

## **27 anos da UHE Itaparica: Educação e empoderamento entre os Tuxá de Rodelas, Bahia.**

Felipe Sotto Maior Cruz<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O povo indígena Tuxá do município de Rodelas – BA teve o seu território tradicional inundado pelas águas do Rio São Francisco, represadas por ocasião da construção da Hidrelétrica de Itaparica, ao fim da década de 1980. Mais de 25 anos se passaram e esse grupo indígena continua à espera da “devolução” de suas terras pela Companhia Hidro Elétrica do São Francisco (CHESF). O período que segue à inundação de Velha Rodelas e da Ilha da Viúva, territórios onde viviam os Tuxá, é, como se pode imaginar, marcado por intensas mudanças no cotidiano do grupo. Trata-se de um momento importante de sua história, no qual uma série de novas articulações políticas foram formadas mediante a necessidade de novas estratégias para consolidar suas demandas territoriais frente ao Estado e a CHESF. Nesse contexto, este trabalho é um esforço inicial no sentido de situar a busca pela educação formal entre os índios Tuxá. Tentarei abordar em que medida as representações elaboradas sobre os Tuxá no contexto local e também as autorepresentações elaboradas pelo grupo estão associadas sobretudo atualmente a um ideal de busca pela educação e captação de recursos discursivos que passam pela legitimidade escolar e acadêmica. Trata-se de uma primeira delimitação sobre o tema que pretendo pesquisar em minha dissertação de Mestrado.

**Palavras-Chave:** Tuxá, educação, hidrelétrica, relações interétnicas.

---

<sup>1</sup>

Pesquisador indígena Tuxá e mestrando em Antropologia Social pelo PGGAS/DAN UnB.

## **Introdução**

O presente trabalho se trata de um primeiro esforço no sentido de sistematizar questões que pretendo me deter em minha dissertação de Mestrado em Antropologia no Programa de Antropologia Social da Universidade de Brasília, no qual ingressei em 2015.

Entre o povo indígena Tuxá de Rodelas na Bahia é perceptível um elevado índice de estudantes universitários<sup>2</sup>, o que me faz indagar o que representa o Ensino Superior para esse povo. As questões que me deterei neste ensaio, são pautadas inicialmente por esta questão, todavia engloba algo maior, que diz respeito à forma como o povo Tuxá pensa a busca pela educação formal e o que ela representa para os mesmos. Deste modo, tentarei abordar acontecimentos dentro da trajetória histórica Tuxá que influenciaram e ofereceram novos elementos para o modo de conceber e de buscar a formação educacional pelo grupo.

Enquanto nota introdutória para o trabalho cabe tematizar a relação de pesquisa que se estabelece na especificidade de ser indígena e fazer pesquisa em minha própria aldeia.

Existe atualmente uma demanda crescente entre os povos indígenas por acesso ao ensino superior e por políticas específicas que assegurem não apenas sua inserção como também a permanência. De acordo com levantamento realizado pelo Centro Indígena de Estudos e Pesquisas – CINEP em 2010 estimou-se que haveria 6.000 indígenas no ensino superior, número que hoje já deve ser maior, tendo em vista o crescimento de políticas educacionais voltadas para esta parcela da sociedade, dentre as quais destaco a recente Lei de Cotas<sup>3</sup>.

Em grande medida, a busca pelo ensino superior entre indígenas tem sido justificada por estes atores como uma instrumentalização da ciência, principal forma de produção de discursos de verdades da sociedade dominante envolvente. A busca por

---

<sup>2</sup> Em relação obtida na CGR de Paulo Afonso, em 2014 haviam 94 Tuxás cursando o ensino superior.

<sup>3</sup> Podemos situar também o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), como medida governamental instituída pelo Decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007 que culminou a formação de novos cursos universitários como também na abertura novos Campus. A Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS apresenta desde 2007 um programa de cotas para estudantes indígenas, o que impulsionou consideravelmente o acesso dos povos indígenas da região ao Ensino Superior. Cabe menção também, as iniciativas de licenciaturas interculturais que visam à formação de professores indígenas para atuarem, sobretudo, em suas respectivas aldeias.

ensino superior se traduz assim, em uma tentativa de alteração da dinâmica das relações interétnicas cujo teor é marcadamente assimétrico, na qual nós indígenas encontramos em uma posição de subordinação. O ensino superior, e a educação formal de forma mais ampla, tem sido aspirada por indígenas com o intuito de

enfrentar as condições de vida e marginalização, na medida em que veem a educação como uma ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento, por meio do fortalecimento de seus conhecimentos originários, de suas instituições e do incremento de suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades. (LUCIANO & OLIVEIRA & BARROSO-HOFFMANN, 2010: 8)

