

Indígenas, afros e relações socioambientais no Nordeste do Brasil

Tatiana Ferraz
Edson Silva
(Orgs.)



**INDÍGENAS, AFROS E
RELAÇÕES
SOCIOAMBIENTAIS NO
NORDESTE DO BRASIL**

Tatiana Ferraz
Edson Silva
(Orgs.)

**INDÍGENAS, AFROS E
RELAÇÕES
SOCIOAMBIENTAIS NO
NORDESTE DO BRASIL**



Palmeira dos Índios – AL
2025

GRUPO DE PESQUISAS EM HISTÓRIA INDÍGENA DE ALAGOAS

Coordenador: José Adelson Lopes Peixoto.

Endereço: Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Campus III, Rodovia Eduardo Alves da Silva, km 3, CEP: 55.600-000, Graciliano Ramos, Palmeira dos Índios-AL.

Contatos: Tel: (82) 3421-5678. E-mail: gphial@uneal.edu.br. Site: www.gphial-uneal.com.br

COMISSÃO EDITORIAL

Presidentes: Adauto Santos da Rocha;
José Adelson Lopes Peixoto.

Titulares: Adauto Santos da Rocha;
Brunemberg da Silva Soares; Vinícius
Alves de Mendonça.

Editores executivos: Adauto Santos da
Rocha; Brunemberg da Silva Soares;
Vinícius Alves de Mendonça.

Direção editorial: Adauto Santos da
Rocha; José Adelson Lopes Peixoto.

Diagramação: Brunemberg da Silva
Soares.

Capa: Vinícius Alves de Mendonça.

Design gráfico: Vinícius Alves de
Mendonça.

Revisão de diagramação: Adauto Santos
da Rocha.

Secretaria: Williane Antônia Soares dos
Santos.

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Ferraz Herbetta (UFG)
Cristiano César Gomes da Silva
(UNEAL)

Edson Hely Silva (UFPE/UFRPE)

Francisca Maria Neta (UNEAL)

Gilberto Geraldo Ferreira (SEE/AL)

Iraci Nobre da Silva (UNEAL)

João M. Braga de Mendonça (UFPB)

Karina M. Ribeiro da Silva e Melo
(UPE)

Lucas Gama Lima (UFS)

Maria da Penha da Silva (UFPE)

Ricardo José Lima Bezerra (UPE)

Rubens Pessoa de Barros (UNEAL)

Samara Cavalcanti da Silva (UNEAL)

Silóé Soares de Amorim (UFAL)

Suzana Santos Libardi (UFAL)

Observação: todos os conteúdos (textuais e imagéticos), bem como os usos ortográficos publicados neste livro, são de inteira responsabilidade do autor, não cabendo à Editora GPHIAL responder por quaisquer implicações jurídicas.

*Este livro foi avaliado e aprovado às cegas por mais de dois pareceristas *ad hoc*.

**Esta publicação foi integralmente financiada com recursos particulares dos autores.

Bibliotecária: Elisângela Dias de Carvalho - CRB/4 n° 2072

139

Indígenas, afros e relações socioambientais no Nordeste do
Brasil. [recurso eletrônico] / Edson Silva, Tatiana Ferraz.
(Organizadores). – Palmeira dos Índios, AL: GPHIAL, 2025.
317 p.

ISBN digital – 978-65-01-61546-2

1. Relações étnicas. 2. Diálogos. 3. Resistências. 4. Ensino. I.
Silva, Edson. II. Ferraz, Tatiana. III. Título.

CDU: 397

SUMÁRIO

Prefácio

Edson Silva.....7

Povo da beira do rio: as relações e as memórias dos Fulni-ô como o rio Ipanema em Águas Belas/PE

Augusto Cesar Acioly Paz Silva; José André Ferreira Salú.....12

Reserva indígena Fulkaxó/SE: história ambiental, tempo presente e perspectivas futuras

Carine Santos Pinto.....32

O Velho Chico e seus “truncos velhos”: perspectiva histórica das relações indígenas no Nordeste com o rio São Francisco, territorialização e territorialidades no semiárido pernambucano

Carlos Fernando dos Santos Júnior.....52

Os “naturais” e a natureza: povos indígenas e o ambiente no século XVI

Diego Luiz Ribeiro de Almeida.....78

Os povos indígenas e os impactos socioambientais com as barragens de Itaparica no rio São Francisco

Edivania Granja da Silva Oliveira.....98

Entre sabores e saberes: a casa de farinha enquanto espaço de sociabilidades

Emanuele de Freitas Freire.....127

Sobre os lugares de ancestralidade dos indígenas Tabajara e os Tapuio, em Lagoa de São Francisco, Piauí

Helane Karoline Tavares Gomes.....146

Entre arcos, flechas caboclos e lanças: expressões socioculturais indígenas nas tradições carnavalescas em Pernambuco

Helton Cezário dos Santos.....173

Quilombolas de Mundo Novo e indígenas Kapinawá: relações com o semiárido no Vale do Catimbau em Buíque/PE	
<i>Jaelson Gomes de Andrade Pereira; Edson Silva</i>	192
Povo Xukuru do Ororubá: história, agricultura e restauração de áreas degradadas	
<i>Laís Deosdede da Silva; Edson Silva</i>	216
Povo Pankará da Serra do Arapuá, em Carnaubeira da Penha/PE: relações socioambientais	
<i>Maria Luciete Lopes</i>	243
Indígenas e afros: o território e o lugar no projeto da idade moderna	
<i>Tatiana Valença Ferraz</i>	258
Fontes históricas e os povos originários no semiárido da Capitania da Paraíba	
<i>Tomires da Costa e Silva Nascimento</i>	286
Índice remissivo	321

Prefácio

Indígenas, negros e relações socioambientais

Sob a sombra da Jurema, como representado na capa desse livro, indígenas e negros historicamente construindo e vivenciando experiências socioambientais no Semiárido nordestino. Essa região caracterizada pelo bioma da Caatinga, com pouca incidência de chuvas, estiagens prolongadas e secas periódicas. Mas, também com ambientes do “sertão verde” as chamadas ilhas de umidade, os brejos de altitude e os brejos de pé de serra. São áreas agricultáveis, com as lavouras para o consumo plantada pelos indígenas em quilombos, comunidades negras rurais e os excedentes de frutas e verduras abastecendo as feiras de cidades vizinhas¹.

