologia sonora Tuxá, ou como explica o cacique Bidu (2017), serve para pedir e chamar a força: "O apito... todo início tem que ter o apito para iniciar, estamos ali concentrado e quer a força", o som do apito tem uma relação intrínseca com o reino encantado e os espíritos dos ancestrais como explica Dona Primitiva (2017): "É pra chamar os encanto pra chegar, é o apito". A repetição desses sons e o uso desses instrumentos ativam as memórias mais remotas da ancestralidade Tuxá, "isso é antigo, nada foi criado aqui. Vem da antiguidade. Nós tamo fazendo, acompanhando uma tradição da antiguidade" (CACIQUE BIDU, 2017).

Discussões

Os cantos públicos do Toré mapeados durante a pesquisa dão uma dimensão da relação entre o ser Tuxá e o território, estão disponíveis no livro *Cantos da Natureza Tuxá*, construído de maneira colaborativa com as professoras da Escola Indígena Capitão Francisco Rodelas, fruto da sistematização desta pesquisa e devolvida ao Povo Tuxá entre março-abril de 2018, publicado pela editora SABEH - Sociedade Brasileira de Ecologia Humana.

As palavras surgidas na produção dos dados da pesquisa *Ecologia Sonora Tuxá* revelam tendências de palavras presentes nos cânticos do Toré, encontramos na sequência de ocorrência, as palavras: *Cabôco, Aldeia, Deus, Mato, Céu, Índio, Rio, Jurema, Tuxá, Água*, entre outras, que demonstram e reforçam os laços ecológicos: ambientais, sociais e psíquicos, das tramas comunicativas desse Povo. Também é possível traçar paralelos com a historicidade dos Tuxá, dos tempos dos índios "brabios", da relação com as águas do São Francisco, do uso e conhecimento das matas das Caatingas, da circulação e movimento pelo território, da catequese missionária, dos tempos em que necessitavam se esconder para praticar sua religiosidade, mas também da presente força identitária do ser Tuxá e da união de sua aldeia, entre outras tendências. Tudo expresso de maneiras muito diversas em seus cantos.

Utilizamos o Iramuteq, software de análise textual baseado em estatísticas (que utiliza o software estatístico R) para nos auxiliar na representação de dimensões do texto através de visualizações intuitivas, construídas a partir do material verbal transcrito e análises de dados tendo o *corpus textual* como objeto. Para o presente artigo utilizamos a Análise de Similitude

movimento e da musicalidade na pré-história do Nordeste brasileiro, encontramos continuidades nos movimentos do povo Tuxá e no conjunto de suas artes e artisticidades.

Os cânticos desse povo são plurívocos (possui muitos sentidos ou muitas acepções), multívocos (designado de maneiras diversas: folgar, brincadeira, toante, linhas, toré, ritual, *ciência*), polissêmico (pois associa vários sentidos, audição visão, fala, tato) e polifônico (resulta do conjunto de vozes, ruídos e instrumentos, que soam de maneira simultânea). Entendemos o polifônico também numa dimensão temporal associado à dimensão espiritual, onde os espíritos do reino encantado do Juremá se fazem presente como entes ancestrais dos Tuxá. Polifônico, não somente pelo resultado da soma das muitas vozes, ruídos e instrumentos compondo o coro, mas, também, as vozes dos vegetais e animais presentes no cânticos, ao qual somam-se as vozes ancestrais dos antepassados, que atualiza no aqui e agora da voz que canta, uma simultaneidade com as redes ecológicas do passado do presente e do virtual.

A performance ritualística Tuxá traz consigo elementos que vão além do puramente musical, aspectos imagéticos, ecológicos, políticos, lúdicos e religiosos gravitam sobre o ato performático ritual do *toré* indígena, entendido como um campo semântico, enquanto linguagem ou expressividade que compõem os ecossistemas comunicativos desses povos. As gravações sistematizadas e disponibilizadas no website www.mapatuxa.com.br além de possibilitar a análise aqui proposta, também servirão no futuro para novas pesquisas e para a memória do povo Tuxá, que ao longo do tempo, sofreu a pilhagem de seu patrimônio material e imaterial.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Aldenora. Histórias Tuxá. ALDENORA [et al.]. Salvador: Secretaria de Cultura, Fundo de Cultura, 2008.

BUCO, C. A. . Arqueologia do Movimento: Visões Sonoras da Pré-história na Serra da Capivara, Piauí, Brasil.. FUMDHAMentos , v. 9, p. 1347-1357, 2010.

CAMÊU, Helza. Introdução ao estudo da música indígena brasileira. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, 1977.

DANTAS, Marcelo et al. Antes, História da Pré-História, Exposição “ANTES”, no CCBB em 2004, citação na sala da exposição, sobre tecnologia. CENTRO CULTURAL BANCO DO BRASIL. Rio de Janeiro: Editora Gráficos Burt e CCBB, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. e 4. Ed. Bras. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

EHRENREICH, Paul. Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX. Tradução Sara Baldus; org. e notas Julio Bentivoglio Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Vitória (ES). 2014.

ETCHEVARNE, Carlos Alberto. Sítios dunares do sub-médio São Francisco, Bahia, Brasil. Journal de la Société des Américanistes, N S.Paris, t.78, n.71, pp.57-71. 1992.

ETCHEVARNE, Carlos. A ocupação humana do Nordeste Brasileiro antes da colonização portuguesa. Revista USP, São Paulo, n 44, p.112-141, (Dossiê Antes de Cabral: Arqueologia Brasileira – I), 1999-2000.

GRUNEWALD, Rodrigo A. As Múltiplas Incertezas do Toré. In: GRUNEWALD, R. (org.). Toré: Regime encantado do Índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, p. 330. 2005.

INGOLD, Tim. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

KASTRUP, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In. Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p32-51.

MARCHAND, P., & RATINAUD, P. L'analyse de similitude appliquee aux corpus textuels: les primaires socialistes pour l'election présidentielle française. In Actes des 11eme Journées internationales d'Analyse statistique des Données Textuelles. JADT 2012 (pp. 687-699). Liège, Belgique.. Disponível em <<http://lexicometrica.univ-paris3.fr/jadt/jadt2012/Communications/Marchand,%20Pascal%20et%20al.%20-%20L%27analyse%20de%20similitude%20appliquee%20aux%20corpus%20textuels.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

MARQUES, Juracy. Cultura Material e Etnicidade dos Povos Indígenas do São Francisco Afetados por Barragens: Um Estudo de Caso dos Tuxás de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese de doutorado. Salvador: UFBA, 2008.

MENEZES BASTOS, Rafael J. Música nas Sociedades Indígenas das terras Baixas da America do Sul: Estado da Arte. Revista maná, 13(2)p – 293-316. 2007.

MENEZES, Luciano et al.. O Som do Osso: Ecologia Musical dos Pífanos do nordeste. Revista Ecologias Humanas, vol.2 nº2, 2016.
Ministério da Saúde. SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, Polo Base Paulo Afonso/Bahia, 2018.

PESSIS, Anne-Marrie. Imagens da pré-história. Parque Nacional Serra da Capivara. FUMDHAM - Fundação Museus do Homem Americano / Petrobras. São Paulo, 2003.

PIQUERAS, L. H. Arqueomusicología: bases para el estudio de los artefactos sonoros préhistóricos. Universitat de Valencia, Itália, 2003.

SALOMAO, Ricardo D. B. Tradição, práticas rituais e afirmação étnica entre os Tuxá de Rodelas. Cadernos do Leme, Campina Grande, v.3, n1, p.02-24. Jan-Jun. 2011.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. Tuxá: Índios do Nordeste. Ed Annablume, São Paulo, 1997.

SCHAFER, Murray. A Afinação do Mundo: uma exploração pioneira pela história e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: ambiente: paisagem sonora. Trad. Marisa Trench Fonterrada. – 2.ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SEEGER, Anthony. Por que cantam os Kĩsêdjê . Trad. Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TUXA. Cantigas de Roda e Brincadeiras Cantadas. Infância: Uma Viagem ao tempo de nossos pais e avós. ALMEIDA, Aldenora [et al.] Tuxá de Rodelas - Aldeia Mãe. 2015.

ZUMTHOR, Paul. Performance, Recepção, Leitura. Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2014.

SITES CONSULTADOS

<https://pib.socioambiental.org/pt> - Povos Indígenas do Brasil - PIB, Instituto Socioambiental.

<https://terrasindigenas.org.br>

TERRITÓRIO SAGRADO *DZOROBABÉ*
UM ETNOMAPA DA AUTODEMARCAÇÃO TUXÁ

André Luís Oliveira Pereira de Souza

Alzení de Freitas Tomáz

Juracy Marques dos Santos

Somos a raiz e essa raiz está perfurando o solo, abrindo seus caminhos, vindo a existir

Sandro Hawaty Tuxá

O pássaro que canta marca assim seu território

Deleuze/Guattari

RESUMO

O Povo Tuxá de Rodelas, situados às margens direitas do Rio São Francisco, no município de Rodelas – Bahia – Brasil, sofreram historicamente, processos de desterritorialização, desde tempos coloniais até os dias atuais, com a construção da barragem de Itaparica em 1988. Neste trabalho utilizamos o conceito do *ritornelo*, trabalhado por Deleuze e Guattari (2012), para compreender os movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização vivenciados por esse Povo, bem como, processos de cartografias sociais como procedimentos metodológicos na autodemarcação do território tradicional de *Dzorobabé*. A complexa teia de resignificação enreda reterritorialização através de suas lógicas organizativas das famílias-clãs, cujo movimento possui forte conteúdo de resistência étnica, cultural e simbólica na proteção do patrimônio material e imaterial. A autodemarcação discutida na cartografia, atualiza identidades e indica um pedaço do *ritornelo*, na contramão de uma difícil trama que emperram processos de reconhecimento e regularização fundiária, tornando difícil aspectos de ressarcimento dos danos históricos acometidos pelo Estado brasileiro.

Palavra-Chave

Introdução

O Rio São Francisco considerado um dos maiores rios da América do Sul, desde épocas coloniais foi permeado por uma política de articulação de domínio e violência que transformaram os territórios de muitos Povos indígenas que aqui habitavam, marcando a história de invisibilidade e, ou o quase desaparecimentos de muitos aldeamentos. Aos que resistiram ao longo dos tempos, sofreram e ainda sofrem processo de recolonização ressignificados na bacia São Francisco, com políticas de desenvolvimento como a implantação de barragens hidrelétricas que expulsaram muitos Povos Indígenas de seu habitat de forma compulsória e inundaram seus territórios étnicos.

Situados às margem direita do Rio São Francisco no município de Rodelas - BA, o Povo Tuxá é um símbolo da logração de um território usurpado pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco - CHESF que inundou todo seu território tradicional com a construção da barragem de Itaparica - UHE Luiz Gonzaga no ano de 1988. Por causa disso, sofrem uma das maiores rupturas em suas tramas ecológicas, que os obrigaram a sujeitar-se às redistribuições de grupos e terras, o que acirrou ao longo dos tempos diversos conflitos sociais, culturais, territoriais e interétnicos. Os Tuxá, historicamente, sofreram movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, como fenômeno de rearticulação político-organizativa interna de recuperação de seu território tradicional.