Nesse contexto a antropologia se configura como uma área de conhecimento estratégica para a entrada de indígenas, uma vez esta se consolidou enquanto o ramo da ciência que volta a sua atenção para o estudo da alteridade. Enquanto indígena antropólogo – nesta ordem –, minha relação com a disciplina não pode ser percebida, *à priori*, como a de pesquisador comprometido com os avanços científicos de sua matriz disciplinar. O que delineei anteriormente evoca a meu ver uma forma diferente de se pensar a relação entre sujeito cognoscente e objetivo cognoscível característica do fazer antropológico<sup>4</sup> (RAMOS, 2001; 2007, LUCIANO, 2013). Longe de ser apenas uma constatação pontual, as relações assimétricas instituídas ao longo do processo de colonização e de dominação, faz com que a busca de intelectuais indígenas pela antropologia gere uma forma diferente de se fazer antropologia, na qual a disciplina não ocupa a posição de fim, e sim a de meio através da qual a mesma passa a servir como instrumento de redução de assimetrias. O comprometimento vital é o para com o povo de origem, e não para com o campo de saber. Acredito que a formação de intelectuais indígenas em antropologia tem alto potencial para o enriquecimento da disciplina, seja através da produção de reflexividade sobre as origens coloniais da disciplina, como no sentido da congregação de diferentes modos de vida em equivalência epistemológica e ontológica (RAMOS, 2013).

---

<sup>4</sup> Uma das maiores dificuldades ao escrever sobre o meu povo Tuxá tem sido a escrita. O lugar de pesquisador ao mesmo tempo em que membro do grupo estudado tem me proporcionado uma experiência muito singular que encontra na escrita rígida comum entre o discurso científico uma barreira significativa. Ainda não encontrei o formato ideal para me expressar de forma que em alguns momentos farei referência aos Tuxá na terceira pessoa do singular, e em outros na primeira pessoa do plural.

O povo Tuxá pode ser extremamente elucidativo para pensarmos a busca de educação formal entre povos indígenas. É comum ouvir de pessoas que estão familiarizadas com o contexto indígena do Nordeste, considerações a respeito dos Tuxá que nos retratam enquanto “indígenas muito inteligentes”, seja por nossas professoras e mais atualmente pela alta incidência de estudantes universitários espalhados em instituições de ensino superior pelo país.

O trabalho que pretendo desenvolver no mestrado, diz respeito aos diferentes sentidos que a ideia de “educação formal” possui no contexto de vida Tuxá. Existe uma série de acontecimentos de ordem nacional e local que informam o modo Tuxá de perceber a formação educacional, que vão desde o processo de catequização missionário que durou séculos, o caráter disciplinar do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a tutela do Estado, a implantação da escola indígena, a inundação de um território, até a contratação de professoras indígenas pela pelo Projeto Carajás e depois pela Fundação Nacional do Índios (FUNAI), e etc. Dependendo da escala considerada na qual a análise é feita, diferentes nuances se tornam perceptíveis, compondo uma teia de acontecimentos que atravessam e alteram a história Tuxá, me levando a tentar considerar acontecimentos tanto de ordem local e regional como também no plano macro da sociedade brasileira envolvente. Por exemplo, configurariam acontecimentos locais, a eleição de um vereador indígena no município, a morte de dois tios meus em um trágico acidente de carro que gera comoção em toda a comunidade, e que desencadeia outros acontecimentos relacionados à vivência ritual entre jovens indígenas na escola da cidade. De nível macro, podemos pensar a Constituição Federal de 1988, que muda substancialmente as políticas indígenas no âmbito nacional e também local.

Juntamente com os eventos mencionados anteriormente, somam-se a essa teia os discursos sobre a alteridade indígena elaborados no processo colonial, e posteriormente no discurso elaborado pela sociedade envolvente em torno da ideologia da nação Brasileira. Nesse sentido, Ramos aumenta o escopo do termo *indigenismo* para dar conta dos discursos sobre a alteridade nos mais diversos planos. Para a autora

Indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental. (RAMOS, 2011: 28)

O processo de interação entre índios e brancos é sempre um processo de trocas de representações e de sentidos díspares, interação esta que é informada pelos discursos que os diferentes grupos constroem sobre si mesmos e sobre os outros. Por exemplo, a categoria *civilizado*, ainda hoje corrente para denominar não-índigenas entre os Tuxá, conota para além desta distinção “étnica”, atribuições que associam aqueles por ela denominados à boa educação e a boas maneiras. Os diferentes sentidos de educação, enquanto conjunto de ideias e práticas, só pode ser plenamente abordado no contexto indígena Tuxá, quando consideramos o plano da comunicação cultural próprio das relações interétnicas.

Partindo deste pressuposto, quero analisar a forma como a busca por educação entre os Tuxá está associada com acontecimentos variados, que proporcionam novos elementos que se somam aos anteriores, bem como podem anular sentidos anteriores. Situarei para tal análise a Usina Hidrelétrica de Itaparica, construída no final da década de 1980 como um dos pontos de alteração na forma de perceber e buscar a educação formal entre os Tuxá.

## **Os Tuxá na Antropologia**

Os índios Tuxá são os atuais representantes de uma série de povos aldeados ainda no século XVII nas missões dos trechos encachoeirados do Sub Médio São Francisco. Trata-se de um grupo com um longo histórico de contato, cuja principal aldeia continua hoje no município de Nova Rodelas no Estado da Bahia, em uma pequena parcela de terra reservada para a habitação dos indígenas dentro desse município. Quando retratados por indigenistas, antropólogos e pessoas que conheçam os

povos indígenas desta região são normalmente lembrados pela sua forte atuação para a consolidação de reivindicações identitárias de povos da região através do estabelecimento de redes de trocas rituais (ANDRADE, 2008); pela forte atuação de jovens lideranças no contexto do Movimento Indígena; como “índios inteligentes” que possuem excelentes professoras indígenas, e como atingidos pelo empreendimento da Hidrelétrica de Itaparica responsável pela inundação da última ilha em posse indígena no final da década de 1980, a Ilha da Viúva.