Esses ambientes de matas serranas, inclusive com espécies da Mata Atlântica e também endêmicas, são espaços milenarmente habitados como evidenciado em várias pesquisas arqueológicas, onde ocorreu a domesticação e difusão de plantas nativas para a alimentação pelos primeiros grupos humanos, que com conhecimentos adquiridos ao longo de muitos anos em pequenos grupos ora permaneciam nesses lugares, ora com mobilidades, pois esgotados os recursos naturais em busca de novos ambientes com água, caça e alimentos disponíveis.²

Registros históricos informam que negros traficados da África, escravizados em terras *brasilis* e fugidos “sertões adentro” para

¹SILVA, Edson. Os índios na História e a História Ambiental no Semiárido pernambucano, Nordeste do Brasil. **Revista Mutirão**, v.11, nº II, p. 87-104, 2021; VASCONCELOS SOBRINHO, João de. *As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização*. Recife: Condepe, 2005

²PROENÇA, André Luiz. **Ocupações pré-coloniais no Parque Nacional do Catimbau**: proposta interpretativa às paisagens arqueológicas. Recife: UFPE, 2013. (Tese Doutorado em Geografia).

espaços habitados pelos indígenas, com pesquisas arqueológicas comprovando quilombos implantados em ambientes dos povos nativos. Esses os donos e conhecedores da terra, dos lugares de difíceis acesso não alcançados pela expansão/invasão colonial portuguesa. Como evidenciada a presença negra entre vários povos indígenas, a exemplo dos Pankararu (Tacaratu e Petrolândia) ou nas ilhas do São Francisco habitadas pelos indígenas Truká.

Ou como na atualidade no Território Pankará, na Serra do Arapuá (Carnaubeira da Penha) com o “quiloíndio” Tiririca dos Crioulos, onde na escola estudantes dançam o Toré indígena e a gira. Ou no vizinho território indígena Atikum (Salgueiro) na fronteira com o Quilombo Conceição das Crioulas, onde idosos quilombolas afirmaram antepassados “caboclos” indígenas.³ E ainda em parte do território Xukuru do Ororubá (Pesqueira), com registros das relações de parentescos entre indígenas e negros do Quilombos Negro do Osso indo a Vila de Cimbres, região habitada pelos indígenas, participar de festas e dançando o Toré indígena.⁴

A Jurema arbusto espinhos sendo típica no Semiárido nordestino com diferentes espécies como a jurema preta, a jurema branca, jurema-embira entre outras é muito resistente, crescendo em regiões secas e até mesmo no solo com poucos nutrientes, embora encontrada

³SILVA, Edson. Afirmando o empoderamento e os protagonismos de mulheres negras no Semiárido: as relações de gênero e as narrativas históricas, em muitas perguntas para pensar e mudar atitudes. Prefácio in: SOUZA, Maria Aparecida de Oliveira. **“Negras nós somos, só não temo o pé no torno”**: a identidade negra e de gênero em conceição das crioulas, contendias/tamboril e Santana-PE.[recurso digital] / Maria Aparecida de Oliveira Souza. Maceió, AL: Olyver, 2020, p. 16-27.

⁴ARCANJO, Juscélio Alves. **Terras de preto em Pernambuco**: Negros do Osso. Etnogênese quilombola. Salvador: UFBA, 2008 (Dissertação Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos).

também no Peru, Colômbia, Venezuela, em vários países da América Central e no México.⁵ Foi levada do interior por indígenas Xukuru e Kanindé, deslocados como escravizados para o trabalho na lavoura canavieira no litoral paraibano. Com o vinho da Jurema entre 1730 e 1740, apesar de proibido pelas autoridades religiosas católicas romanas, provocando êxtase nos denunciados missionários Carmelitas.⁶

No século XVI indígenas habitavam em Arataguy um aldeamento missionário franciscano no litoral Sul da Paraíba. Nos anos seguintes o aldeamento recebeu novos indígenas trazidos compulsoriamente do Sertão para o trabalho no plantio da cana e nos engenhos produzindo açúcar. Em 1758 o antigo aldeamento foi nomeado como Vila de Alhandra.⁷ O local ficou conhecido com o culto a jurema de origens indígenas, sendo um espaço de visita e celebração pelos chamados “mestres da jurema” e juremeiros, difundindo o culto por vários espaços urbanos em rituais da Umbanda e do Candomblé.⁸

⁵CAMARGO-RICALDE, Sara Lucía. Descripción, distribución, anatomía, composición química y usos de *Mimosa tenuiflora* (Fabaceae-Mimosoideae) en México. **Rev. Biol. Trop.**, 48(4): 939-954, 2000.

⁶FREIRE, Gláucia de Souza. **Das “feitiçarias” que os padres se valem:** circularidades culturais entre indígenas Tarairiú e missionários na Paraíba setecentista. Campina Grande, PB: UFCG, 2013. (Dissertação Mestrado em História).

⁷MELO, Josemir Camilo de. O resgate da História indígena na Paraíba. Notas para uma pesquisa etnohistoriográfica. In: SILVA, Edson; ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos (orgs.). **Índios do Nordeste:** temas e problemas. Maceió: EDUFAL, 1999, p. 195 -219.

⁸SILVA, Deyvson Barreto Simões da. A Jurema Sagrada: religião ancestral indígena do Nordeste do Brasil no enfrentamento ao racismo religioso e Epistêmico. **XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología.** Peru, Lima, 2019.

Pensando ainda o culto a jurema nos espaços urbanos a partir das interações entre indígenas e negros, esses libertos habitando nas cidades com a ancestralidade de escravizados negros fugidos para aldeamentos indígenas ou em quilombos próximos. Ou ainda indígenas deslocados para os centros urbanos cultuando a jurema em espaços comuns nas periferias habitados pela população negra. Indígenas e negros reelaboraram as expressões socioculturais, assim como as redes de sociabilidades nas interações socioambientais em processos históricos entre si e com os diversos atores nas sociedades coloniais e pós-coloniais no Brasil.⁹

E assim pensando metaforicamente “a Jurema com vários galhos”,¹⁰ buscando compreender como indígenas e negros afirmam identidades em processos históricos de territorialização vivenciados evidenciando as relações de poder, as formas de acesso, as dimensões simbólicas e a utilização dos recursos naturais, nos protagonismos para a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais.¹¹ Em experiências, apontadas por Josué de

⁹ALMEIDA, Maria R. C. de. Da Invisibilidade étnica à etnogênese: histórias e identidades de índios e negros em abordagem articulada e comparativa. **História** (São Paulo), v. 40, p. 1-19, 2021.