Os Tuxá, cuja linguagem oral participa daquelas sociedades onde o refinamento dos sentidos do corpo (visão, audição, tato) constituem parte fundamental da sobrevivência, decisivos na maneira como habitam, conhecem e movem-se pelo território. Têm em sua cosmologia a experiência acústica que ocorre nas redes de relações ecossistêmicas da natureza circundante, cujos saberes e conhecimentos se fazem presentes no conjunto de artes e artisticidades. Por artisticidades entende-se, um “estado geral de ser, que envolve o pensar, o sentir, o fazer, na busca abrangente da ‘beleza’” (MENEZES BASTOS, 2007:295). Essas expressividades de meios e ritmos contidas nas águas, nos ventos, na terra, nas folhas e nas qualidades dos animais, cujas historicidades são narradas nos cânticos do toré, nos grafismos e no modo de ser Tuxá, constituem as marcas de sua territorialização.

Suas ilhas e cachoeiras, assim como os vales e suas férteis várzeas, teceram ao longo do tempo os emaranhados da rede ecossistêmica no território dos índios rodeleiros. Com uma riqueza faunística e florística únicas, composta de áreas semiáridas presentes no bioma Caatinga, paisagens dunares desérticas e, atualmente, reterritorializados com a paisagem das águas represadas no imenso lago de Itaparica. Portanto, esses movimentos ecológicos de conexões dos sistemas da natureza, sons e territorialidades e seus ciclos pode ser denominado de *ritornelo*, isto porque, o movimento de expressão do Povo Tuxá, e sua etnogênese estão na atualidade, profundamente marcadas pela desterritorialização compulsória.

O conceito do *ritornelo*, trabalhado por Deleuze e Guatarri (2012), traz um termo da linguagem musical referente ao refrão musical, conceito que nos serve de referência para discussão das questões em torno do território e as marcas de suas expressividades. O *ritornelo* é definido como três movimentos dinâmicos em um único movimento (sozinho - em casa - em direção ao mundo): “1 - O lugar seguro que nos abriga do caos; 2- Habitar um território mitigando os resquícios do caos; 3- Lançar-se para fora do território, em um desterritorializar, mas num sentido distinto do caos” (DELEUZE, 2012:122-123). Os filósofos relacionam o território às marcas da expressividade (visuais, sonoras, gestuais, etc.) que o territorializam:

Sublinhou-se muitas vezes o papel do *ritornelo*: ele é territorial, é um agenciamento territorial... ele sempre leva terra consigo, ele tem como concomitante uma terra, mesmo que espiritual, ele está em relação essencial com um Natal, um Nativo. Um "nomo" musical é uma musiquinha, uma fórmula melódica que se propõe ao reconhecimento, e permanecerá como base ou solo da polifonia (*cantus firmus*). O *nomos* como lei costumeira e não escrita é inseparável de uma distribuição no espaço, sendo assim um *ethos*, mas o *ethos* é também a Morada. (DELEUZE, 2012:124)

O *ritornelo* no caso dos Tuxá tem sua territorialidade drasticamente impactada com o modelo de desenvolvimento pautada para o rio São Francisco. A construção da barragem de Itaparica os obrigaram a desterritorialização, que custou a dispersão das famílias que viviam na Ilha da Viúva, principal território inundado, permanecendo apenas os Tuxá de Rodelas, - considerado por todos como os Tuxá da Aldeia Mãe e, levando grupos à uma diáspora sem volta para municípios como Ibotirama/BA; Inajá/PE; Banzaê/BA, entre outras dispersões espalhadas por todo Brasil.

Os Tuxá da Aldeia Mãe foram transferidos para uma vila construída na cidade no ano de 1988, cujo padrões arquitetônicos, remonta às de outras cidades reconstruídas pela CHESF e fazem parte de um arcabouço de medidas compensatórias das terras submersas. Todavia, as perdas dos locais reservados para as suas práticas produtivas, culturais e religiosidade indígenas, como a Ilha da Viúva, com profundo significado ancestral, influenciou sobremaneira, dimensões como a transmissão de saberes entre as gerações ligadas à terra, à pesca, à caça, aos conhecimentos tradicionais, entre outras dimensões ecológicas, sociais e psíquicas.

As bases etnográficas apresentadas a este trabalho, demonstram sobremaneira, os impactos sofridos pelo Povo, sobretudo, no campo do sagrado, na ciência Tuxá: “O processo do enchimento do reservatório gerou impacto também na parte religiosa, para além da parte psicológica que afetou os indígenas” (FÁBIO JUNTÁ, 2017), na perda da biodiversidade e de saberes e habilidades ligadas ao rio, como afirma o Cacique Bidu (2017): “nós temos animais que não encontramos mais, nós perdemos o nosso estilo próprio de sobreviver caçando com arco, flecha, batim, nós perdemos a característica de sermos povos canoeiros”. Os índios rodeleiros, eram conhecidos como “canoeiros”, por reunir habilidades e um alto conhecimentos das técnicas de pesca, navegação e orientação pelas corredeiras do rio e suas ilhas, além da convivência com as diferentes paisagens das Caatingas para diversos fins, coleta de frutos, fibras e ervas medicinais, reunindo importantes patrimônios de saberes tradicionais.

As mudanças transcorridas na vida e no habitat Tuxá, levaram os indígenas a buscarem estratégias de afirmação do seu espaço social. Após trinta anos os índios rodeleiros, estabeleceram um processo considerados por eles como ‘autodemarkação do território tradicional de *Dzorobabé*’. Estes, reavivaram suas tramas ecológicas, na reivindicação da demarcação e homologação do território não inundado. Pode-se imaginar, o impacto ecológico sofrido por este grupo social, que tem em sua historicidade e cosmogonia, um universo simbólico intrínseco com o Rio São Francisco, suas águas e seus ventos, assim como as vastidões do território das Caatingas, várzeas e dunas, cujos saberes formam uma grande teia comunicativa ainda presentes em sua cultura.



Figura 1: Em Dzorobabé retornam as noites ao redor da fogueira (esquerda) e a proximidade com o Rio e as matas da caatinga. (SOUZA, 2018).

O processo de autodemarcação de *Dzorobabé*, posto em marcha desde agosto de 2017, traz um novo fôlego para as lutas por território e reaviva a recomposição de práticas e saberes. Propicia um *animus* das relações semióticas que os Tuxá possuem com o Rio São Francisco, fortalecendo a identidade coletiva, os laços familiares e o modo de vida num movimento de reprodução social, econômica e cosmológica. A recomposição dos sonhos Tuxá, se afirmam na aproximação do estado de *bem-viver* diferente de uma lógica desenvolvimentista de “acumulação perpétua”, como infere Acosta (2016), sobre o conceito de bem viver, como pensado pelos povos da Amazônia, que leva em consideração uma relação harmônica com a natureza e solidariedade entre indivíduos e comunidades.

Dispondo como referência a Nova Cartografia Social do Brasil (ACSERALD e VIÉGAS, 2013; TOMAZ, BARROS, MARQUES, 2013; ALMEIDA, 2013) cujos conceitos, corroboram com a reconstrução geográfica do contexto das populações locais. O caso Tuxá trouxe consigo a necessidade de realizar sua cartografia social como mecanismo de afirmação do território não inundado. Isso, fez com que remontasse novas interações diferenciadas com o ambiente, tanto na racionalização do território junto aos processos organizativos, políticos e jurídicos de regularização fundiária, tanto quanto nas relações simbióticas por eles estabelecidos. O território de *Dzorobabé* é para os Tuxá o lugar mais sagrado da sua ancestralidade, para isso, o processo de autocartografia garante para eles, aferir aspectos, desde a memória ancestral presente, até a manutenção histórica do patrimônio cultural e da sociobiodiversidade ainda existentes no ambiente rio-caatinga onde estão inseridos.

***Dzorobabé* Território Sagrado da Ancestralidade**

No artigo intitulado *Sítios Dunares do Sub-médio São Francisco, Bahia, Brasil* (1992) o arqueólogo Carlos Etchervane (1992:61), tomou *Dzorobabé* como sítio referencial em sua pesquisa sobre ocupação humana pré-colonial, por apresentar *riqueza e variedade do material em superfície*. Ao que tudo indica, as regiões dunares eram escolhidas como refúgio e abrigo dessas populações arcaicas, para se protegerem das cheias do São Francisco que inundavam ilhas e várzeas. A quantidade de sepultamentos encontrados na área possibilitou a dedução sobre a intensa vida social e ritualística no local. Fatores ecológicos, sociais e tecnológicos influenciaram a escolha das dunas como habitat desses povoamentos arcaicos. Foram seis sítios arqueológicos dunares encontrados, que remontam hipóteses da ocupação humana e da filiação cultural e linguística dos povos ali existentes, num movimento constante de usos e caminhos pelos territórios sanfranciscanos.

Portanto, a relação do Povo Tuxá com essa faixa territorial não inundada de *Dzorobabé* é fortemente marcada por uma memória ancestral que perpassam os tempos. “Esse é um lugar sagrado pra nós porque aqui tavam vivendo os índios brabios, os mais veios sempre disseram que os antigo tava aí, com o dilúvio do Pajeú antes das barrage, aqui os índio rodeleiro sempre tiveram” (PAJÉ ARMANDO APAKO, 2018). É onde os seus ancestrais teciam suas redes ecológicas, produtivas, humanas e espirituais. Os Tuxá da atualidade se remetem aos achados arqueológicos como um “elo simbólico” que os une aos povos arcaicos (MARQUES, 2008), questão que surge recorrentemente nos discursos narrativos dos entrevistados durante a pesquisa *Ecologia Sonora Tuxá*, como na associação feita por Dona Dora Jurum Arfer, entre a morada dos antigos, os vestígios arqueológicos e sua ligação com os Tuxá da atualidade.

O *Dzorobabé* é um lugar sagrado desde os nossos ancestrais... quem morou aqui, encontrou não foi nem uma nem duas coisas não, encontrou foi muitas tocas indígenas, eles chegaram a ver caco de cachimbo, caco de barro. Agora hoje, eles não querem dar nosso direito, o *Dzorobabé!* E aí eu digo, eles vieram pra cá, eles fizeram o rebanho deles aqui. Chegou uma enchente muito grande que eles não puderam mais desviar, aí eles foram pra o Rodelas, pra o lugar que eles foram habitar, pro lugar que nós se encontra (DORA JURUM ARFER, 2017).

As lideranças Tuxá preocupadas com os resguardo históricos, buscam com a luta pela regularização fundiária de *Dzorobabé*, o resguardo da memória ancestral, através de processos cartográficos, contação de histórias, transmissões de saberes, organização das famílias através de Clãs - cujo laços de parentescos ajudam na recuperando de nomes na língua indígena e nos

processos de gestão do ambiente. O marco arqueológico encontrado em Dzorobabé, reforça estas relações dos Tuxá com sua ancestralidade, para isto, os Tuxá de Rodelas da Aldeia Mãe, estão lutando através da autodemarcação para manter essas raízes e se esforçam numa rede comum de movimento, a agir, compreender e incorporar as múltiplas formas de uso tradicional do ambiente dunar-rio-caatinga como é possível hoje. O discurso da historiadora Tuxá Mayra Apako Caramuru, reforça essa assertiva:

Dzorobabé, é território ancestral do povo Tuxá... E ali em frente no meio do lago, ficava a ilha Dzorobabé, primeira morada do Povo Tuxá, dos índios Rodeleiros, primeiro aporte de onde a gente veio, do nosso tronco antigo, do nossos anciões, foi de lá que veio os nossos ensinamentos, foi de lá que nasceu tudo que a gente sabe, e foi de lá que disseminou para a nossa aldeia, que é a aldeia Tuxá mãe (MAYRA APAKO, 2017)

Com o início da atividade missionária a partir de 1671, na missão de São João Batista, iniciada com a ordem dos capuchinhos instalada em Rodelas antiga, seguiu-se um década depois a chegadas dos Jesuítas, que escolheram *Dzorobabé* como aldeamento missionário (ARRAES, 2013:58), as escolhas apontam uma presença marcante de povos indígenas vivendo nesse território.