A Hidrelétrica de Itaparica é um acontecimento crucial para entender a atual conjuntura Tuxá, tendo sido uma obra empreendida pela CHESF<sup>5</sup> que modificou drasticamente a paisagem local e o modo de vida desse povo. O processo de remoção e de assentamento é marcado por morosidade e violação dos direitos indígenas, sendo que hoje, 27 anos depois, os Tuxá continuam esperando pela regularização fundiária mediante a “devolução” de terras para cultivo.

É interessante constatar que a maior parte de pesquisas antropológicas sistemáticas sobre os Tuxá foram realizadas no período que antecede a construção da Hidrelétrica. A nomear, trata-se de três dissertações de mestrado (NASSER, 1975; CABRAL NASSER, 1975 e SILVA, 1997), realizadas entre as décadas de 1970-80 e que apresentam as marcas da produção de seu tempo, elaborando uma discussão pautada por uma etnologia das ausências (OLIVEIRA, 2004) característica de discussões sobre aculturação. Nasser por exemplo, conclui o seu trabalho intitulado *Economia Tuxá*, constatando um destino bastante adverso para esse povo diante da construção da Hidrelétrica de Itaparica: “Mormente agora, que se sentem ameaçados de ter seu território submerso nas águas do São Francisco, pela barragem que será construída pela CHESF. Quem sabe, o último e definitivo golpe que lhes dará a sociedade envolvente” (NASSER, 1975 : 119).

Curiosamente, Bela Feldman-Bianco (2011: 01) observa que os Programas de Pós-Graduação em antropologia dobraram em número entre 2001 e 2010, uma expansão marcada por um movimento de descentralização da produção da disciplina do eixo Sul-Sudeste para as outras regiões do país, sobretudo, no Nordeste. Este período é justamente posterior a construção da Hidrelétrica de Itaparica, momento no qual os índios Tuxá se viram extremamente vulneráveis e submetidos a trâmites jurídicos sobre

---

<sup>5</sup>

Companhia Hidro Elétrica do São Francisco.

os quais pouco conheciam e/ou poderiam participar efetivamente de forma horizontal com os outros atores envolvidos. Era de se esperar, que tal crescimento contribuísse para a maior incidência de pesquisas antropológicas com os Tuxá. Todavia, depois do casal Násser e de Silva a única pesquisa sistemática de maior fôlego com os Tuxá foi a de Ricardo Dantas Borges Salomão, pesquisador da UFF, que escreveu uma dissertação de mestrado em 2007<sup>6</sup>. Afora esses trabalhos, o que percebemos, é realmente certo vazio etnológico<sup>7</sup>.

Este vazio etnológico pode ser verificado quando consideramos algumas publicações que abordam povos indígenas do Nordeste: Os Tuxá seguem ausentes em livro organizado por João Pacheco de Oliveira “*A viagem da volta*” (2004), e curiosamente, em livro sobre Toré, organizado por Rodrigo Azeredo Grunewald. O curioso desta ausência é que os Tuxá foram bastante importantes para a reelaboração ritual entre vários povos da região como, Kiriri, Pankararu, Truká e Tumbalalá, através de redes de trocas, incursões de pajés e promoção de outras atividades conjuntas (ANDRADE, 2008). O livro “*Índios e Caboclos: A história recontada*” organizado por Maria do Rosário de Carvalho e Ana Magda Carvalho publicado em 2011, contém um ensaio fotográfico realizado em Velha Rodelas, ainda em 1987.

Atribuo esta ausência de estudos sobre os Tuxá a dois fatores: O primeiro diz respeito a consolidação da relevância dos estudos indígenas no Nordeste no período pós-constituição de 1988. A etnologia feita no Nordeste tem sido marcada por discussões sobre emergência étnica e/ou etnogêneses<sup>8</sup>. Longe de serem um modelo analítico, essas categorias analíticas que buscam dar conta de fenômenos de reorganização política e identitária de povos indígenas da que buscam reivindicar uma identidade diferenciada, se tornaram a marca dos trabalhos feitos no Nordeste. Para Oliveira “o fato social que nos últimos vinte anos vêm se impondo como característico

---

<sup>6</sup> A dissertação de SALOMÃO (2007) chama-se “*Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas*”, nela o autor faz um apurado histórico que analisa desde os primeiros contatos entre indígenas e não-indígenas na região de Rodelas até os dias de hoje.

<sup>7</sup> É possível que quatro dissertações de mestrado sobre um povo indígena configure um número superior a ao de outros povos, todavia, o que chamo de vazio etnológico, diz respeito a constatação que desses quatro trabalhos, três sejam relativamente antigos, e que, seguindo a lógica do crescimento dos programas de pós-graduações em Antropologia no Nordeste, deveria ser notado também um aumento de produções antropológicas entre os Tuxá.