¹⁰SILVA, Edson. Indígenas, negros e quilombolas: a jurema com vários galhos. Pensando as relações nas reinvenções socioculturais em diferentes temporalidades. Conferência de Abertura realizada em 30/07/2024 no Auditório do SESC Garanhuns/PE, no **XV Encontro Estadual de História da Anpuh-PE - "Excluídos na História: ensino, pesquisa e cidadania"**, com as demais atividades ocorridas na Universidade de Pernambuco (UPE) - Campus Garanhuns. Diante das muitas sugestões, as ideias apresentadas na citada Conferência estão sendo sistematizadas na elaboração de um texto destinado a publicação brevemente.

¹¹OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (org.) **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração**

Castro médico, político e conhecido como geógrafo, inspiradoras para cultivar a terra, erradicar a fome e a pobreza frente ao latifúndio e as oligarquias.¹²

Esse livro reuniu estudos a maioria elaborados por estudantes na cadeira “Os indígenas na História no Nordeste Semiárido”, ministrada no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco, em Recife no segundo semestre letivo de 2024. E com textos também de duas convidadas, a indígena e professora Luciete Pankará e Edivania Granja professora no IFSertãoPE em Petrolina, pesquisadora sobre os indígenas na História e a História Ambiental. Esperamos que essa publicação seja uma profícua contribuição nas discussões sobre indígenas, negros e as relações socioambientais.

Terras do Rio Goitá (Glória do Goitá)

Zona da Mata pernambucana,

09 agosto de 2025

Dia Internacional dos Povos Indígenas

Edson Silva

Professor Titular de História da UFPE

cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-38.

¹²SCHAPPO, Sirlândia. Agricultura de sustentação sob olhares de Josué de Castro. **Temporalis**, Brasília (DF), ano 12, n. 24, p. 83-101, jul./dez. 2012.

POVO DA BEIRA DO RIO: AS RELAÇÕES E AS MEMÓRIAS DOS FULNI-Ô COM O RIO IPANEMA EM ÁGUAS BELAS/PE

Augusto Cesar Acioly Paz Silva *

José André Ferreira Salú**

Introdução

A oralidade é o aspecto principal na transmissão dos conhecimentos tradicionais entre os Fulni-ô. Deste modo, o texto tem como proposta demonstrar relações dos indígenas de Águas Belas/PE com o Rio Ipanema através das memórias de suas vivências. A metodologia utilizada neste trabalho se baseia na História Oral, por meio de relatos orais de alguns anciãos. Um aparato referencial envolvendo uma abordagem interdisciplinar para que possamos compreender como o rio está inserido no cotidiano e na simbologia deste povo. Destacando a conexão entre o Rio Ipanema e a formação da identidade Fulni-ô. Dentro desta mesma perspectiva, os Fulni-ô atribuem um significado especial ao Rio Ipanema que carrega valores culturais essenciais para a continuidade de suas tradições. Além disso, o rio possui um papel central na organização territorial e social dos

*Doutor em História pela UFPE. Mestre em História pela UFPB. Professor efetivo na Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde/Centro de Ensino Superior de Arcoverde (AES-A-CESA). Professor no PROFHISTORIA/UFRPE e no PGH/UFRPE.

**Mestrando em História no PGH-UFRPE. Licenciado em História pela AESA. Pesquisa o processo de acesso dos indígenas Fulni-ô ao Ensino Superior, especificamente ao curso de História.

indígenas em Águas Belas/PE, considerado um marco na sua construção histórica e no fortalecimento da sua identidade. Desta forma, este trabalho buscou evidenciar a relevância do Rio Ipanema como um espaço de memória, resistência e pertencimento.

Os rios sempre foram importantes relações socioambientais, econômicas e políticas, “desde o início das civilizações até a contemporaneidade, são eles que disponibilizam recursos para as variadas necessidades da humanidade em escala global” (Leite *et al.*, 2017, p.6496). E quando pensamos no contexto de populações indígenas, esses rios assumem dimensões ainda mais amplas, pois nas diferentes socioculturais se interligam com o universo espiritual, às identidades de povos, como também à vida material. Nessa perspectiva, o Rio Ipanema não apenas um recurso natural, mas também como algo essencial para conhecer e entender um pouco mais sobre os Fulni-ô, as práticas socioculturais e as vivências históricas desse povo.

Neste artigo, buscamos analisar as relações e as memórias dos Fulni-ô com o Rio Ipanema, explorando como as vivências em torno desse rio não apenas suprem as necessidades físicas, mas também com um significado sociocultural profundo. Sendo importante entender a importância do Rio Ipanema na vida desse povo pois foi a partir dele que ocorreu a formação do aldeamento indígena Fulni-ô.

Para que possamos abordar essa temática, ao longo do artigo vamos nos debruçar sobre alguns aspectos centrais: a localização e situação do Rio Ipanema para que possamos compreender seu contexto geográfico e histórico, as narrativas e as memórias transmitidas por alguns anciãos Fulni-ô sobre sua convivência com rio.

Situação geográfica e histórica do Rio Ipanema

O Rio Ipanema é muito importante no sistema hídrico de Pernambuco. Com a nascente no município de Pesqueira, especificamente próxima a Aldeia Vila de Cimbres, Serra do Ororubá, no território indígena Xukuru do Ororubá. Percorrendo no típico clima semiárido nordestino, aproximadamente 139kms até desaguar no Rio São Francisco (APAC).¹³ A foz em no povoado Barra do Ipanema, no distrito do município de Belo Monte em Alagoas, no Baixo São Francisco em Alagoas. O rio é muito importante para a subsistência das várias comunidades na região, configurado como uma importante fonte de água tanto para consumo, quanto para irrigação e outras atividades tradicionais como a pesca.

Além disso, "o Rio Ipanema é de real importância ao ciclo de manutenção" (Nascimento *et al.*, 2016, n.p). das comunidades locais, indicando a relevância para a subsistência das populações que dele dependem.

¹³APAC – Agência Pernambucana de Águas.