Nessa época a ilha de Dzorobabé ainda não havia submergido, também registrada no atlas de 1860 do engenheiro civil Henrique Guilherme Fernando Halfeld (1797-1873), que em sua descrição, narra a existência de cachoeiras e ilhas nesse trecho do Submédio São Francisco, inferindo a presença indígena na ilha de Sorobabé, e documentando a abrangência do território chamado de *Sorobabé* onde as terras iam até a boca (foz) do Rio Pajeú, dos dois lados das margens do Rio São Francisco.

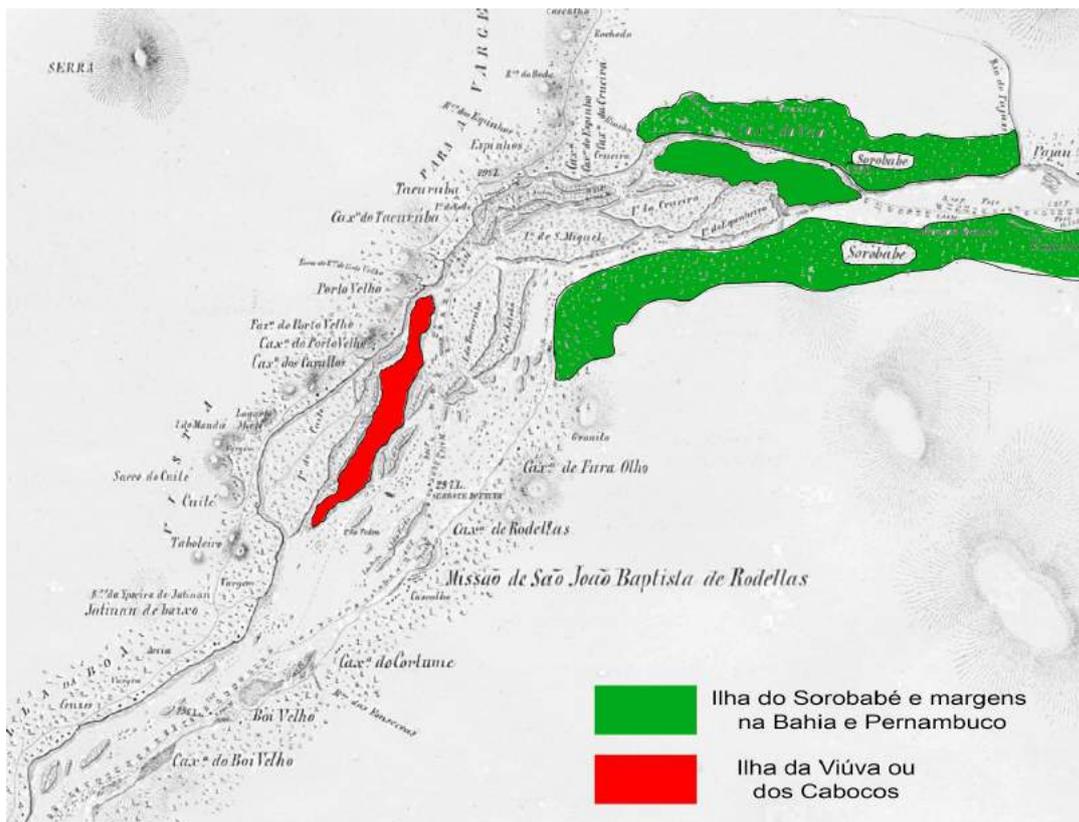


Figura 2: Ilhas do Submédio São Francisco, em destaque a Ilha da Viúva (ou dos Caboclos) e a Ilha de Sorobabé, (adaptado do original Halfeld 1860).

A descrição do engenheiro coincide com o discurso da memória do Pajé Armando Apako sobre a extensão territorial de Dzorobabé, que abrangia as margens baiana e pernambucana do São Francisco e da mesma maneira, o território de referência do Povo Tuxá não estar restrito apenas aos limites da Aldeia de Rodelas e da região sobre dunas de Dzorobabé:

A terra do Dzorobabé, dos índio rodeleiros, começava da boca do Pajeú, da Barra do Pajeú... O riacho do Papagaio, que fica lá perto da Barra do Pajeú subindo, a outra no sul, no norte, a outra extrema no riacho das Cabanas, que fica lá do lado hoje onde é a aldeia... O Riacho das Cabanas, sai lá. Lá no poente é no riacho do Papagaio. E entrando pro sul desse lado da Bahia o Tintin. Esse terreno, era todo dos índios rodeleiros. Cansei de vê meu avô dizer. Esse terreno era todo dos índios... Pegava de um lado e do outro. Porque as ilhas eram tudo dos índios. A morada deles mesmo, antes, da enchente, era aqui na ilha de Dzorobabé... os índio da aldeia, era aqui, na terra firme, e a capelinha dela, lá na ilha. Aqui era aldeia da terra firme, e aqui era a ilha. Morava índio aqui na ilha e morava índio aqui (na terra firme)... Mas aí deu uma enchente muito grande no rio... aí como inundou aqui, a aldeia. Aí então derrubou lá a capela, cobriu as ilhas tudo de água (PAJÉ ARMANDO APAKO, 2018)

O Pajé Armando narra o momento de divisão dos índios rodeleiros entre os grupos que se dispersaram por entre as matas e os que ocuparam as ilhas da região, com a enchente da ilha de Dzorobabé, que ocorreu anteriormente à construção da barragem de Itaparica.

Com a lei de terra de 1850 e a disseminação do termo pejorativo “índios misturados”, os índios do Nordeste começam a perder suas terras e passam a viver uma “censura” social de sua identidade indígena, o que levou “a negação da sua existência nessas províncias” e a extinção dos aldeamentos indígenas por parte do império (SALOMÃO, 2011:27-28).

As historiografias sobre os indígenas do Nordeste, cujas lacunas também não dão conta de elucidar os relatos *micropolíticos* dos povos que, ameaçados e acuados por todo um aparato oficial e social de ocupação, foram gradativamente perdendo suas terras e vendo seu território reduzir ao longo dos tempos. O modo de intervenção do Estado brasileiro nos territórios indígenas acirraram inúmeros conflitos sociais e territoriais de natureza irreversível.

Todas essas ilhas era Tuxá, toda essa região era Tuxá, tem um escritor aqui de Rodelas que ele diz que foi adquirida em forma de compra mas, como foi feita essa compra? Ou você sai ou você quer quanto? Vou lhe dar dez reais pela sua terra, não tá barata demais! Você quer sair ou quer morrer? Você quer sair ou quer que eu tome? Você quer dinheiro ou quer que eu tome? Então o pessoal não sabe essa história, não conhece a realidade Tuxá. (ZAHATY JURUM VIEIRA, 2017).

As tantas perdas provocadas pela ação do Estado, conduziu os indígena a produzirem lutas sistêmicas de resistência, instaurando processos de retomadas em face à instrumentos jurídicos de demarcação de territórios étnicos, aquisições de terras, ou reivindicações em torno de territórios de pertencimento. Os pedidos de reconhecimento da posse das ilhas possuem registros desde os anos de 1945, entre a região de Dzorobabé e Barra do Tarrachil, tradicionalmente ocupadas pelos índios *rodeleiros*, somente a posse da Ilha da Viúva foi reconhecida como lugar de índio na sociedade, todavia, o território jamais foi homologado oficialmente, “o direito era indiscutível” (SAMPAIO-SILVA: 1997), embora a presença indígena se confirmasse em outras ilhas do Submédio São Francisco. Em seu relato Dona Primitiva Libana (2017) relembra algumas dessas ilhas: a ilha dos cabaço, ilha do tucum, ilha da formiga, a ilha dos Pires, o pertencimento aos territórios insulares das ilhas também surge em outros depoimentos do povo Tuxá:

Nós estamos aqui nesse momento, aqui nessa terra, que é a terra dos nossos ancestrais, a Ilha de *Dzorobabé* que tem uma identificação muito forte do tronco Tuxá, que está aqui agora, buscando recuperar tudo aquilo que os nossos antepassados desde a Ilha da Viúva e outras ilhas, a ilha do Camambá, a ilha do Jatinã, a ilha da porta, todas outras ilhas junto de mais outras tantas ilhas... (DIPETA FLECHIÁ, 2017).

Neste contexto, a memória presente na organização espacial do território antigo, demonstra a forte relação que os indígenas possuem com os sistemas da natureza. Os Índios, remontam os lugares e afirmam resistências. Seu estilo de vida, conservava práticas de extração, manejo e cultivos num fluxo de relações ambientais, conforme atesta o Cacique Raimundo Flexiá (2017) “A ilha de Sorobabel ficou debaixo d’agua, mas no tempo das cheias, eles [índios] subia pra caçar até o rio baixasse, eles trabalhavam na agricultura na Ilha, mas enquanto isso não acontecia eles iam pras matas, subiam as dunas, entravam no Raso da Catarina pra procurar mel, murici, umbu, mari”. A utilização e forma de uso do território, se estendia além-ilhas, como parte de interesses comuns do grupo. A perda da posse do território desfavorecendo os indígenas provocou inúmeros danos.

O território das ilhas significava abundância de alimentos, pela fertilidade de suas terras (várzeas) propícia para o extrativismo e a agricultura. Como já referido, esse território fluído e cheio de fartura viria a submergir, com a criação do Lago da barragem de Itaparica, que inundou as ilhas e a cidade de Rodelas, além, de grande parte do território tradicional Tuxá. Entre as implicações da perda desse território estão o impacto ambiental, com a supressão do patrimônio faunístico, botânico e arqueológico, o impacto emocional neste caso é um dos mais trágicos.

Para Marques (2016:47), os Povos e Comunidades Tradicionais estão ligados a uma cosmologia, onde percebe a natureza como inteligências “inclusive emocionais e epistemológicas cognitivas”, o autor, trata de um “sentimento da Terra” e relaciona o sentimento humano numa forte ligação com os desejos da terra, o que chamou de “Alma da Ecologia”. Portanto, mais que uma perda provocada pelos impacto econômicos, os impactos sócio-culturais e simbólicos são capazes de destruição dos direitos da pessoa humana. Esta fissura irreparável, provocou ainda, uma diáspora dos clãs das famílias Tuxá, que as levaram para outras territorialidades, num complexo movimento de negociações compensatórias.

Nós temos vários agrupamentos de Tuxá, temos Tuxás lá com Javaé e com os Avá-Canoeiro, os Kanoê lá na Ilha do Bananal em Tocantins, lá no Araguaia. A gente tem um grupo Neo-Tuxá vivendo com os Guajájaras na Barra do Corda no Maranhão, temos outro agrupamento umas 8 famílias ou mais vivendo em Cacoal, Rondônia, aí temos outro agrupamento de umas 20 famílias mais ou menos Tuxá vivendo no São Francisco no Oeste da Bahia, temos uma aldeia grande comparada as outras dos Tuxá vivendo no lugar chamado, fazenda Mourinhos eles chamam hoje de Tuxá Kiônará em Muquém do São Francisco e os Tuxá Kiniôpará, Tuxá Mourinhos e Ibotirama e tem os Tuxá vivendo no município de Banzaê, Bahia. (SANDRO HAWATY, 2018).