<sup>8</sup> Utilizarei estes termos como sinônimos, consciente da problemática que tem envolvidos seus usos, significados e apropriações variadas. Por não pretender me deter especificamente sobre eles, emprego-os como categorias analíticas que apresentaram rendimento semelhante na consolidação dos estudos etnológicos Nordeste e pela tentativa de dar conta de fenômenos semelhantes. Para uma discussão sobre seus usos, ver OLIVEIRA (2004), BARTOLOMÉ (2006), e ANDRADE (2008).

do lado indígena do Nordeste é o processo denominado etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas. (OLIVEIRA, 2004: 20-21). O que me leva a afirmação que fiz anteriormente de que as etnogêneses se tornaram a marca central da produção antropológica no Nordeste indígena. Ao falar em povos indígenas dessa região, tornou-se inevitável falar em etnogêneses.

Entendo que essas categorias buscam dar conta de processos que são próprios da dinâmica de grupos étnicos, no sentido de que, o ressurgimento e reorganização desses grupos não são vistos como uma descontinuidade histórica, e sim, como um fenômeno processual no qual a conjuntura histórica pode levar os diferentes atores nela envolvidos a acentuar ou atenuar fronteiras étnicas e identitárias. O fato é que, emergências étnicas e etnogêneses tem sido associados, no senso comum, ao ressurgimento de grupos étnicos que haviam “desaparecido” e que retornam a cena nacional reivindicando uma identidade indígena diferenciada. O que poderia fazer com que, grupos cuja continuidade histórica e social fosse mais perceptível, como os do Tuxá, ficassem de fora do eixo central da discussão antropológica elaborada na região. Hipótese esta que pode ser facilmente descartada ao verificarmos a atual incidência de estudos realizados entre os índios Pankararu e Kiriri, que possuem processos de reconhecimentos bastante específicos, mas ao mesmo tempo similares aos do Tuxá quando pensamos, por exemplo, sobre a proximidade histórica da instalação de postos do SPI junto a estes povos.

O que me levaria a uma segunda hipótese que se refere a uma série de mudanças e impactos proporcionadas pela construção da Hidrelétrica de Itaparica. No sentido que se debruçar sobre o povo Tuxá é se deparar com uma amálgama de atores e situações históricas que muitas vezes parecem ininteligíveis para os modelos analíticos normalmente empregados para o estudo dos povos indígenas<sup>9</sup>.

Os Tuxá encontram-se desprovidos de seu território tradicional por mais de 27 anos, aldeados em uma aldeia minúscula, na qual a CHESF construiu belas casas para a habitação no assentamento. Viveram ao longo desse período a partir de uma Verba de Manutenção Temporária paga pela CHESF e de cargos na política local. Residem

---

<sup>9</sup> Ver o interessante ensaio de João Pacheco de Oliveira (1999) a respeito dos limites de abordagens americanistas.

praticamente dentro da cidade, e estão imersos nas relações locais com não-indígenas. Muitos indígenas Tuxá articulam que o atual aldeamento, tem afastado pesquisadores que muitas vezes veem no trabalho de campo uma experiência particular e pessoal de encontro com uma alteridade minimamente contrastiva. Pessoalmente, acredito que os Tuxá representam para etnologia um caso particular no qual questões referentes a reprodução social de grupos étnicos toma contornos muito próprios, em um contexto de forte ruptura com um modo de vida anterior. O problema aqui é justamente a continuidade. Como têm vivido os Tuxá durante quase três décadas pós-inundação?

Durante a minha graduação em Ciências Sociais na UFMG, realizei uma pesquisa enquanto bolsista do Programa de Educação Tutorial Indígena desta instituição, que tinha como objetivo de trabalho analisar narrativas e memórias entre os Tuxá sobre a Ilha da Viúva. Cresci ouvindo histórias sobre esta Ilha, e me perguntava sobre como e porque, desprovidos da relação com este território, continuavam os índios a falar constantemente sobre a mesma. Ao longo da pesquisa, percebi que o ato de lembrar e contar memórias sobre o passado estava mais pautado pelo presente adverso e que se revestia em um esforço de consolidar um plano para o futuro compartilhado. Estas memórias articulavam um conteúdo cuja referência estava em um passado normalmente associado a uma indianidade plena ancorada em uma situação de maior autonomia, de forma a respaldar o presente na qual o modo de vida “tradicional”, estava, aparentemente, comprometido. Os Tuxá continuam se identificando enquanto um grupo indígena de canoa que vivia originalmente da pesca e do cultivo em agricultura de vazante, muito embora ninguém mais ande canoa, poucos pesquem, e muito poucos possuem um chão para plantar. O que me fez perceber a necessidade de me pautar não apenas no passado, e sim, mudar meu foco analítico para o que seria um plano de futuro compartilhado, e assim poder produzir luz sobre essas quase três décadas de novo aldeamento.

Dessa forma, busco compreender o sentido de educação entre os Tuxá por acreditar que elucidar a atual conjuntura de vida deste povo só é possível quando buscamos compreender em quais níveis existe a articulação de um plano de futuro compartilhado. Nesse sentido, a valorização da educação formal, se reveste de grande importância para entender como os Tuxá se vêm no presente, e como querem estar no futuro.

## **O processo de educação entre os Tuxá**

Tendo feito anteriormente uma introdução de forma a situar não apenas o meu local de fala enquanto pesquisador e também o local dos Tuxá dentro da produção mais ampla da antropologia, pretendo agora me deter especificamente sobre sentidos próprios que as ideias em torno de educação ocupam entre os indígenas Tuxá.