Segundo a história oral, aparentemente compartilhada entre os Fulni-ô, uma parte de seus antepassados habitava a margem do Rio Ipanema, principal rio perene da região, como na língua indígena deste povo rio equivale a “Fuli”, os que habitavam suas margens passaram a ser conhecidos como Fulni-ô. Assim, todos os indígenas que viviam em Águas Belas passaram, com o tempo, a serem reconhecidos como Fulni-ô. (Campos, 2006, p. 16).

Nesta citação, foi abordada a narrativa da história oral onde o povo afirma o significado do nome “Fulni-ô”. Porém, a autora apontou o Rio Ipanema como sendo um rio perene, o que não corresponde, pois se trata de um rio intermitente. “Os rios intermitentes são aqueles cujos leitos secam ou congelam durante algum período do ano. Já os perenes, são os que correm durante o ano todo” (CBHSF, 2014). Dessa forma, o Rio Ipanema se constitui como rio intermitente, pois em determinadas épocas do ano e com escassez das chuvas, em período de estiagens o rio e seca, muitas vezes por vários meses do ano.

Além disso, os Fulni-ô eram mais conhecidos como Carnijó(s) ou Carijó(s). (Schröder, 2006). Existindo também uma variação de grupos,

Na autodenominação que fazem de si, muitos Fulni-ô se identificam como descendentes dos Carnijós, dos Fola, Fokhlassa e Brogradá, variando apenas a combinação entre eles. É comum também ouvi-los atribuir sua descendência aos Carnijós, enquanto as designações Fola, Fokhlassa e Brogodá seriam os clãs, subgrupos ou grupos independentes que compõem sua etnia. Apesar de muitas vezes ser

esta a lógica que explica a descendência Fulni-ô, este resgate carece de exatidão e, sobretudo, os termos Carnijós e Brogradá são enigmáticos, não sendo possível tirar conclusões sobre suas origens. (Campos, 2006, p. 16).

Nessa perspectiva, a autora enfatizou e abordou uma questão importante e talvez um pouco complexa sobre a autodenominação como os indígenas identificam as origens étnicas, mas não havia conclusões definitivas quanto às origens e significados desses etnônimos. Contudo, para além dessa complexidade da autodenominação, também evidenciando um ponto importante acerca de como os povos indígenas se definem, onde nem sempre é possível pensar em categorias rígidas e muitas vezes reducionistas utilizadas por pesquisadores/as.

Por conseguinte, essa falta de exatidão sobre essas origens não deve ser vista como uma “limitação” se assim podemos dizer, mas pensando como uma oportunidade de valorizar as narrativas orais e os sentidos que esses termos têm para os Fulni-ô. E sendo mais importante ainda do que buscar uma suposta verdade histórica sobre as origens desses clãs, subgrupos ou grupos independentes compondo a etnia (Campos, 2006). Reconhecer como esses nomes são significativos para a organização social, a memória coletiva e o fortalecimento identitário do povo Fulni-ô.

Essa ambiguidade nos nomes e as variações na forma como os Fulni-ô entendem os antepassados, também lembram que as identidades indígenas são dinâmicas. São fruto de interações históricas, resistência a invasões externas e a necessidade de adaptações. Isso fazendo parte da riqueza das expressões socioculturais indígenas.

Portanto, reforçando a importância de realizar estudos sobre povos indígenas com sensibilidade e respeito, considerando os conhecimentos que possuem sobre si mesmos, sem necessariamente se ajustarem à lógica ocidental, mas serem (re)conhecidos como uma forma legítima de organização sociocultural.

Memórias Fulni-ô: o Rio Ipanema como espaço de vida e significados sociocultural

Sendo o Rio Ipanema uma parte constitutiva da identidade sociocultural e histórica do povo Fulni-ô, sendo fundamental compreendermos essa singularidade para entendermos melhor as relações indígenas. Para isso, recorreremos às narrativas em entrevistas orais com alguns anciãos, relatos revelando as vivências, narrativas de resistência e adaptações. Assim, “Fazer História Oral é dar voz e dialogar com ‘o outro’. Fazer História oral indígena, então, é realizar esta tarefa de maneira mais profunda possível, pois se trata de contatar ‘o outro’ no sentido pleno da conceituação cultural”. (Freitas, 2004, p.187).

A citação apresentou uma perspectiva importante sobre a prática da História Oral, especificamente quando se trata de povos indígenas. Possibilitando não somente resgatar memórias importantes, mas também fortalecer as mobilizações dos povos indígenas por direitos, sobretudo ao território, o (re)conhecimento e valorização das expressões socioculturais dos povos indígenas. As narrativas são importantes para obter boas informações sobre o ponto de vista do pesquisado. Afinal:

Não se trata exatamente de “dar voz” a ele, mas de ouvi-la, uma vez que tentar ver o Outro e

entendê-lo é, através de um exercício de autorreflexão, uma experiência radical: a experiência de se deslocar do etnocentrismo de apreender que há muitas outras soluções possíveis para o viver e outras saídas para a escrita da história vivida. (Silva; Silva, 2010, p. 47).

Como enfatizaram os autores, é uma maneira profunda de repensarmos sobre a prática de ouvir o "Outro" na construção da História, questionando a ideia de "dar voz" e enfatizando o respeito às narrativas existentes, mas, muitas vezes, ignoradas ou silenciadas pela narrativa hegemônica de grupos dominantes. O grande desafio é reconhecer que essas vozes subalternas existem e são fundamentais, para a maior e melhor compreensão da História.

Em relação as entrevistas, os relatos destacaram aspectos essenciais como a pesca tradicional, a importância do rio para subsistência e os desafios impostos pelas cheias, evidenciando como o Ipanema é central na vida cotidiana e na afirmação sociocultural Fulni-ô. Vejamos:

É de grande importância, é de grande utilidade para nós, porque nós pescamos, pegamos o que nós precisamos, que corre no córrego do rio, um peixinho, até porque passa no meio do nosso terreno. E quanto ao rio Ipanema, nós levamos o nome de Fú-Niô, porque Fú-Niô, que é fuli-dô, ful, quer dizer o quê? Riacho. (Liminha, 2024).¹⁴

Esse trecho reforçando o papel essencial do rio na subsistência e na identidade sociocultural do povo Fulni-ô. A explicação sobre o

¹⁴Liminha, Antônio de Lima Barboza Filho. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 27 de novembro de 2024.