A falta de perspectiva e a lentidão no processo de aquisição das terras, fizeram com que a diáspora se estendesse a territórios muito distantes da terra original da aldeia mãe em Rodelas, mostrando o desastre da gestão socioambiental de populações afetadas por barragens, no não cumprimento dos direitos desses povos. Dados da SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena (BRASIL, 2018) mostram que os Tuxá de Ibotirama se fixaram em terras adquiridas pela Chesf com 2.019 hectares e 639 famílias; Tuxá de Inajá, na Fazenda Funil tiveram aquisição de 164 ha sendo estes 264 famílias e os Tuxá de Banzaê, numa área de 414 ha numa população de 65 famílias.

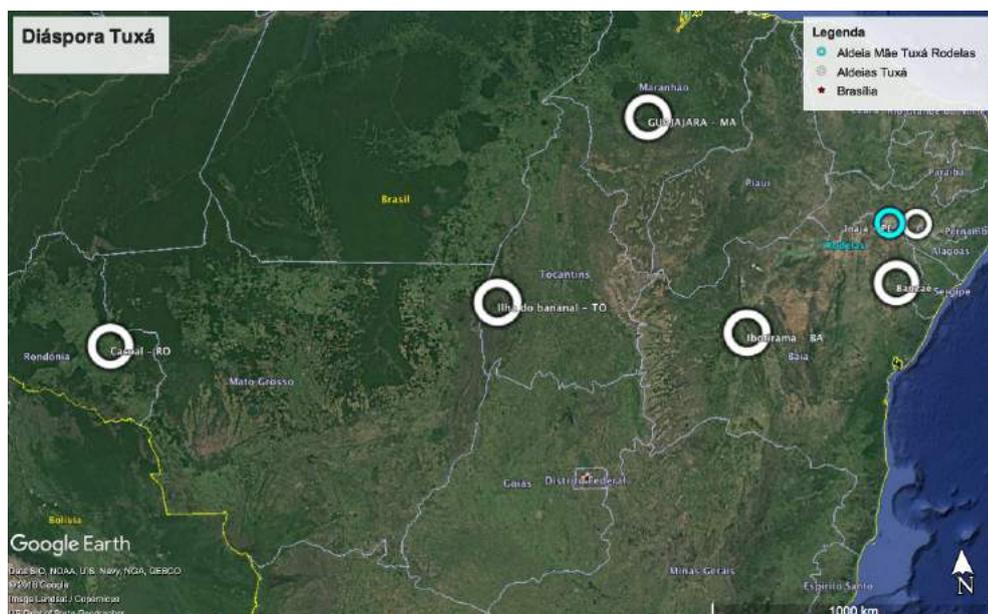


Figura 3: Mapa da diáspora Tuxá (dados da pesquisa, 2017-2018).

Há um esforço de territorialização e reterritorialização, constituindo um movimento de ocupação espacial. O caso do Povo Tuxá, os antigos canoieiros, caminha hoje, na formação de diferentes comunidades e reconstruem suas identidades e suas ocupações nos espaços físicos (ACSERALD e VIÉGAS, 2013:25), recria na sua diáspora modos particulares de ressignificação e manutenção da identidade como um só Povo. Todavia, a permanência dos Clãs que permaneceram na Aldeia Mãe, foram igualmente vitimados, com um protecionismo estatal duvidoso (TOMÁZ, *et. al.* 2013:292), onde direitos como o de ‘consulta prévia e informada’ foram desconsiderados, inclusive de negação do atributo étnico tanto dos “sujeitos coletivos, quanto da territorialidade”. Isto é reforçado, na indagação de Sandro Tuxá, que demonstra em sua fala as tramas envolvidas nos processos de negociação.

Imagina só.. como foi na cabeça dos índios que há muito tempo eram habituados num lugar que tem água, que tem mata ciliar, que caça camaleão, que caça capivara, que tem muito verde, as ilhas tem muita fartura, do peixe, ai se muda pro Bento.. ele tinha todo um jeito. Ai se muda pra onde só existia pedra, como agora aqui (*Dzorobabé*). Hoje nós estamos habituados a isso porque não tem as ilhas... O povo de Rodelas que ficaram esperava que a Chesf ia garantir a terra pra gente, lá (área de aquisição negociada com a Chesf) vai ficar como o lugar que a Chesf foi adquirir, vai ficar como área pra gente praticar os rituais no retiro (*Dzorobabé*), e aqui lugar pra gente ter as famílias próxima a cidade (Aldeia Mãe), pra poder ter a escola, ter o acesso foi assim a mentalidade dos índios, aí acabaram convencendo vô, até porque sozinho não podia decidir. Mas, aí o fator complicante foi a Chesf, a Chesf cortou a base estrutural da comunidade que era mantida na Ilha da Viúva, onde os Tuxá faziam, praticavam e preservavam os ritos sagrados, o ritual religioso, quando tinha seguimento todo mundo pegava os barcos e ia pra Viúva, então o retiro nessa área seria onde a Chesf ia instalar o projeto, que era aqui a princípio (*Dzorobabé*), que depois não deu certo, e depois no outro lugar que era aqui no Angico e aqui por dentro, que acabou também não dando certo, e por último no Penedo (área de aquisição negociada com a Chesf), e agora a gente tá se encontrando no *Dzorobabé* (SANDRO HAWATY 2018).

As consequências são drásticas, neste aspecto, o esforço de automapeamento dos Tuxá, aponta os principais conflitos e riscos que o território atual sofre no município de Rodelas, desde a presença de aldeamentos indígenas, resultados de diásporas de outras etnias que se sobrepõe ao território tradicional Tuxá, bem como, conflitos com posseiros, fazendeiros e produtores de monocultivos, gerando altos impactos ambientais com o uso de agrotóxicos, turismo, especulações de terras e ações político-governamentais do município que desfavorece a vida dos Tuxá em *Dzorobabé*.

A usurpação do território, levou os Tuxá de Rodelas, hoje com uma população, segundo dados da SESAI (2018) de 1.056 famílias na Aldeia Tuxá Mãe, a permanecerem aguardando regularização do território não inundado pela Chesf, após anos de negociação, os Tuxá ainda conseguiram a posse de quatro mil, trezentos e noventa e dois hectares de terras (4.392 ha), publicado no Decreto s/n em 13/03/2014 (como no mapa abaixo). Todavia, a área sob a responsabilidade da FUNAI - Fundação Nacional do Índio autorizada para promover o Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta, na desapropriação dos imóveis de posseiros e no processo de desapropriação que passarão as terras para o domínio da União para ser destinada à posse e ao usufruto do Indígena Tuxá de Rodelas, ainda não foram formalmente regularizadas.



Figura 4: Mapa da territorialidade Tuxá, com os principais marcos identificados pelo Povo (dados da pesquisa 2017-2018).

Ocorre que *Dzorobabé*, como já mencionado é o território mais sagrado da cosmologia Tuxá, considerada a “Aldeia Vó” do Povo Tuxá, está localizada em uma região de uma riqueza ecológica única resultante do encontro entre a Caatinga e a foz do rio Pajéu afluente do São Francisco, que das margens pernambucanas, geram a sedimentação que resulta na grande área de dunas nas margens da Bahia. A singularidades paisagísticas, e o conjunto de achados arqueológicos, despertam a necessidade de proteção ao patrimônio, disputada com banhistas e turistas em geral, que também fazem uso do local (Figura 5). Por outro lado, na "nova" aldeia de *Dzorobabé* voltam as artes narrativas da contação de estórias ao redor da fogueira, a euforia da dança, do toré, do cantar e tocar um instrumento e das comunicações possibilitadas por seus cantos, também figura como o lugar de importante encontros políticos e sociais do Povo Tuxá, estreitando laços entre as famílias-clãs.



Figura 5: Movimento de banhistas que frequentam o local, acirra o interesse especulativo em torno do território (SOUZA, 2018).

Ocorre, que é a Ilha da Viúva a âncora no campo simbólico da cosmologia Tuxá, e a transferência para uma aldeia urbana, interrompeu processos de transmissão de saberes entre as gerações e acelerada influência da cultura do não índio as práticas Tuxá, como elucidada o cacique Bidu Arfer.

A Chesf, quando fez esse projeto ela não pensou no lado social, prometeu em nove meses entregar as terra ao povo Tuxá, nós vamos fazer trinta anos sem receber um pedaço de terra. Enquanto outros garimpeiros, outros que vieram trabalhar na construção da cidade foram beneficiados, receberam lotes irrigados, hoje vendem coco, hoje vendem mamão, e os índios Tuxá não recebem nada. Não temos terra até

hoje, que era dono de suas terra até hoje tá nessa luta. É por isso que nós lutamos, nós estamos brigando com toda nossa garra, com todas nossas forças por esse território, pra quê? Pra que nós podemos também dar continuidade a nossa tradição, a nossa cultura e a nossa *ciência*, que é muito difícil... nossa aldeia é zona urbana e a gente pra levar os indígena, os jovens, os adolescentes pra ir pro ritual, eles não querem saber, a maioria querem ir pra discoteca, querem ir pra festa, né? E nós reconhecendo junto com o território fica mais fácil da gente poder trabalhar com a tradição na cultura e na *ciência*... Vai ser mais fácil nós trazer um jovem para aqui pra ensinar a pescar, aprender as plantas medicinais, que ainda existe, que nós ainda temos aqui muitas planta medicinais. (CACIQUE BIDU, 2017)

Diante desses desafios e impasses, compreende-se que este processo de autodermação de *Dzorobabé* possui significado de resistência étnica e cultural do Povo Tuxá, com suas diferenças e conhecimentos, a luta, pauta o Estado brasileiro num dos passivos ambientais e simbólicos da vida no Rio São Francisco.



Figura 6: Encontro da Nova Cartografia Social com as famílias-clãs Tuxá em *Dzorobabé*. (SOUZA, 2018).

Os conhecimentos mantidos na Aldeia Tuxá remontam os tempos da Ilha da Viúva, no qual a memória remanescente consiste principalmente, na manutenção do território considerado por eles sagrado - *Dzorobabé*. Esta, é a mais importante e simbólica do ponto de vista da

manutenção de suas tradições. E esta é a que melhor mobiliza coletivamente a busca pelos direitos e a organização dos Clãs na responsabilidade social do grupo, que mantém viva a cultura e as reivindicações em torno de velhos e novos direitos apregoado na legislação vigente.

Sobre a vila dos Tuxá *aldeia mãe* na cidade de Rodelas Sandro Hawaty contextualiza esse movimento urbano que está presente na realidade dos indígenas:

A aldeia próximo ao município, que é a aldeia que a gente chama como Aldeia Mãe, que todos saibam, sempre esteve aí, não foi os índios que veio pra cidade, foi a cidade que foi pra aldeia. Houve todo um processo pra cidade chegar até à aldeia, e não foi por prazer, por vontade que os índios aceitaram, então lá é aldeia, a cidade foi buscar a aldeia nos limites. Então não é os índios que se urbanizaram, o branco que chegou na terra dos índios. E os índios sempre buscando seu refúgio (SANDRO HAWATY, 2018).

Os sociólogos Robert Erza Park e Ernest Burgess, da conhecida Escola de Chicago, nos estudos sobre Ecologia Humana identificaram problemas sociais nas cidades e os fenômenos das dinâmicas espaciais relacionadas com os interesses econômicos, políticos e sociais, vistos como questões de ordem ecológica. Através do uso de metodologias como os mapeamentos, que permitiram elaborar análises comparativas entre diferentes áreas no contexto urbano. No Brasil, esses mapas têm auxiliado a acompanhar os movimentos de “expulsão dos menos favorecidos, dentro do processo de gentrificação” (BATISTA, 2013).