Primeiramente, faz-se necessário uma breve explicação em torno do que entendo por educação. Não me refiro aqui à transmissão de conhecimentos culturais e socialização de indivíduos dentro de uma determinada tradição cultural. Utilizo educação para me referir as práticas e ideias associadas à instrução de indivíduos em um conjunto de conhecimentos valorizados pela sociedade dominante, nacional, ocidental. Refiro-me as autorepresentações elaboradas pelo maciço “ocidente” em torno de suas próprias práticas de construção de conhecimento e de regimes de verdade. A forma que concebo educação está ancorada nas práticas da sociedade envolvente, para que, ao considerar a dinâmica das relações interétnicas, possa abordar o processo de trocas de significados e manipulações dos mesmos, que é característico de processos de interações entre grupos situados em um contexto de relação entre diferentes graus de assimetria.

O sentido que a busca pela educação formal possui entre os Tuxá, só pode ser compreendido quando levamos em consideração a processo de interação com a sociedade nacional, desde o nível mais local, até o nível mais amplo das políticas indigenistas e da ação estatal. Só assim podemos compreender como uma série de acontecimentos, em diferentes escalas, contribuiu por uma forma específica de se relacionar com a escola, com o ensino superior e com as práticas de educação formal como um todo. No contexto Tuxá, a Hidrelétrica de Itaparica configura um acontecimento que potencialmente gerou uma forma diferente de se relacionar com a educação formal, uma vez que alterou drasticamente a dinâmica das relações locais e também impossibilitou o modo de vida associado ao território inundado.

Como disse, anteriormente, existe uma série de formas de retratar os Tuxá na região, e uma delas, diz respeito a atribuições desse povo como fortemente escolarizados. Em boa medida estas atribuições estiveram atreladas a presença de um

grande número de professoras indígenas Tuxá que, atualmente, fazem parte do quadro da FUNAI. Estas professoras foram contratadas inicialmente pelo Projeto Carajás, que contratou professoras indígenas Tuxá para irem trabalhar, sobretudo, no Estado do Maranhão, alfabetizando indígenas da etnia Tenetehara/Guajarara. A FUNAI incorporou estas professoras ao seu quadro de funcionários ainda na década de 1980, e aos poucos, as mesmas foram se transferindo para regiões mais próximas, ficando alocadas ou Posto da FUNAI em Rodelas, ou na Sede da Administração Regional deste órgão em Paulo Afonso. As professoras Tuxá são importantes para vermos que a escolarização entre este povo já era alta, na década de 70-80.

Atualmente outra situação que tem contribuído para esta imagem dos índios Tuxá tem sido a intensa entrada de jovens estudantes deste povo em universidades. Em relação obtida na CGR da FUNAI de Paulo Afonso, constava no ano de 2014, um total de 94 indígenas Tuxá cursando o ensino superior. Inicialmente o destino destes jovens eram universidades em Paulo Afonso – BA e em Belém do São Francisco – PE. A Universidade Estadual de Feira de Santana na Bahia, que desde 2007 tem ofertado cotas para o ingresso de estudantes indígenas o que faz dela o destino preferencial atualmente. Sobre esta política afirmativa é comum ouvir estudantes e profissionais indigenistas da região se referir à entrada de indígenas Tuxá em número bastante superior ao de outras etnias da região<sup>10</sup>.

O sucesso de inserção de indígenas Tuxá no ensino superior está associado a uma série de fatores sobre os quais pretendo explorar em minha dissertação, que podem ser situados desde o nível das políticas estatais indigenistas até o nível das relações locais com os não-indígenas. Todavia, a busca por educação formal, não é determinada por estas, sendo sempre mediadas pela forma Tuxá de estabelecer planos para um futuro compartilhado.

Nas seções a seguir, abordarei dois sentidos distintos que a busca pela educação formal toma na trajetória histórica do povo Tuxá. Por motivo de fôlego e intenções com este trabalho inicial, o meu ponto de partida será a instalação do Posto Indígena do SPI em 1945 em Rodelas, como um fator marcante de alteração das dinâmicas das relações

---

<sup>10</sup> Tenho buscado junto a UEFS um relatório oficial da instituição que avalie as políticas de cotas desta instituição no intuito de obter números efetivos para que possa constatar e, se possível, comprovar quantitativamente estes “boatos”. Todavia, a própria existência dessa crença, seja entre estudantes Tuxá e de outras etnias com quem tive contato, por si só, configura um dado relevante para se pensar as representações sobre os Tuxá compartilhada por indígenas da região.

sociais locais. Tentarei em seguida comparar o contexto que antecede a implantação da UHE com o período atual, pós-inundação. O eixo-analítico que optei em colocar a UHE no centro da discussão, se dá menos por um determinismo da mesma para justificar o sucesso dos Tuxá na busca por educação e mais pela sua associação com inúmeros impactos na vida desse povo. Coincidentemente, a inundação do território Tuxá e consequente remoção para outro aldeamento se dá justamente no período da Constituição Federal de 1988, que ao reconhecer as Organizações Indígenas, abre espaço para uma nova discussão em torno da formação de intelectuais indígenas, algo que era impensado no contexto Tuxá anteriormente<sup>11</sup>.