significado de "Fú-Niô" e a relação etimológica com "riacho" (fuli-dô), evidenciando a identidade do povo está intimamente vinculada ao rio, como indicado por Silveira (2011) e Campos (2006). Além da menção que o rio "passa no meio do nosso terreno" reforçando uma ideia de territorialidade e pertencimento. O rio não é visto como algo externo, mas como parte integrante da terra ancestral. Abaixo é apresentado o relato do vínculo indissociável entre o povo Fulni-ô e a Natureza,

O Rio Ipanema e a Serra Comunaty, juntando os dois, foi nossa mãe. Foi quem ajudou nós a criar nossos filhos, em decorrência da importância que teve para o Povo Fulni-ô. A grande importância foi que o rio Ipanema ajudou criar nossas famílias, nossas crianças na pescaria. (Piragibe, 2024).¹⁵

Ao comparar o rio e a Serra com uma figura materna, Piragibe enfatizou que esses aspectos da Natureza foram essenciais para a sobrevivência do povo Fulni-ô. Pois, associar o rio à "mãe" reflete uma cosmovisão indígena, onde Natureza e ser humano estão intrinsecamente conectados. Assim como uma mãe cuida, alimenta e protege os filhos, o rio e a Serra forneceram e ainda fornecem sustento (como alimentos da pesca e da caça), recursos materiais (palhas e cocos para artesanato), como relatou Piragibe (2024).¹⁶ Em continuou o relato, "porque nós tiramos a palha, o coco Ouricuri, para fazer nossos artesanatos, tapete, chapéu, bolsa vassoura, bolsa de todo tipo,

¹⁵Piragibe, Piragibe Cruz da Silva. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 30 novembro de 2024.

¹⁶Ibidem.

os nossos parentes faziam esteira”, demonstrando uma conexão simbólica e prática com as chamadas tradições do povo.

Além disso, “no caso dos Fulni-ô, a pesca é mais praticada para o autoconsumo familiar, ou como lazer, do que para a comercialização”. (Campos, 2012). Percebemos essa característica em todos os relatos dos entrevistados, onde nenhum deles apontou a prática da pesca para comercialização. Portanto, a pesca não era vista como exploração, mas como interações equilibradas com a Natureza.

As entrevistas realizadas com alguns anciãos Fulni-ô, apresentaram várias descrições das práticas de pesca realizadas pelos indígenas, revelando algumas técnicas tradicionais, sustentáveis e, em alguns casos, criativas. Observamos ainda algumas dessas práticas mais relevantes sobre a pescaria, com uma breve análise de cada uma:

Mas geralmente a gente pescava mais de mão. Pegava lá o jereré, pegava um cipó e fazia assim um arco, um bambolê, aquele redondo? e a gente tecia uma rede de linha, essa linha, que era uma linha que parecia com aquela linha que fazia um crochê, tricô, [...] que fazia uma espécie de uma tarrafa e apregava naquele cipó e ficava parecendo assim, um balaio. E a gente chegava assim no rio e fazia assim ó, saía como que eles saíam arrastando, quando levantava, levantava cheio de peixe, entendeu? Mas eu pessoalmente eu gostava muito de pescar com a mão. Eu dava um mergulho dentro da água e metia a mão assim, eu não sei onde é que eu ia arrumar a coragem, porque hoje eu não tenho essa coragem mais não, viu? Eu chegava na parte, na brecha das pedras e metia a mão mesmo. Pegava o peixe assim, pela goela, como a gente chama no popular, desculpa o palavrão aí, “gargelo”, e tirava o peixe. Era cada peixão danado e eu tinha... aí tinha, tinha um índio velho chamado

Ribeiro, inclusive ele era meu tio, tio Ribeiro, ele era primo de minha avó, a mãe de minha mãe, tio Ribeiro. Ele era tão índio, tão astuto, ele faleceu ano passado, já velhinho com noventa e poucos anos, era a hora dele, né? Mas ele era tão astuto de um jeito que ele fazia nós rir. Que ele não gostava de pescar nem mergulhando, nem com jereré, ele pegava e era no voo, “cê” acreditar nessa? a gente assanhava a água, os peixes pulavam e ele pulava também e pegava no voo e a gente ficava achando graça, que era interessante. (Waz, 2024).¹⁷

O relato acima sendo uma rica fonte de memórias orais, evidenciando as práticas tradicionais de pesca e as relações profundamente enraizadas entre o ser humano e o ~~meio~~ Ambiente. A narrativa, não apenas descreveu técnicas artesanais, como a confecção de redes jereré¹⁸ com cipós e a pesca manual, mas também valores socioculturais e laços comunitários, socializados entre gerações. A exemplo, a figura do "tio Ribeiro", com a habilidade quase mítica de capturar peixes no “voo”, simbolizando a astúcia e a criatividade que permeavam o cotidiano das chamadas comunidades tradicionais. Observando também que essas práticas no relato de Liminha. Vejamos:

¹⁷Waz, Sergio Correia de Melo. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 27 de novembro de 2024.

¹⁸Rede de pesca afunilada, de malha trançada, presa a um aro, usada em águas rasas, geralmente para apanhar peixes pequenos e crustáceos; Landuá. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=Qw10E#:~:text=Rede%20de%20pesca%20afunilada%2C%20de,peixes%20pequenos%20e%20crust%C3%A1ceos%3B%20landu%C3%A1>. Acesso em: 5 jan. 2025.

Nós frequentava todo santo dia. Todo santo dia. Por quê? Porque era aquilo mesmo. Ainda hoje. De quando em quando. Pronto, quando nós estamos lá no Ouricuri. Só se vier os “cabas” que sabem sacudir de tarrafa, pesca de mão, porque eu sei pescar de mão. Com o tarrafa eu não sei não. Mas do “imbigo” para baixo. Onde tem loca, eu não tenho inveja de tarrafeiro. Porque ali eu vou pegar o peixe do tamanho que eu quero. Se for pequeno, eu solto. Se for grande, ele vem. E toda semana eles iam. Sábado e domingo eles iam pescar no Ipanema. (Liminha, 2024).¹⁹

A narrativa de Liminha permeada por um profundo senso de sustentabilidade, evidenciado pela seleção dos peixes capturados, como no relato de Waz:²⁰ “a gente pescava só o peixe grande para comer, os pequeninhos a gente deixava se reproduzir”. Possibilitando que os peixes menores continuassem a reproduzir e garantindo a renovação dos recursos no rio. Embora, as práticas de pesca dos Fulni-ô reflitam uma interação cuidadosa e adaptativa com o Ambiente, sempre buscando o equilíbrio entre a obtenção de recursos e a preservação do rio Ipanema, havia também uma técnica de pesca utilizando uma espécie de planta da Caatinga, conhecida pelos Fulni-ô como Arbaço,²¹ que necessitava de um certo cuidado para a utilização,

¹⁹Liminha, Antônio de Lima Barboza Filho. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 27 de novembro de 2024.