As zonas de interesse das margens do Rio São Francisco, possuem forte benefícios econômicos desenvolvimentista apregoado pelas empresas públicas e privadas, que tiveram na implantação dos grande projetos, políticas de concentração de terras e na expansão das cidades por sobre territórios étnicos, especulação imobiliária e a implantação do agronegócio como fenômeno de *commodities* para gerar divisas (TOMÁZ, *et. al.* 2013). Na contramão deste modelo de desenvolvimento, os Tuxá resiste contra o uso especulativo da terra e retoma *Dzorobabé* como mecanismo de resistência na posse do território de pertencimento. Isto porque, para eles, mais que uma terra, *Dzorobabé* simboliza o retorno às raízes mais profundas de Tuxá, e o desejo de dispor de uma terra onde pudessem praticar sua *ciência*, constituir saberes e manter os vínculos intrínsecos conectados com os elementos da natureza, como na fala de Fábio Juntá:

A gente tem um elo realmente muito grande com *Dzorobabé* é tanto que historicamente pensar assim na territorialidade do povo Tuxá sempre se fala em *Dzorobabé*, se fala porque temos muitos Encantados que habitam a região e já pensando a espiritualidade, muitos guerreiros nossos foram enterrados em urnas ali na região e assim é um território que pra gente realmente tem um força espiritual muito grande e por mais que a gente não possa futuramente utilizar aquela área para plantio, mas é uma área que pra pensar os nossos rituais, pensar no povo Tuxá em quanto pode crescer espiritualmente dentro do nosso regime, não dá pra descartar *Dzorobabé* que é o lugar que realmente tem tudo pra dar grandes avanços ao povo Tuxá quanto a parte religiosa. (FABIO JUNTÁ, 2017).

O Povo Tuxá entende, que a manutenção de *Dzorobabé* como símbolo da sacralidade da terra, é o que os mantém conectados à memória do passado submerso. É o que cristaliza a identidade cultural e a manutenção político-organizativo do grupo em torno de seus direitos. O reconhecimento de *Dzorobabé* pelas instituições jurídicas, públicas e privadas, consiste essencialmente, na manutenção da força Tuxá. É o reconhecimento da ligação intensa do povo com seu passado e o que os manterá firmes para alcançar o futuro. *Dzorobabé* é mais que um território, é o que os liga na força de seus ancestrais, é o que alimenta sonho, e mantém seus valores espirituais. É a dívida mais crucial das esferas públicas para com um povo brutalmente usurpado. É a significação da perpetuação da identidade cultural, expressões, ritos, sons e natureza que os sustentam na garantia das presentes e futuras gerações.



Figura 7: Início do processo de autodermação (esquerda), Barracões dos clãs (SOUZA, 2018).

Este arcabouço de valores e significações do território de *Dzorobabé*, levou os Tuxá em 2010, a responder às pressões e conflitos territoriais, contra a tentativa de apropriação do território como terra pública municipal. Essa ação conduziu os Tuxá a primeira retomada pelas terras tradicionais.

A gente ocupou por vários meses até ter uma palavra amiga do dirigente da Funai, dizer que agora vamos criar um GT [grupo de trabalho], vamos estabelecer um estudo, e vocês vão ter a terra de vocês. Em 2012 isso ficou consagrado até o GT vir e acabou não acontecendo. Os Tuxá foram levados pela palavra amiga do Estado e da Funai e aí passou vários anos e isso não aconteceu. E começou a pressionar o Ministério Público, as autoridades de estado, seja a União, ou o Estado da Bahia e nada aconteceu (SANDRO HAWATY, 2018).

A retomada de 2010, serviu de experiência para a autodemarcação empreendida pelo povo no ano de 2017. Cansados de esperar pela ação do Estado, o grupo desta vez organizados por Clãs, numa analogia ao seu jeito antigo de se ordenar, decidiram retornar ao território de pertencimento - o coração de *Dzorobabé* -, o território mais sagrado dos Índios rodeleiros,

Em 2010 nós tivemos a primeira ação de retomada do território de Sorobabé, 2017 a gente está ressignificando essa ação. E enquanto comunidade, nós afirmamos que não vamos sair daqui. Que esta é uma luta que a gente precisa do aporte dos nossos parentes, os parentes que já conseguiram as terras, são esses que já passaram por esse processo e sabem o quanto é difícil. (MAYRA APAKO, 2017).

Segundo os relatos do povo Tuxá, os dispositivos do Estado, através de instituições como a Chesf e do próprio aparato jurídico e sua lentidão no processo, utilizaram uma estratégia de *vencer pelo cansaço*, como posto no depoimento de Aldenora Jurum Vieira e do cacique João Batista Juntá:

Esse *Dzorobabé* aqui, ele representa muito. Ele significa um recomeço da nossa história... começo porque depois de tanto nós circularmos, de bater em portas... depois de tanta luta, depois de tantas idas e vindas, depois de tantas viagens em Brasília, com as nossas lideranças... Aí eu penso assim, será que... Trinta anos... Será que num é pra gente retornar lá no lugar de onde começou? pra tudo iniciar novamente? a Chesf, como você sabe, indenizou todo mundo, o pessoal foram na onda, receberam indenizações. Mas, é o que eles queriam... Entendeu? Eles não queriam dá a terra... E hoje, ela diz, na última reunião que eles tiveram em Brasília, o chefe disse: “Nós não

devemos nada a vocês!” Mas eles não queriam dá a terra não! Se eles deram a todo mundo e só ficou nós! Por que? Agora aqui é uma retomada. (ALDENORA JURUM VIEIRA, 2018).

O Cacique João Batista Juntá ainda infere:

Já chega de tanta demora, de tanto a Chesf enganar a gente. Chega engana de um jeito, engana de outro e nós fica esperando e nós estamos ficando velho e nada tá resolvendo porque quando eu cheguei aqui (nessa luta), eu cheguei com mais ou menos uns trinta e três anos, hoje já vou fazer sessenta e quatro. E só esperando pela Chesf, fizemos reunião, marcamos reunião, Quando chega lá diz que num disse isso, num disse aquilo e nós esperando. Hoje nós temos um terreno que nós vamos lutar agora com toda força pra nós vencer essa batalha. (CACIQUE JOÃO BATISTA JUNTÁ, 2017).

Esse movimento de reorganização do reconhecimento de Dzorobabé, desde 31 de agosto de 2017, também tem fortalecido os laços coletivos e parentais desse Povo, cuja organização social na gestão e decisões tribais, mostrou a necessidade da criação do conselho tribal com a participação de todas as famílias-clãs, o CONTAM – Conselho Tuxá da Aldeia Mãe, pensado por eles como forma de sanar os impactos internos causados pelos processos histórico e o fortalecimento da resistência em torno da reterritorialização Tuxá.

O conselho surgiu na demanda de fazer com que cada clã, como é chamado, ou família que é representação das famílias antigas, conseguissem em pequenos grupos fazer com que as pessoas pudessem realmente se fazer presentes na luta. E aí isso pra gente foi muito pertinente a ideia da criação do conselho, que para além do processo de autodemarcação de *Dzorobabé* ele atua dentro da comunidade e aí o conselho é formado por 11 famílias. Ai nesse processo dos Clãs teve famílias que por ser muito pequena, não teria como ser contemplado com conselheiro, esses fragmentos de famílias foram se organizando com os clãs onde realmente tinha mais afinidade. Então, os clãs são: Juntá, Flechiá, Libana, Arfer Aureliano, Arfer do Cacique Bidu, Jurum Marcelina, Jurum Vieira, Apako, Cataá, Padilha e os Anália. A decisão da criação do Conselho ela vem se mostrando até o momento ser algo realmente muito positivo, mas a gente sabe que como nós temos um processo de autodemarcação na nossa aldeia vó (*Dzorobabé*), pode ser que mais na frente tenha que ser ajustado. O processo, da divisão da autodemarcação por família, no caso são 11 noites, ai esse

processo ficou por clã, ou seja, cada clã se faz presente na data marcada, que é a data de 11 em 11 dias. (FÁBIO JUNTÁ, 2017).

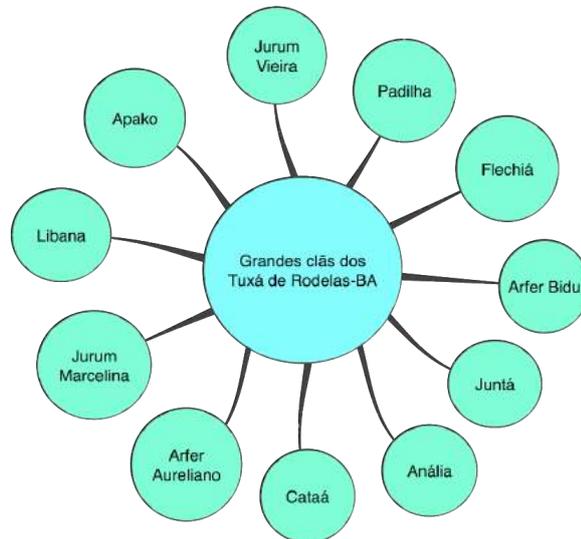


Figura 8: Grandes Clãs Tuxá, ressignificando os troncos familiares na língua indígena (Pesquisa de Campo, 2017-2018).

O esforço de organização dos Tuxá denominando as famílias a partir dos Clãs de origem, expressa a ressignificação da Aldeia na ação de autodemarcação do território sagrado, chamado também de "Aldeia Avó", a afirmação dos troncos velhos familiares através do sistema dos antigos Clãs - onde pôde-se resgatar igualmente etnônimos indígenas. A reterritorialização, compõe resposta a ineficiência dos dispositivos legais do Estado moderno de direito e sua lentidão nas questões de regularização fundiária, que continuam a operar com estratégias de cerceamento dos direitos sobre territórios tradicionais ou de pertencimento, o que remonta uma mentalidade colonial da cultura hegemônica e dominante do não-índio.

Os Mapas da Nova Cartografia Social Tuxá

A estratégia de elaboração de sua própria cartografia social já é conhecida pelos Tuxá. Em 2008, empoderados pelo conhecimento cartográfico, encontrou na Nova Cartografia Social do Brasil, um instrumento de registro e denúncia dos impactados empreendidos pelos grandes projetos, antes pelas barragens e neste período com as ameaças da construção do projeto de

transposição do Rio São Francisco. Como princípio de empoderamento do que lhes pertence em termos de territorialidade e pelo justo direito, ao se referir a cerca da autcartografia Acserald & Viégas (2013:17) apontam, que como emergência histórica e, sobretudo, em face aos problemas de exclusão social, “os sujeitos políticos buscam autonomia e tomam decisões sobre seus mundos”. Para os autores, trata-se da apropriação de técnicas e modos de representação de grupos historicamente excluídos das tomadas de decisões.

A noção de território para os Tuxá, transpõe os limites da fixidez do mapa, como discutido por Acserald e Viégas (2013:24), o mapa não é instrumento estático, nem apenas espaço físico, é mapa em movimento. Passados dez anos, os Tuxá refazem sua cartografia, desta vez apontando especificamente o território sagrado de *Dzorobabé*, como procedimento de atualização do território em face aos conflitos por eles vivenciados.



Figura 9: Croqui do etnomapa Tuxá do território Dzorobabé (NCSPCT, 2018).

Para Alfredo Wagner Almeida, em relação ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA, o objetivo consistiria em "mapear estes esforços mobilizatórios, descrevendo-os e

georreferenciando-os, com base no que é considerado relevante pelas próprias comunidades estudadas” (ALMEIDA, 2013:28). Nesse tipo de representação cartográfica, caracterizada como um procedimento metodológico e não um método, resultante de diferentes abordagens e técnicas, os agentes sociais realizam seus próprios mapas. Tal projeto oportuniza aos agentes sociais envolvidos realizarem sua autocartografia, através da qual expressam suas territorialidades específicas que sustentam a identidade coletiva.