### **Das diferentes formas de conceber a busca por educação formal**

A instalação do posto do SPI me parece um desses momentos cruciais para se pensar a história do povo Tuxá, uma vez que ela passa a simbolizar o reconhecimento perante o Estado e perante a sociedade envolvente, e todas as consequências que isto proporciona. Trata-se de um ato de reconhecimento que parte, desta entidade que, como classicamente concebida por Max Weber, detém o monopólio legítimo da força. E que, no cenário das relações interétnicas entre sociedade nacional e povos indígenas, aparece com um agente que ao enunciar pode efetivamente criar outras coisas, a partir do princípio de di-visão

Este acto de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei é um acto de conhecimento, o qual, por estar firmado, como todo poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia [...]

O *auctor*, mesmo quando só diz com autoridade aquilo que é, mesmo quando se limita a enunciar o ser, produz uma mudança no ser: ao dizer as coisas com autoridade, quer dizer, à vista de todos e em nome de todos, publicamente e oficialmente (BOURDIEU, 2012: 114)

---

<sup>11</sup> Na história Tuxá existem lideranças que fizeram viagens para Recife e para o Rio de Janeiro na busca de seus direitos ainda antes da instalação do SPI em 1945. O contexto que segue a CF. 1988, todavia, abre espaço para a formação de um tipo diferente de lideranças para atuarem no crescente contexto de consolidação do Movimento Indígena.

O posto indígena altera consideravelmente a dinâmica das relações locais. Tanto Nasser (1975) quanto SALOMÃO (2007) constatam o maior acirramento delas. Ao mesmo tempo, tem o efeito de aumentar a auto-estima dos índios, e é partir dele que vemos a intensificação das associações destes índios com a característica do orgulho de uma identidade étnica diferenciada. Altera também no sentido que ampara os Tuxá em relação aos constantes ataques que visavam tomar suas terras.

Cabral Nasser (1975 : 102) constata que nesse contexto, a Ilha da Viúva já não era capaz de suprir a necessidade de todos os índios, o que levava muitos a tentar completar o ginásio e ir trabalhar em diversos lugares, sobretudo em São Paulo. Em minha experiência sempre ouvi os índios falarem sobre como que tinham que escolher quais dentre os filhos que estudaria, e que isto se tornava um esforço que envolvia todos. Não dava para todos estudarem, e assim uns saíam da escola para ajudar no trabalho na Ilha enquanto uns poucos continuavam tentando terminar o ginásio. Aqueles que conseguiam buscavam condições de vida melhores, mas que, todavia significava ter que mudar para outro lugar. Para a autora a busca por educação formal quando de sua pesquisa em 1975 era caracterizado da seguinte maneira

Não obstante as escolas locais não oferecerem currículo adaptado à situação étnica vigente na cidade, elas são vistas pelo caboclo como meios mais capazes de instrumentalizá-lo para fazer frente ao mundo do branco. A aprendizagem significa prestígio e aumento de oportunidade de melhoria de vida. Desse modo os pais, via de regra, fazem questão que alguns dos filhos estudem. Todos é impraticável, pois não têm condições de prescindir da mão-de-obra doméstica nos trabalhos agrícolas. (CABRAL NASSER, 1975 : 101)

A formação escolar levaria estas pessoas a buscarem emprego em outros lugares, e era assim vista como uma forma de obter melhores condições de vida e também como veículo de redução das assimetrias vigentes.

Cabe aqui também, sobre este período<sup>12</sup>, fazer algumas considerações sobre uma postura de isolamento consciente por parte dos Tuxá em relação aos não-indígenas, ao qual Dantas faz menção em seu trabalho

Os moradores da velha Rodelas sempre lembram dos índios Tuxá, como pessoas trabalhadoras e extremamente orgulhosas e independentes apesar das condições econômicas consideradas difíceis que viviam [...] Os *brancos* dizem que sempre tentaram se aproximar dos *caboclos*, mas eram eles que sempre fizeram questão de se manter distantes. Se observa uma situação de isolamento consciente (O'Dwyer, 1999) entre os Tuxá, que segundo eles próprios e a população regional, viviam somente na aldeia se deslocando para a ilha e vice versa. (SALOMÃO, 2006 : 95)

O orgulho aparece aqui para conotar uma situação de imposição perante uma situação de convivência conflituosa. Todavia o orgulho não estaria associado ainda, a menções quanto a inteligência e escolaridade. Esta só aparece posteriormente com a contratação das professoras indígenas. O orgulho está associado, também, à autonomia possível pela Ilha da Viúva, que representava um território exclusivo de uso dos Tuxá.

Em seu relato, Cabral Nasser faz menção a um espírito competitivo quando retrata a necessidade de comprar roupas novas para os festejos de São João Batista, padroeiro dos índios, situação que autora associa a uma situação na qual “a vestimenta deixa de ser uma peça simplesmente utilitária para ser manipulada como um símbolo, mediante o qual se procura tornar, simbolicamente simétrica uma relação social essencialmente assimétrica”. (1975 : 95).

É interessante aqui, ver como o discurso sobre educação era voltado para a busca de melhores oportunidades de vida, que em boa medida levava os indígenas que estudaram a procurar emprego fora de Rodelas. Além disso, podemos pensar que, havia uma postura de isolamento consciente, bem como um espírito de competitividade e insubordinação. Como nos bailes que passam a ser realizados no prédio do SPI, aos quais era vetada a entrada de brancos e morenos.