²⁰Waz, Sergio Correia de Melo. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 27 de novembro de 2024.

²¹*Verbascum thapsus* é uma espécie de verbasco (ou barbasco, tipo, pavio ou vela-de-bruxa) endêmica da Europa, Norte de África e Ásia, e introduzida nas Américas e Oceania. Tem propriedades medicinais e tóxicas, sendo usada em alguns locais para matar os peixes dos rios. É uma planta herbácea bial, dicotiledónea, que alcança 2 m de altura, com caule ereto ramificado e

O arbaço é amargo e embebeda. Ele pegava o arbaço e pinicava. [...] É como tipo a Avelós, desse tamanho. Pinicava ele todinho e socava dentro das locas. Aí o cabra só ficava esperando. Era assim, dentro de dez, quinze minutos. Só vi os peixes saindo. Já com o olho branco, bêbado. Aí só era pegar e matar. E ia só juntando dentro do saco. Agora só que isso fazia com cuidado. Onde não tinha gado buchudo para parir. Porque se a vaca bebesse, matava o bezerro também. Foi o meio mais fácil de pegar peixe. Foi assim. É o arbaço. Que é da mesma linha de avelós. (Liminha, 2024).²²

A técnica de pesca com o uso da planta “arbaça”, descrita por Liminha, reflete o profundo conhecimento empírico do povo Fulni-ô sobre os recursos naturais e as propriedades químicas. Ao “pinicar” como relatado, e espalhar em pequenos poços, a substância liberada pela planta entorpecia os peixes, facilitando a captura. Embora eficiente e baseada no conhecimento ancestral, essa prática também apresenta desafios no contexto da sustentabilidade, uma vez que pode impactar negativamente outras formas de vida, como no exemplo citado por Liminha, ou outras formas de vida aquática e a regeneração do ecossistema. Contudo, a aplicação dessa técnica sendo realizada de forma localizada e voltada para a subsistência, demonstrando que os Fulni-ô buscavam atender as necessidades imediatas sem a exploração indiscriminada do Ambiente. Atualmente representando não apenas um exemplo de adaptação às condições naturais, mas também um

lanoso. Disponível em: <https://www.biodiversity4all.org/taxa/59029-Verbascum-thapsus> Acesso em: 6 jan. 2025.

²²Liminha, Antônio de Lima Barboza Filho. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 27 de novembro de 2024.

ponto de partida para discutir como integrar conhecimentos tradicionais e conservação ambiental.

Segundo Campos (2006), embora a pesca não seja a principal atividade de subsistência dos Fulni-ô, exerce um papel relevante na segurança alimentar com o consumo de peixes ocorrendo regularmente. Peixes como piaba, fidalgo, traíra, bamba e jundiá são exemplos de espécies mais comuns encontradas no Rio Ipanema. Além disso, as cheias do rio influenciam diretamente a pesca e a vida dos indígenas de forma significativa. Nesse contexto, como destacaram os relatos de Piragibe e Waz, esses períodos, além de renovarem o ecossistema e favorecerem a abundância de peixes, apresentando desafios,

Porque a cheia do rio, elas são temporárias, né? [...] Quando você vem uma cheia, depois a água começa a abaixar, é o tempo da gente chegar e ir para pescar. Quando o rio cheio não dá para você pescar, só depois que a água abaixa é que você vai. (Piragibe, 2024).²³

O relato de Piragibe evidenciando como o ciclo das águas do Ipanema moldando as práticas pesqueiras indígenas e evidenciando um conhecimento empírico profundamente conectado com o ambiente natural. A cheia, entendida como um momento de pausa na pesca, sucedida pela vazante, considerada ideal para a captura de peixes, demonstrando como os pescadores ajustando as práticas ao ritmo da Natureza. Outro ponto de destaque, quando Waz relembrou os desafios práticos provocados pelas cheias: “Na época de 60 até os meados de 1970 por aí, não existia ponte nenhuma. Então, quando

²³Piragibe, Piragibe Cruz da Silva. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 30 novembro de 2024.

chovia, o rio estava cheio, quem estava de cá, não passava para lá, quem estava de lá não passava para cá” (Waz, 2024).²⁴

O entrevistado relatou um período com a ausência de infraestruturas importantes, como pontes, impactando diretamente as relações cotidianas da população local. Durante as cheias, o rio isolava os moradores, limitando as interações entre os dois lados, nesse caso, se referindo aos limites territoriais entre Águas Belas e Itaíba. Pois, a ausência da ponte impossibilitava a passagem entre esses municípios pelo trecho da atual rodovia PE-300. Esse cenário evidenciando as dificuldades impostas pela falta de investimentos e acessibilidade na época, onde somente a partir da década de 1970, em decorrência de um convênio assinado pelo Governo do Estado e a SUDENE iniciou o projeto para construção da referida ponte.²⁵

O Rio Ipanema também era palco de estratégias criativas demonstrando como o povo Fulni-ô se adaptou em situações adversas. Piragibe descreveu como com os irmãos, durante uma pescaria lidaram com a ausência de cobertores, utilizando os recursos disponíveis no Ambiente:

[...] outra lembrança forte que eu tenho, é que nós fomos pescar lá no rio, aí chegou lá eu e mais três irmãos, aí nós não levava lençol, aí eu digo: *mãe, como é que nós vamos se cobrir?* [...] *a senhora não trouxe nenhum pano, e como é que nós vamos se cobrir de noite?* – na pescaria, que nós ia dormir no rio, né? Aí ela cavou quatro buracos, fez quatro valetas, né? Aí depois cobriu a gente com areia. Só deixou o pescoço. Só

²⁴Waz, Sergio Correia de Melo. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 27 de novembro de 2024.