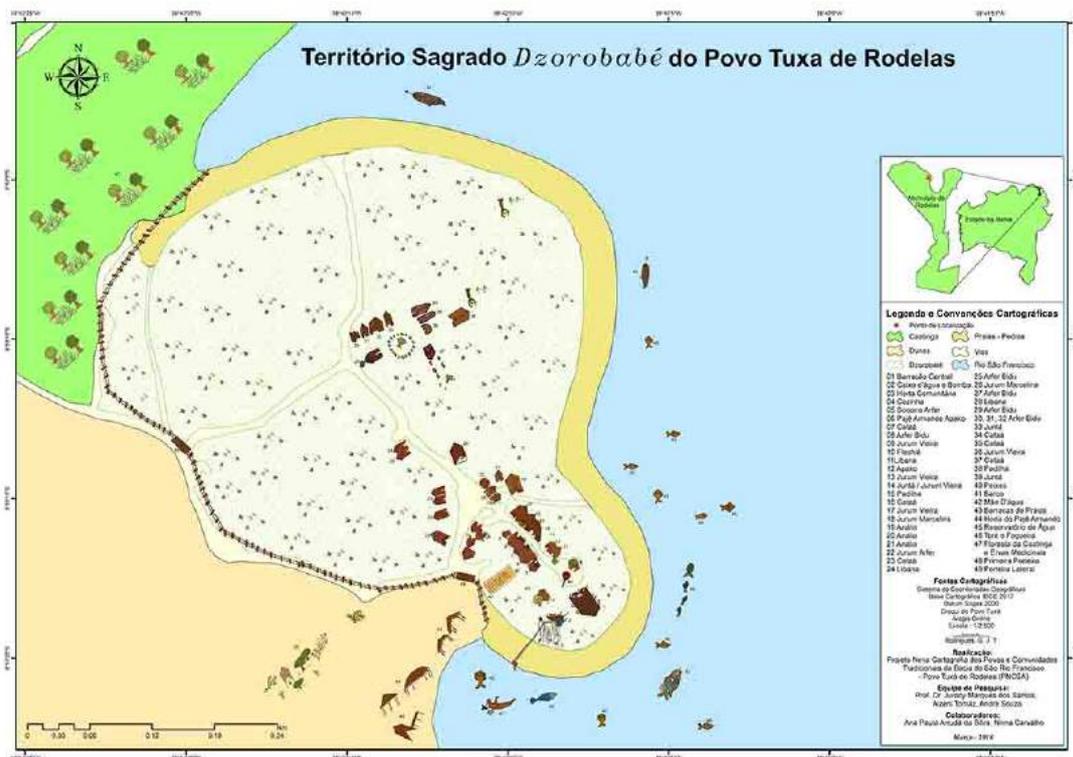


Figura 10: Etnomapa Tuxá da autodemarcação da Aldeia Vó - Dzorobabé (dados da pesquisa, 2018).

A autodemarcação e a produção de autocartografias, coloca em questão um problema jurídico e governamental de negação do Estado na recomposição dos danos de impactos sofridos pelos grandes projetos e da expropriação de terras indígenas transcorridas ao longo da história. Os danos ocorridos desconsiderados pelo Estado, nega principalmente os elementos simbólicos dos territórios sagrados, como um lugar de pertencimento, como estabelecidos pela Constituição Federal em seus artigos 231 e 232 e pela Convenção 169 no qual o Brasil é signatário.

A questão da cosmologia indígena, a partir dos ritos, crenças, toré, mesa da ciência e relações diferenciadas com os sistemas da natureza, são componentes da identidade Tuxá, que os fortalece enquanto sujeitos coletivos e os diferenciam do restante da sociedade. Essas tradições, passadas pela oralidade e vivências ancestrais, conduzem o grupo a organizarem processos de buscas por direitos. Contudo, é neste margear de ideias que o campo formal jurídico e acadêmico, se refutam em pensar nos direitos tradicionais a partir da ideia do sagrado. Os elementos contidos na subjetividade da cultura imaterial, são relativizados no descaso, na morosidade e na relativização das decisões governamentais e jurídicas (VARGAS, 2017).

Em suma, as tradições e cultura de um povo, como princípio no processo de regularização territorial, sobretudo, no campo jurídico formal e na gestão sócio governamental, encontra muitos entraves. Todavia, os processos de organização social dos grupos marginalizados, que fortemente são atacados por projetos desenvolvimentistas, provoca nos sujeitos coletivos de direito, um poder de resistência étnica imensurável, como é o caso Tuxá de Rodelas.

Considerações Finais

No *ritornelo* da ecologia sonora Tuxá há um som arcaico do dilúvio, que remontam as constantes cheias do Rio São Francisco e as imprevisibilidades das águas. Curiosa reterritorialização de *Dzorobabé*, após o dilúvio provocado pelo Estado brasileiro com a barragem de Itaparica. As dunas, assim como outrora, voltam a servir, na atualidade, de abrigo e refúgio para morada e práticas rituais do Povo Tuxá da Aldeia Mãe que se integra ao território da Aldeia Avó. Os tempos cíclicos repetem os movimentos das sociedades arcaicas que habitaram o São Francisco.

Hoje no *continuum* da história, os Tuxá ocupam e habitam à sua maneira e, quem sabe velado, virtualmente, o desejo da volta de uma ecologia das ilhas e do movimento do rio, que conspira paciente à “retirada das barragens”, como defendem os pescadores da Bacia do São Francisco, e como tem feito muitos países no mundo (MARQUES, *et. al.* 2017).

As diferentes lógicas organizativas indígenas, mantém viva as lutas e os rituais de resistência, como uma complexa teia de ressignificações da territorialidade Tuxá hoje. Sua

autodemarkação discutida na autocartografia, atualiza a identidade e indica um pedaço do ritornelo, na contramão de uma difícil trama que emperram processos de reconhecimento e regularização fundiária, tornando difícil aspectos de ressarcimento dos danos históricos acometidos pelo Estado brasileiro, sobretudo, pela omissão do campo jurídico formal.

Os Tuxá, desafiam este poder hegemônico na experiência sutil de suas tradições, na unidade político organizativo que sustenta o corpo e a alma de seus Clãs e os conectam como protagonistas de valores étnicos, culturais imensuráveis, numa forte resistência em torno do território sagrado. Para tanto, num Estado democrático de direito, é uma questão de justiça a devolução do território sagrado Tuxá como “pagamento mínimo” da dívida que a nação brasileira por décadas fizeram passar o Povo Tuxá na Bacia do Rio São Francisco.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução Tadeu Breda. Autonomia Literária, ed. Elefante. São Paulo, 2016.

ACSERLALD, Henri, VIEGAS, Rodrigo N. Cartografias Sociais e território - um diálogo latino-americano. In: ACSERLALD, Henri (org.), VIEGAS, Rodrigo [et al.]. Cartografia Social, terra e território. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (Coleção território, ambiente e conflitos sociais). p. 15-40. 2013.

ALMEIDA, Alfredo W. Nova Cartografia Social da Amazônia. In: ALMEIDA, Alfredo B. Wagner, FARIAS, Emmanuel A. Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social. organizado por Alfredo Wagner Berne de Almeida, Emmanuel de Almeida Farias Júnior.: Manaus: UEA Edições; p.28-34. 2013.

ARRAES, Esdras. Rio dos Currais: Paisagem Material e rede urbana do rio São Francisco nas capitâneas da Bahia e Pernambuco. Anais do Museu Paulista. V.21,n.2, pp. 47-77, Jul-Dec. 2013.

BATISTA, Carlos Roberto R. O caminho da Ecologia Humana para um mundo em crescimento. Revista VITAS – Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade, ano 3, nº 7, 2013.

BRASIL, Ministério da Saúde. SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, Polo Base Paulo Afonso/Bahia, 2018.

BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Recursos Hídricos. Caderno da região hidrográfica do São Francisco. Brasília, MMA. 2006a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. e 4. Ed. Bras. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

ETCHEVARNE, Carlos Alberto. Sítios dunares do sub-médio São Francisco, Bahia, Brasil. *Journal de la Société des Américanistes*, N S.Paris, t.78, n.71, pp.57-71. 1992.

HALFELD, H. G. F. 1860 Atlas e relatório concernentes à exploração do rio São Francisco, desde a Cachoeira de Pirapora até o oceano Atlântico. Rio de Janeiro, s./n., 1860. Disponível em <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/185636> >. Acesso em: 20 ago. 2017.

MARQUES, Juracy. Cultura Material e Etnicidade dos Povos Indígenas do São Francisco Afetados por Barragens: Um Estudo de Caso dos Tuxás de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese de doutorado. Salvador: UFBA, 2008.

MARQUES, Juracy. *Ecologia da Alma/Juracy Marques*. - Petrolina: Franciscana, 2012.

MARQUES, Juracy; WAGNER, Alfredo; MENEZES, Luciano, et al. *Barrando as Barragens: o início do fim das hidrelétricas*. Paulo Afonso-BA: Editora SABEH, 2017.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DE POVOS COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. Tuxá de Rodelas. Coordenadores Alfredo Wagner Berno de Almeida & Rosa Elizabeth Acevedo Marim; Organizadores: Juracy Marques dos Santos. et I. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, UEA Edições, 2010.

SALOMAO, Ricardo D. B. Tradição, práticas rituais e afirmação étnica entre os Tuxá de Rodelas. *Cadernos do Leme, Campina Grande*, v.3, n1, p.02-24. Jan-Jun. 2011.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. *Tuxá: Índios do Nordeste*. Ed Annablume, São Paulo, 1997.

SIQUEIRA, José Alves. A extinção Inexorável do Rio São Francisco. In: SIQUEIRA, José Alves (org.). *A Flora das Caatingas do Rio São Francisco - História Natural e Conservação*. Ed. Andrea Jakobson, 2012. P 20-64.

TOMAZ, Alzeni, BARROS, Juliano, MARQUES, Juracy. Povos Indígenas do Nordeste, territorialidades e movimentos no projeto de transposição do Rio São Francisco: análise de uma cartografia social. In: ACSERALD, Henri (org.), VIEGAS, Rodrigo [et al.]. *Cartografia Social, terra e território*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (Coleção território, ambiente e conflitos sociais. p. 275-318. 2013.

VARGAS, Glória Maria. *Quem tem direito ao Território?* Universidade de Brasília - DF, 2017.

Site Consultado

<https://pib.socioambiental.org/pt> - Povos Indígenas do Brasil - PIB, Instituto Socioambiental.

<https://terrasindigenas.org.br>

[1] Utilizamos a grafia *Dzorobabé* que é como os indígenas Tuxá ressignificam o nome do território na língua Tuxá *Dzubukuá*.

CONCLUSÃO

A Ecologia Acústica Tuxá aponta para um relacionamento intrínseco entre os sentidos da corporeidade indígena com o ambiente e seu entorno, da importância do reconhecimento do território a partir de seu campo acústico, habilidades que estão ainda fortemente marcadas na cultura oral e na comunidade de escuta conformada pelo povo Tuxa.

Aos territórios simbólicos mais importantes no imaginário Tuxá como os “nichos sonoros” submersos da antiga aldeia e da ilha da Viúva; Um novo ciclo ecológico floresce no processo de autodemarcação da Aldeia Vó Dzorobabé, mostrando que as tramas ambientais Tuxá continuam muito vivas e ganham fôlegos novo nas lutas pela demarcação de suas terras num movimento de reterritorialização como no *ritornelo*.