---

<sup>12</sup> Refiro-me de forma mais ampla, ao período que iria de 1945 a 1988 quando da construção da UHE de Itaparica. Escolho este recorte por considerar ser um período marcado por uma política indígena caracterizada pela Tutela do Estado e por um viés assimilacionista. Não me deterei em especial na mudança do SPI para a FUNAI e nem em acontecimentos específicos pelo caráter introdutório deste trabalho.

## **Hidrelétrica de Itaparica e algumas considerações sobre o período posterior ao deslocamento**

As gerações que nascem em Nova Rodelas crescem ouvindo narrativas a respeito da Ilha da Viúva sobre um passado de maior autonomia e união. Em contrapartida, os índios retratam o período atual, caracterizando-o pelo ostracismo, enfraquecimento ritual e surgimento de conflitos internos. Desprovidos de seu território de subsistência e esperando – não passivamente – pela regularização do processo de deslocamento compulsório levado a cabo pela CHESF, aumenta entre os Tuxá a relação com a política local na busca por empregos, como também, aumenta a percepção da necessidade de estudar para obter bons cargos e empregos. Junto com esse aumento, um outro sentido se associa à esta busca, e que só pode ser entendido quando pensamos na abertura do cenário político para as demandas do movimento indígena.

Esse período é também marcado pela volta de indígenas que tinham ido trabalhar fora da cidade, que retornam motivados pela catástrofe anunciada e com o intuito de fazer parte dos levantamentos realizados pela CHESF em torno das famílias atingidas. As professoras Tuxá incorporadas pela FUNAI são cedidas para darem aulas nas escolas municipais e estaduais de Rodelas. Gerando uma situação bastante curiosa, na qual os moradores locais da região passam a ter aulas com professoras indígenas. É comum ouvir na cidade falas a respeito da competência das mesmas, e a busca entre os pais de alunos que gostariam que seus filhos ficassem nas classes onde professoras indígenas estariam lecionando. Salomão descreve os Tuxá desse período,

Os Tuxá não fazem questão de manifestar suas diferenças mediante o uso e exibição de sinais diacríticos externos, como pintura, colares ou cocares, mesmo porque não gostam de se expor aos “deboches” dos não índios. Ao contrário, os Tuxá são extremamente competitivos entre si e com os outros. Sempre se esforçam para fazer qualquer coisa melhor que os outros, em diferentes áreas, e buscam atingir e ter tudo que os não índios possuem. (SALOMÃO, 2007: 170)

Essa caracterização traz o elemento do “orgulho” novamente como algo importante para pensar a relação dos Tuxá com os não-indígenas.”.

Em 2004, a escola indígena é construída na aldeia, representando um ato importante, principalmente quando consideramos a morosidade e atitude omissa da CHESF. A conquista da escola indígena configura um ato de reconhecimento pelo Estado que animam os ânimos da comunidade em um contexto de muita adversidade. Os indígenas mais velhos falam para seus filhos e netos que devem estudar para se tornarem “doutores”. Isto somado a maior morosidade e subordinação a atores políticos que não resolvem os problemas fundiários vivenciados por esse povo, um novo elemento aparece nos discursos sobre a busca pela educação.

Notoriamente, este discurso entre os mais jovens pode ser atrelado a escola indígena, mas não apenas. Cada vez mais a busca pela educação formal tem sido vista como um mecanismo de busca por uma autonomia perante profissionais não-indígenas. O período que antecede a inundação é normalmente hoje associado a uma maior autonomia, que fica fortemente comprometida, uma vez que os indígenas estão sem território e vivendo em sua maioria da Verba de Manutenção Temporária da CHESF. A educação passa a ser vista como ferramenta para: buscar autonomia e capacitar portavozes “nativos” que vão lutar pelos direitos da comunidade. Esta nova frente de lideranças viria somar forças com os líderes mais antigos, como com o Pajé Armando, Cacique Bidú e Doutor, e o que elas trariam de novo, seria justamente maior conhecimento sobre o atual e diferente contexto da arena de políticas interétnicas.

Novos discursos passam a surgir entre os jovens, com elaboração de novas estratégias como a formação de um grupo de jovens indígenas chamado “Tatu-tatu Xamaraká. Este grupo tem como objetivo realizar atividades de “revitalização” cultural e formação política. O grupo possui uma página na internet na qual são disponibilizadas fotos, poesias, textos de antropólogos e dos próprios indígenas. Realizam também peças teatrais na oca que fica no centro da praça da aldeia, para as quais todos são convidados. Trocam experiências sobre a estadia na Universidade e sobre ações políticas. Recentemente estes jovens realizaram um mutirão para retirar o lixo que estava se acumulando no Surubabel, território reivindicado pelos Tuxá.

## **Conclusões**

Abordei neste trabalho elementos da história recente dos Tuxá tendo como foco central os sentidos e busca pela educação formal.

As políticas de cotas são essenciais para o sucesso Tuxá de se inserirem nas Universidades, todavia, não são determinantes para explicar nem a busca e nem a entrada em maior número quando comparados com outros povos indígenas da região. Existe entre os Tuxá uma forma de perceber e se relacionar com a busca por educação que é própria da história do grupo. E esta especificidade é que me interessa me deter posteriormente.