²⁵“SUDENE beneficia rodovias”. Diário de Pernambuco, Recife, 8/11/1970, p.8.

deixou o pescoço de fora. Aí nós pescamos, pescamos, quando vem a noite, deu sono, né? Aí nós dormimos pra se levantar e bem cedo[...]?) A areia é quente de noite. Aí ela sentou, né? Aí nós todos cobertos com a areia aí. Vimos, fomos tomar banho, que tinha muita água. [...] Tinha que tirar a roupa, tinha que ser nu, né? Porque senão era pior, deixar a roupa num canto e tinha que se botar a areia em cima da gente. Quando terminou, aí ia tomar banho, vestia a roupa e vinha embora com nossos peixes e tudo mais. (Piragibe, 2024).²⁶

O relato de Piragibe apresentou uma perspectiva um tanto fascinante sobre as estratégias de adaptação dos indígenas às condições do Ambiente, evidenciando a criatividade e a resiliência diante das situações impostas pela ausência de outros recursos materiais. A prática de cavar os buracos e se cobrir com areia quente para dormir durante uma pescaria, demonstrando não apenas o profundo conhecimento das condições naturais, mas também o uso inovador do disponível para garantir de algum modo o conforto e proteção naquele momento. Essas memórias também reforçando o caráter coletivo e ritualístico da pescaria, envolvendo convivência familiar e um vínculo íntimo com o ambiente natural. O banho no rio ao amanhecer, realizado de forma simples e espontânea, simbolizando uma conexão direta com a Natureza, enquanto o retorno com os peixes captura a importância de um modo de vida sustentável e profundamente integrado as práticas socioculturais.

Essas narrativas sugerindo as profundas relações entre o povo Fulni-ô e o rio Ipanema, evidenciado como um recurso de

²⁶Piragibe, Piragibe Cruz da Silva. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, em 30 novembro de 2024.

sobrevivência, símbolo sociocultural e um espaço de memórias, com narrativas ricas e diversas sobre aspectos socioculturais, as práticas e os desafios enfrentados pelos indígenas ao longo do tempo. Apesar de abordarem temas semelhantes, cada relato apresentou diferentes perspectivas refletindo tanto as vivências pessoais quanto as memórias coletivas Fulni-ô nas relações com o Rio Ipanema.

Considerações finais

Considerando que Rio Ipanema não é apenas um elemento natural, mas também parte integrante da história, das expressões socioculturais e da identidade dos Fulni-ô, buscamos demonstrar como o rio assume significados simbólicos perpassando a espiritualidade, as memórias coletivas e a resistência desse povo. Embora cada entrevistado relatando vivências pessoais, as narrativas destacaram os impactos das mudanças e as transformações socioculturais na vida do povo Fulni-ô nas relações com o Rio Ipanema.

Portando, foi possível compreender a complexidade das relações entre os Fulni-ô e o Ipanema, em um momento em que as questões ambientais e socioculturais cada vez com mais destaque, com este texto reafirmamos também a necessidade de proteger tanto os recursos naturais, quanto os chamados conhecimentos tradicionais para uma plena convivência harmoniosa entre os povos indígenas e os seus territórios.

Para isso, promover esse diálogo entre as memórias orais indígenas e as políticas de conservação ambiental é essencial para garantir que vivências como a dos Fulni-ô e do Rio Ipanema inspirem a sociedade (re)conhecer os valores socioculturais dos povos originários no Brasil.

Referências

BARROS, José D'Assunção. História e memória: uma relação na confluência entre tempo e espaço. **Revista Mouseion**, [S. l.], v. 5, n. 5, jan./jul. 2009.

BACIAS Hidrográficas: Bacia do rio Ipanema. **Agência Pernambucana de Águas e Clima**, 2022. Disponível em: <https://www.apac.pe.gov.br/bacias-hidrograficas-rio-ipanema/166-bacias-hidrograficas-rio-ipanema/195-bacia-do-rio-ipanema>. Acesso em: 3 jan. 2025.

CAMPOS, Carla Siqueira. Aspectos da organização econômica nas relações de pressão e estratégias de sobrevivência. In: SCHRÖDER, Peter (org.). **Fulni-ô: cultura, identidade e território no Nordeste indígena**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011. p. 143-164.

CAMPOS, Carla Siqueira. **Por uma Antropologia Ecológica dos Fulni-ô de Águas Belas**. 2006. 117 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

DE FREITAS, E. B. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História indígena. **História Oral**, [S. l.], v. 7, 2021. DOI: 10.51880/ho.v7i0.110. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/110>. Acesso em: 4 jan. 2025.

LEITE, Paulo de Tarso Barbosa. *et al.* Identificação de anomalias de drenagem no Rio Ipanema (PE/AL) A partir da aplicação do índice de

Hack. In: PEREZ FILHO, A; AMORIM R. R (org). **Os desafios da Geografia Física na fronteira do conhecimento**. Campinas: Instituto de Geociências. UNICAMP, v. 1, 2017: E-book, p. 6496-6500.

NASCIMENTO, Sheylla Patrícia Gomes do. *et al.* Fatores da degradação ambiental da bacia hidrográfica do Rio Ipanema. In: 4 GEOALAGOAS - SIMPOSIO SOBRE AS GEOTECNOLOGIAS E GEOINFORMAÇÃO NO ESTADO DE ALAGOAS, 4., 2016, Alagoas. Anais [...], Alagoas: SEPLAG, 2016. Disponível em: <https://dados.al.gov.br/catalogo/hr/dataset/4-anais-do-geoalagoas/resource/596b7a41-138a-4d8a-92a7-4550952d8f84>. Acesso: 4 jan. 2025.

PHILIPPI JÚNIOR, Arlindo; SILVEIRA, Vicente Fernando. Saneamento ambiental e ecologia aplicada. **Curso de gestão ambiental**. Barueri, SP: Manole, 2004. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001411721>. Acesso em: 2 jan. 2025.

RIOS perenes, efêmeros e intermitentes. **Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco**, 2014. Disponível em: https://cbhsaofrancisco.org.br/noticias/natureza_blog/rios-perenes-efemeros-e-intermitentes/. Acesso em: 3 jan. 2025.

SILVA, Edson. Os Fulni-ô: quem são esses índios? **Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas**, [S. l.], v. 14, n. 25, p. 237-243, 31 ago. 2015. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/660>. Acesso em: 4 jan. 2025.

SILVA, Joana A. F.; SILVA, José da Giovani. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas. **História Oral**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 33-51, jan./jun. 2010.