Mapear a conexão entre o canto (linguagem) e a complexa trama do ambiente acústico onde se canta, pode nos revelar novas significações a cerca dos cantos e sons animais, mas também sobre a origem do ritmo e da musica humana.

O mapa constitui-se como um sistema inter-discursivo entre a subjetividade individual do pesquisador e de cada participante entrevistado, a produção de subjetividade presente nos enunciados coletivos Tuxá, como os cantos ou o ritual.

O mapa é aberto e continuará acompanhando os processos identitários desse povo, seja na medida de sua atualização ou no uso das informações e memórias cartografadas. Nem o mapa, nem a percepção individual, dão conta da completude da vida e o emaranhados de seus fios.

Bibliografia da Apresentação, Introdução e Discussão

AGAMBEN, Giorgio. O Aberto – Homem e Animal. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

_____. O Amigo & O que é um Dispositivo?. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó/SC, Ed. Argos, 2014.

BABO, Maria Augusta. As implicações do corpo na leitura. Comunicação apresentada ao Colóquio - O som e a informação. Dezembro, 1996. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/pag/babo-augusta-implicacoes-corpo-leitura.html>, acessado no dia 10/01/2017.

_____. A Auto-Biografia como Máquina Antropomórfica de Escrita. Em Figurações: Diálogos da Pintura com a Escrita (com Jorge Pinheiro), Almada, Casa da Cerca, 1997.

_____. ARS SCRIBENDI – Do Traço ao Graffiti. Em Figurações: Diálogos da Pintura com a Escrita (com Jorge Pinheiro), Almada, Casa da Cerca, 1997.

BALDIN, N. MUNHOZ, E.M. Educação Ambiental Comunitária: Uma experiência com a técnica de pesquisa Snowball (Bola de Neve). Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient. V. 27 P:46-60, 2011.

BARROS, L.P., KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In. Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p32-51.

BASTOS, José de Menezes. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: Estado da Arte. Revista Mana, vol. , nº2, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000200001, acessado no dia 10/01/2017.

BATESON, Gregory. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1986.

BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1992.

CAMARGO, Vizeu. JUSTO, Ana M. Tutorial para uso do software IRAMUTEQ (Interface de R pour les Analyses Multidimensionnelles de Textes et de Questionnaires). Laboratório de Psicologia Social da Comunicação e Cognição. UFSC. Disponível em: <http://doczz.com.br/doc/322245/tutorial-para-uso-do-software-de-an%C3%A1lise-textual-iramuteq>, acessado em 10/11/2016.

CANEVACCI, Massimo. *Antropologia da Comunicação Visual*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

CASTELLS, Manuel. A Sociedade em Rede. VOL. I, 3ª. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

COUTO, E. K. N.; COUTO, L. H. Ecolinguística, linguística ecossistêmica e análise do discurso ecológica (ADE). Signótica, Goiânia, v. 28, n. 2, p. 381-404, jul./dez. 2016.

DIEGUES, Antonio Carlos S. O Mito moderno da natureza intocada. 3.a ed. Hucitec Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP. São Paulo, 2000

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1, 2, 3, 4 e 5. Ed. Bras. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

DUARTE, Jorge. Entrevista em Profundidade. In: Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação. Jorge Duarte e Antônio Barros (org.), 2º Ed. São Paulo: Atlas, 2011.

DUTRA, Elza. A narrativa como técnica de pesquisa fenomenológica. Estud. psicol. (Campinas). 2002, 7(2), 371-378.

ECO, Umberto. A Obra Aberta. São paulo: ed. Perspectiva, 1991.

ESCÓSSIA, Liliana. Relação Homem-Técnica e Processo de Individuação. Editora UFS, Aracaju, 1999.

FOUCAULT, Michel. [1979] Microfísica do poder. Ed. 20. Rio de Janeiro: Graal. 2004.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO. Relatório Tuxá 2016. Disponível em http://www.funai.gov.br/terra_indigena_2/mapa/index.php?cod_ti=47501, acessado em 10/11/2016.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste / Organizador: Rodrigo de Azeredo Grünwald. – Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

_____. Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. Ciência e Cultura, vol. 60, nº4, São Paulo, p. 43-45, 2008. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009-67252008000400018&script=sci_arttext, acessado em 10/11/2016.

GUATTARI, Félix. [1989] As três ecologias. Trad. Maria Cristina Bittencourt. Campinas: Papirus, 2004.

_____. Caosmose: Um Novo Paradigma Estético. Trad. Ana Lúcia de oliveira e Lúcia Cláudia leão. Rio de janeiro: editora 34, 1992.

HERBETTA, Alexandre F. Peles Braiadas: Modos de Ser Kalankó. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2013.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horiz. antropol. vol.18 no.37 Porto Alegre Jan./June 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002, acessado em 20/03/2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. Programa Povos Indígenas no Brasil. Relatório Terras Indígenas do Brasil - Povo Tuxá. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3778>, acessado em 10/11/2016.

JOVCHELOVITCH, S., BAUER, M. W. Entrevista Narrativa. In. BAUER, M.W., GASKELL, G. Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: Um manual prático (Ed.). Petrópolis, Ed Vozes, p. 90-113, 2000.

KASTRUP, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In. Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p32-51.

KRAUSE, Bernie. A grande orquestra da natureza: descobrindo as origens da música no mundo selvagem. 1.ed. - Rio de Janeiro, Zahar, 2013.

KRAUSE, B. e FARINA, A. Using ecoacoustic methods to survey the impacts of climate change on biodiversity. Biological Conservation. Volume 195, March 2016, Pages 245–254. Disponível em: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0006320716300118>, acessado em 15/10/2016.

LEÃO, Aroldo F. A Alma do Rio São Francisco: Cariris – A Solidão e os Espaços no Sertão. In: SIQUEIRA, José Alves (org.). A Flora das Caatingas do Rio São Francisco - História Natural e Conservação. Ed. Andrea Jakobson, 2012.

LEVY, Pierre. As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática. São Paulo: Ed. 34, 2004.

_____. Cibercultura. São Paulo: Ed. 34, 2005.

MARTIN, Gabriela. O Povoamento Pré-Histórico do Rio São Francisco. Clio Arqueológica nº13, 1998. Disponível em: <https://www.ufpe.br/clioarq/images/documentos/1998-N13/1998a1.pdf>, acessado em 10/01/2017.

MARTIN-BARBERO, J. Dos Meios às Mediações Heredando el Futuro. Pensar la Educación desde la Comunicación. In: Nómadas. Bogotá, 1996.

_____. La educación en el ecosistema comunicativo. Comunicar 1999, (13). Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15801303>, acessado em 20/12/2016.

_____. Identidad, Tecnicidad, alteridad: Apuntes para re-trazar el mapa nocturno de nuestras culturas. Revista Iberoamericana, vol. LXIX, nº 203, p.367-387, 2003. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5664>, acessado em 20/12/2016.

MCLUHAN, Marshall. Os meios de comunicação como extensões do homem. São Paulo: Contriz, 1979.

MENDES, Ana P., FERREIRA, Lenia J.L., CASTRO, Eugenia. Softwares e hardwares de análise acústica da voz e da fala. Revista Distúrbios da Comunicação, 24(3): 421-430, dezembro, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice.[1964] O visível e o invisível. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MERRIAM, Alan P. Ethnomusicology, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1960) pp.107-114. Disponível em: http://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Merriam-Ethnomusicology_discussion_definition_of_the_field.pdf, acessado em 10/01/2017

MIRA, Feliciano. As Cores da Economia e o Desenvolvimento Sustentável. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ECOLOGIA HUMANA, 1., 2012. Paulo Afonso, Bahia. Anais do I Seminário Internacional de Ecologia Humana. Paulo Afonso, 2012.

_____. Ao Correr do Olhar: desafios para uma epistemologia metafórica. Edições Subjectivas. Arraiolos: Oficina do Espírito, 2013.

MORIN, Edgar. O Enigma do Homem - Para uma nova Antropologia, Zahar, Brasil, 1979.

_____. Introdução ao Pensamento Complexo. 4ª. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

PASSOS, E. KASTRUP, V. ESCOSSIA, L. Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015.

PASSOS, E., BARROS, R.B. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In. Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade / orgs. Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. – Porto Alegre: Sulina, 2015. p17-31.

PEDELTY, Mark. *Ecomusicology. Rock, Folk and the Environment*. Filadelfia, Temple University Press, 2012.

SALOMÃO, R. D. B. *Etnicidade, Processo e Territorialização e Ritual entre os índios Tuxá de Rodelas/ BA*. Dissertação de Mestrado apresentado a Universidade federal fluminense (UFF) 2007.

SALOMÃO, R. ESTRELA, E. SANTOS, J.M. *Natureza Tuxá: Povo e Seu Rio Sagrado*. In SANTOS, J. M. *Natureza Sagrada: Ensaios de Ecologia Humana*. Petrolina, p. 09-38, 2012.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. *Tuxá: Índios do Nordeste*. Ed Annablume, São Paulo, 1997.

SANTOS, J. M. *Cultura Material e etnicidade dos Povos indígenas do São Francisco afetados por barragens: Um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil*. Tese de doutorado – Universidade Federal da Bahia UFBA. Salvador/BA, 2008.

_____. *Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Tuxá de Rodelas (Bacia do São Francisco/ Povos Indígenas do Nordeste)*. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B.; MARIN, Rosa Elisabeth A.; SANTOS, Juracy Marques. (Ed.) *Manaus, AM: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições*, 2010.

SCHAEFFER, Pierre. *Tratado de los objetos musicales: ensaio interdisciplinar*. 2ª edición 2003. Madri: Alianza [versão abreviada]. (Original publicado em 1966).

SCHAFER, Murray. *A Afinação do Mundo: uma exploração pioneira pela história e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: ambiente: paisagem sonora*. Trad. Marisa Trench Fonterrada. – 2.ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2011. (Original publicado em 1977).

_____. *O Ouvido Pensante*. Trad. M. Fonterrada, M. Gomes, M. Pascoal, revisão técnica Aguinaldo J. Gonçalves – 2.ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2011. (Original publicado em 1986).

SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjê – Uma antropología musical de um povo amazônico*. Tradução Guilherme Werlang. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

SIQUEIRA, José Alves. *A extinção Inexorável do Rio São Francisco*. In: SIQUEIRA, José Alves (org.). *A Flora das Caatingas do Rio São Francisco - História Natural e Conservação*. Ed. Andrea Jakobson, 2012. P 20-64.

STEIL, C.A., CARVALHO, I. M. *Epistemologias Ecológicas: Delimitando um conceito*. *Mana* [online], Vol. 20, núm. 1, p.163-183, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132014000100006, acesso em 20/12/2016.

UEXKÜLL, J. von 1982. *Dos Animais e dos Homens: Digressões pelos seus mundos próprios. Doutrina do Significado.* (Transl. Alberto Candeias, Anibal Garcia Pereira.) Lisboa: Livros do Brasil, 206.

VELHO, O. De Bateson a Ingold: Passos na constituição de um paradigma ecológico. *Revista Mana*, Vol. 7, núm. 2, p.133-140, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200005> Acesso em 20/12/2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropología pós-estrutural.* Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2015.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, Recepção, Leitura.* Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. Ed Cosac Naify, 1ª ed. São Paulo, 2014.

ANEXOS

Plataforma Brasil

http://plataformabrasil.saude.gov.br/visao/pesquisador/gerirPesqui...