Elaborei neste ensaio algumas considerações preliminares sobre a questão que pretendo investigar de forma sistemática para a produção de uma dissertação de mestrado. O que me chama atenção sobre o processo crescente de entrada de indígenas Tuxá no ensino superior, é que, no contexto Tuxá, existe uma série de discursos sobre tradição e indianidade pura, que não são atrelados à instrução e a educação. Todavia, o caminho que os Tuxá encontraram para buscar maior autonomia enquanto indígenas passa por um caminho através do qual, perante os olhos da sociedade branca envolvente, os deslegitimam enquanto indígenas. Acredito que exista o intuito de confrontar a imagem estática elaborada sobre os povos indígenas, e para essa empreitada, os Tuxá se voltaram para a captação dos recursos discursivos dos brancos para irem de encontro à assimetria de poderes que envolvem discursos indígenas e de não-indígenas. São questões ainda muito iniciais, cujo trabalho de campo ainda está por vir, mas que todavia, me parecem de grande importância para compreender os indígenas do povo Tuxá.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE; Ugo Maia. Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. Humanitas: São Paulo, 2008.

BARTH, Fredrik. *O Guru, O Iniciador: e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In: MANA 12 (1): 39-68, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2012.

CABRAL NASSER, Elizabeth Mafra Sociedade Tuxá, dissertação de mestrado apresentada á Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade federal da Bahia. 1975

CARVALHO, Maria Rosário de. & Carvalho, Ana Magda. (org.) Índios e caboclos : a história recontada – Salvador : EDUFBA, 2011.

CRAPANZANO, Vincent. *O dilema de Hermes: o mascaramento da subversão na descrição etnográfica*. In: Teoria & Sociedade 12(2). 2004.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO Maria Rosário G. de. *Os povos indígenas do nordeste brasileiro, um esboço histórico*. em Cunha, Manuela Carneiro da. (org). História dos índios no Brasil, São Paulo: FAESP/SMC/Companhia das Letras. 1992

DIRKS, Nicholas B. *Edward Said and anthropology*. In: Edward Said: a legacy of emancipation and representation. (org.) ISKANDAR, Adel & RUSTOM, Hakem. California. University of California Press, 2010.

ERIKSEN, Thomas. Hylland. 2001. *Ethnic identity, national identity and intergroup conflict*. Oxford: Oxford University Press.

ERIKSEN, Thomas. Hylland. 1991. *The cultural contexts of ethnic differences*. In: Man, vol. 26, no. 1.

FELDMAN-BIANCO, Bela. A antropologia hoje. In. Cienc. Cult. vol.63 no.2 São Paulo Apr. 2011.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996

GRUNEWALD, Rodrigo Azeredo (org). *Toré: regime encantando do índio do Nordeste* – Recife: Fundaj, Editora Massanga, 2005.

HOWARD, Catherine V. *A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai*. In: Pacificando o Branco: Cosmologias do contato norte amazônico. Albert, Bruce & Ramos, Alcida (org). São Paulo: Unesp, 2002.

LUCIANO, Gersem José dos Santos & HOFFMAN, M. B. Introdução in. LUCIANO, Gersem José dos Santos; OLIVEIRA, Jô Cardoso & HOFFMAN, M. B.

(orgs.). (2010), Olhares Indígenas Contemporâneos. Centro Indígena de Estudos e Pesquisas-CINEP, Brasília.

LUCIANO, G. (Baniwa). *Educação para manejo e domesticação do mundo: Entre a escola ideal e a escola real, os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. 2011.

NASSER, Nássaro Antônio de Souza. *Economia Tuxá*, dissertação de mestrado apresentada á Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade federal da Bahia. 1975

OLIVEIRA, João Pacheco de. “*Uma etnologia dos ‘Índios Misturados’? – situação colonial, territorialização e fluxos culturais*” in *Mana* [online]. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr. 2004.

OLIVEIRA, João Paceco de. *A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*. In: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999.

RAMOS, Alcida. Rita. 2001. *Por una antropología ecuménica*. In: A. Grimson, S. Mereson y G. Norel, *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad*, pp. 97-124, Siglo ZZI, Buenos Aires.

RAMOS, Alcida. Rita. 2007. *Do engajamento ao desprendimento*. In: *Campos* vol. 8, no. 1.

RAMOS, Alcida Rita. *Revisitando a Etnologia à Brasileira*. In: *Horizontes das ciências sociais no Brasil – Antropologia*. Carlos Benedito Martins & Luiz Fernando Dias Duarte (orgs). São Paulo: ANPOCS, 2010.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenismo: Um orientalismo americano*. In: *Anuário Antropológico 2011/I*.

RAMOS, Alcida Rita. *The politics of perspectivism*. In: *The Annual Review of Anthropology*, n. 41. 2012.

SAHLINS, Marshall. 2004. *Que é iluminismo antropológico? Algumas lições do século XX*. Em: *A Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. (pp. 535-562).

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. *Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal Fluminense (UFF)*. 2007.

SILVA, Orlando. Sampaio. ( 1997 ) *Tuxá: índios do Nordeste*, São Paulo, Annablume 1997.

SCOTT, James. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Heaven; London: Yale University Press, 1985.

SMITH, Linda Tuhiwahi. 199. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. New York: Zed Books.