Saúde



ANDRE LUIS OLIVEIRA PEREIRA DE SOUZA - Pesquisador | V3.2

Cadastros

Sua sessão expira em: 38min 45

DETALHAR PROJETO DE PESQUISA

DADOS DA VERSÃO DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ECOLOGIA SONORA TUXÁ
 Pesquisador Responsável: ANDRE LUIS OLIVEIRA PEREIRA DE SOUZA
 Área Temática: Estudos com populações indígenas
 Versão: 2
 CAAE: 86781817.1.0003.0057
 Submetido em: 28/08/2017
 Instituição Proponente: Universidade do Estado da Bahia
 Situação da Versão do Projeto: Aprovado
 Localização atual da Versão do Projeto: Pesquisador Responsável
 Patrocinador Principal: Financiamento Próprio



Comprovante de Receção: PD_COMPROVANTE_RECEPCAO_031073

DOCUMENTOS DO PROJETO DE PESQUISA

- ↳ Versão Atual Aprovada (PO) - Versão 2
 - ↳ Parecer de Parecer (PO) - Versão 2
 - ↳ Documentos do Projeto
 - ↳ Comprovante de Receção - Submissão 5
 - ↳ Cronograma - Submissão 5
 - ↳ Declaração de Instituição e Infraestrutura
 - ↳ Declaração do Pesquisadores - Submissão 5
 - ↳ Folha de Rosto - Submissão 5
 - ↳ Informações Básicas do Projeto - Submissão 5
 - ↳ Orçamento - Submissão 5
 - ↳ Outros - Submissão 5
 - ↳ Projeto Detalhado / Brochura Investigação
 - ↳ TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa
 - ↳ Apreciação 5 - CONEP - Versão 2
 - ↳ Projeto Completo

Tipo de Documento	Situação	Arquivo	Postagem	Ações
-------------------	----------	---------	----------	-------

LISTA DE CENTROS PARTICIPANTES E COPARTICIPANTES

Apreciação	CAAE	Pesquisador Responsável	Comitê de Ética	Instituição	Situação	Tipo	R.C
------------	------	-------------------------	-----------------	-------------	----------	------	-----

HISTÓRICO DE TRÂMITES

Apreciação	Data/Hora	Tipo Trâmite	Versão	Perfil	Origem	Destino	Informações
PO	22/09/2017 04:19:28	Parecer liberado	2	Coordenador	CONEP	PESQUISADOR	
PO	21/09/2017 13:16:31	Parecer do Colegiado Editado	2	Assessor	CONEP	CONEP	
PO	20/09/2017 22:01:44	Parecer do colegiado emitido	2	Coordenador	CONEP	CONEP	
PO	20/09/2017 18:33:15	Parecer do relator emitido	2	Membro do CEP	CONEP	CONEP	
PO	10/09/2017 19:13:44	Acolhida de Elaboração de Relatório	2	Membro do CEP	CONEP	CONEP	
PO	02/09/2017 07:28:23	Confirmação de Indicação de Relatório	2	Coordenador	CONEP	CONEP	
PO	01/09/2017 11:35:12	Indicação de Relatório	2	Assessor	CONEP	CONEP	
PO	01/09/2017 11:34:48	Nota Técnica Liberada	2	Assessor	CONEP	CONEP	
PO	01/09/2017 11:19:35	Nota Técnica em Análise	2	Assessor	CONEP	CONEP	
PO	01/09/2017 11:19:34	Acolhida do PP	2	Assessor	CONEP	CONEP	

Ocorrência 1 a 10 de 40 registro(s)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O Sr.(a) está sendo convidado(a) como voluntário (a) a participar da pesquisa:

ECOLOGIA SONORA TUXÁ:

Uma Cartografia das Paisagens sonoras dos Tuxá de Rodelas

Pesquisador Responsável: André Luis Oliveira Pereira de Souza

Orientador: Dr. Juracy Marques dos Santos

Instituição: Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Departamento de Tecnologia e Ciências Sociais (DTCS)/CAMPUS III

Telefones para contato: PPGecoH (74) 3611-6219 ramal 270 / Pesquisador (75) 98880-4774

Neste estudo temos como OBJETIVO:

Geral

Compreender a relação entre meio ambiente, identidade indígena e produção cultural, a partir do campo interdisciplinar da Ecologia Humana.

Específicos

- a) Investigar a influência dos sons da Paisagem Sonora do ambiente, na musicalidade e oralidade indígena Tuxá, as interações entre os ecossistemas da natureza e os ecossistemas comunicativos sociais na produção simbólica cultural.
- b) Elaborar uma Cartografia Sonora, como método capaz de mapear aspectos da memória e oralidade Tuxá, da musicalidade indígena e das paisagens sonoras do território, unindo campos disciplinares diversos.

O motivo do estudo (JUSTIFICATIVA):

O projeto *Ecologia Sonora Tuxá* pretende ampliar os estudos em ecologia sonora e etnomusicologia sobre o povo Tuxá de Rodelas. Tendo sofrido a perda de importantes territórios tradicionalmente ocupados em decorrência da construção da barragem de Itaparica no sub-médio São Francisco, forçados a um êxodo territorial que reconfigurou as relações sócio-culturais e ecológicas. O processo de reconhecimento e demarcação do território indígena Tuxá continua em aberto, forçando os Tuxá a uma organização e articulação em um processo de afirmação étnica que tem em elementos culturais (sonoros/musicais) a força de sua resistência. Acreditamos que o projeto de investigação proposto sirva como um registro da memória e instrumento político/pedagógico, através da criação de um inventário das narrativas orais indígenas, dos cânticos e suas relações ecológicas. Entre as manifestações culturais, nos interessa o “Toré”, os cânticos entoados nesse ritual, a relação das composições musicais com elementos da natureza e aos territórios sagrados Tuxá, como o rio São Francisco, a Ilha da Viúva e “Sorobabé”, etc.

Para este estudo adotaremos os seguintes procedimentos metodológicos:

Utilizaremos o método Cartográfico para o mapeamento dos territórios e memórias numa abordagem qualitativa, a cartografia utiliza técnicas variadas tais como entrevista, diário de campo, observação participante, além do uso do registro audiovisual e da fotografia.

Serão entrevistados 30 indígenas Tuxá participantes da pesquisa, cujo critério se fará em torno da experiência de vida dos/as Tuxá que viveram na antiga aldeia Tuxá, os/as puxadores/as dos

cânticos em rituais sagrados, as lideranças políticas como os caciques, pajés e mães de terreiro, os detentores dos saberes referentes a musicalidade, oralidade e ritualística Tuxá; O critério de seleção dos/as participantes será o de “experiência de vida”, portanto exclui a participação de crianças e menores de 18 anos no referido estudo.

Entre os procedimentos de pesquisa estão previstos os registros fotográficos, sonoros e/ou audiovisuais das entrevistas, para tanto pedimos a concessão do uso de sua voz, imagem ou opinião. A respeito do qual solicitamos a sua autorização considerando os direitos dos participantes dispostos na Resolução CNS nº 510 de 2016 de terem sua privacidade respeitada; de terem garantida a confidencialidade das informações pessoais e de decidirem se sua identidade será divulgada e quais serão divulgadas, dentre as informações que fornece aquelas que podem ser tratadas de forma pública.

Sobre os Riscos e Benefícios:

Os riscos da pesquisa são mínimos, entretanto devido a coleta de informações e por se tratar de uma pesquisa de memória utilizando entrevistas em profundidade, poderá haver durante a execução da mesma possível *desconforto emocional* e/ou de possíveis *riscos psicossociais*, incômodos decorrentes das lembranças de momentos de tristeza de sua vida. Para reduzir efeitos e condições que possam vir a causar algum dano, a sua identidade será preservada, sendo vedada a publicação de qualquer imagem e som, sem a sua autorização prévia. Nenhum outro pesquisador terá acesso aos dados com as informações fornecidas nesta pesquisa. O/a senhor(a) tem garantia expressa de liberdade em recusar responder questões que lhe causem desconforto emocional e/ou constrangimento durante as entrevistas.

Em relação aos benefícios da pesquisa, o projeto não prevê desenvolvimento de pesquisa com potencial econômico, portanto não haverá repartição de benefícios econômicos. Sua participação é voluntária e não haverá nenhum gasto ou remuneração resultante dela.

A partir dos resultados da pesquisa e de maneira a devolver a comunidade o retorno social desse estudo, a pesquisa prevê a produção de um site/blog que abrigará o resultado do processo cartográfico, com as entrevistas e demais registros previamente autorizados, convertidos em uma versão digital em DVD-ROM e/ou *E-BOOK* – para cada entrevistado/a participante da pesquisa, também prevê a divulgação através da produção de artigos científicos, livros e/ou comunicações em eventos científicos como congressos e simpósios, desde que previamente autorizada pelos/as participantes e lideranças da comunidade.

Sobre as formas de ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa realizada, o pesquisador se compromete a cobrir gastos referentes a transporte e a alimentação do(a) participante, quando for o caso.

Também fica expresso o direito do(a) participante de pleitear indenização(a) como reparação a danos imediatos ou futuros, garantida em lei, decorrentes da sua participação na pesquisa; o participante da pesquisa receberá a assistência integral e imediata, de forma gratuita, pelo tempo que for necessário, em caso de danos decorrentes da pesquisa.

Os usos das informações por mim oferecidas estão submetidos às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde, regulamentado pela Resolução CNS nº 510 de 2016, que trata das diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, e que a violação de qualquer um dos direitos assegurados nesta Resolução é passível de indenização pelo pesquisador à comunidade.

Informações de Nomes, Endereços e Telefones dos Responsáveis pelo Acompanhamento da Pesquisa, para Contato em Caso de Dúvidas

Pesquisador Responsável: André Luis Oliveira Pereira de Souza, poderá ser contactado através dos telefones (75) 8880-4774 ou (75) 3281-4382, através do e-mail andrecartas@gmail.com, ou ainda, pessoalmente no endereço: Avenida Apolônio Sales, n. 714, Bairro Centro. CEP: 48.601-195, Paulo Afonso/BA.

Comitê de Ética em Pesquisa- CEP/UNEB Rua Silveira Martins, 2555, Cabula. Salvador-BA. CEP: 41.150-000. Tel.: 71 3117-2445 e-mail: cepuneb@uneb.br. O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) é um colegiado interdisciplinar e independente, que deve existir nas instituições que realizam pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil, criado para defender os interesses dos/as participantes da pesquisa, visando a salvaguardar a dignidade, os direitos, a segurança e o bem-estar dos mesmos.

Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP SEP/510 NORTE, BLOCO A 3º ANDAR, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde CEP: 70750-521 – ASA NORTE, Brasília-DF – Tel: (61) 3315-5878, e-mail: conep@saude.gov.br. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) está diretamente ligada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS), tendo como principal atribuição o exame dos aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos, elabora e atualiza as diretrizes e normas para a proteção dos participantes de pesquisa e coordena a rede de Comitês de Ética em Pesquisa das instituições.

O (a) senhor (a) receberá uma via deste termo onde consta o contato do pesquisador e instituições que acompanham esta pesquisa, para que possa tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Consentimento Pós-Esclarecido

Declaro que, após ter sido devidamente esclarecido(a) pelo pesquisador(a) sobre os objetivos, benefícios da pesquisa e riscos de minha participação na pesquisa ECOLOGIA SONORA TUXÁ, e ter entendido o que me foi explicado, concordo em participar sob livre e espontânea vontade, como voluntário consinto que os resultados obtidos sejam apresentados e publicados em eventos e artigos científicos desde que com minha autorização prévia e assinarei este documento em duas vias sendo uma destinada ao pesquisador e outra a via que a mim. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Assinatura do Participante de pesquisa/representante legal

Assinatura do pesquisador responsável

RODELAS, _____ de _____ de _____.

EBOOK – Cantos da Natureza Tuxá