SILVEIRA, Lídia Márcia Lima de Cerqueira; MARQUES, Luciana Rosa; SILVA, Edson Hely. FULNI-Ô: história e educação de um povo bilingue em Pernambuco. **Cadernos de Pesquisa**, [S. l.], v. 19, n. 1, 22, p. 31-41, 2012.

SUDENE beneficia rodovias. **Diário de Pernambuco**. Recife, 8 nov. 1970. p. 8.

Entrevistas:

LIMINHA, Antônio de Lima Barboza Filho. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, 27 novembro de 2024.

PIRAGIBE, Piragibe Cruz da Silva. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, 30 novembro de 2024.

WAZ, Sergio Correia de Melo. Entrevista na Aldeia Fulni-ô. Águas Belas, 27 novembro de 2024.

RESERVA INDÍGENA FULKAXÓ/SE: HISTÓRIA AMBIENTAL, TEMPO PRESENTE E PERSPECTIVAS FUTURAS.

Carine Santos Pinto*

Os indígenas no território sergipano

O texto apresenta as primeiras reflexões sobre as relações dos indígenas Fulkaxó com o espaço geográfico no mais novo aldeamento indígena do Estado de Sergipe, a Reserva Indígena Fulkaxó. Para tanto foram realizadas entrevistas com alguns indígenas que habitam o novo território e reconhecem o espaço para organizar a habitação com mais de 89 famílias que afirmam a identidade Fulkaxó. O uso de teóricos do campo da História, Geografia e Antropologia possibilitaram o embasamento das entrevistas e as análises das fontes documentais com autores como João Pacheco de Oliveira, Mariana Dantas, Avelar Santos Júnior, Vania Moreira, entre outros.

A partir de meados do século XVII foram estabelecidos alguns aldeamentos no território sergipano com base na política portuguesa do período, para a expansão da Colônia que buscava, por meio das missões promover o povoamento no território colonial com indígenas convertidos como católicos romanos e fiéis súditos do Rei português.

*Doutoranda em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Membro do grupo de Pesquisa em História Indígena no Brasil Republicano, vinculado ao PPGH/UFAL e do Laboratório de Pesquisa Povos Indígenas na História, vinculado ao DEHIST/UFRPE. carine.historia@hotmail.com

Assim, cinco aldeamentos foram formados: São Félix de Pacatuba, São Pedro de Porto da Folha, Geru, Japaratuba e Água Azeda.

A este processo de formação de aldeamentos indígenas, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004, p. 22-24) chamou de *primeiro processo de territorialização* dos povos indígenas no Nordeste. O citado autor explicou que estes processos funcionaram como um ato político administrativo que, dentre outras coisas, criou “uma unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora” e da “reelaboração da cultura e da relação com o passado”.

Em todos os povos indígenas de Sergipe foi estabelecido o que o citado autor nomeou como *primeira mistura*. (1998, p. 57). Esta ação corresponde à acomodação de etnias sem a preocupação com as diferenças dos padrões socioculturais de cada uma, com o surgimento de supostos “índios mansos”, aptos ao trabalho nas lavouras.

Segundo João Pacheco de Oliveira,

As missões religiosas foram instrumentos importantes da política colonial, empreendimentos de expansão territorial e das finanças da Coroa [...]. Para isso, incorporavam ao Estado colonial português um contingente de “índios mansos” e que já era produto da primeira mistura. (Oliveira, 2004, p. 25).

Durante o século XIX, esses aldeamentos deixaram de ser considerados como morada de indígenas, quando em 1853, o Presidente da Província de Sergipe, Luiz Antônio Pereira Franco decretou a extinção da Diretoria dos Índios por considerar os

indígenas “misturados à massa da população”.²⁷ A autoridade tomou essa medida como base a teoria de assimilação da cultura do não índio, acreditando que as populações indígenas não deveriam mais ser consideradas como tal, e por este motivo deveriam contribuir na construção e prosperidade da nação brasileira fornecendo a mão de obra. Assinado, em 06 de abril de 1853, o Decreto nº 1.139, extinguiu de forma oficial a existência das aldeias em Sergipe, porém, os povos indígenas nunca deixaram de se identificar como indígenas como e nunca deixaram de resistir.

Assim como nos conflitos ocorridos no início do século XX, em São Cristóvão, no extinto aldeamento de Água Azeda, onde 22 homens envolveram-se em um conflito com o proprietário da fazenda vizinha e utilizaram uma Carta de Sesmaria para validar o direito à posse da terra, por identificar-se como indígenas (Pinto, 2016). Além disso, na segunda metade do século XX, mais precisamente em de setembro de 1978, foi reconhecida a reintegração de posse da Ilha de São Pedro para os indígenas Xokó, em Porto da Folha, marcando o ressurgimento dos povos indígenas em território sergipano (Santos Júnior, 2011, p. 123).

Desde a promulgação da Constituição Federal em 1988, o entendimento acerca das políticas indigenistas vem se modificando. A partir daquele momento, foi fortalecida a ideia de respeito aos direitos indígenas, devido ao discurso de pluralidade sociocultural reconhecido no texto constitucional. No período anterior a 1988, as autoridades difundiam uma ideia de transição e tutela, até que os indígenas fossem “civilizados”, porém, o Código de Lei em vigor, assegurou aos povos

²⁷FALA do Exmo. Sr. Presidente da Província, Dr. Luiz Antônio Pereira Franco. São Cristóvão/SE: Typographia Provincial, 1853.

indígenas as manifestações das expressões socioculturais e o direito de ser indígena.

Em um dos estudos, Antônio Brand (2002, p. 32) afirmou que: “pela primeira vez, deixou de ser atribuição do Estado legislar sobre a integração dos povos indígenas, ou seja, sua desintegração como povos etnicamente diferenciados, cabendo-lhe, ao contrário, o dever de garantir o direito à diferença”, para a compreensão de que a visão assimilacionista difundida anteriormente não estaria em vigor. Neste mesmo estudo, Brand observou existir uma diferença entre o texto da Lei e aquilo que é vivenciado diariamente pelos indígenas.

Bastando apenas uma breve análise do cenário da política indigenista atual para verificar as dificuldades de realização de demarcação das terras indígenas e manutenção de direitos. Ao mesmo tempo, sendo importante ressaltar o papel dos indígenas como protagonistas na afirmação de direitos e no conhecimento do passado histórico, compreendendo que a busca da trajetória é uma forma de reafirmação das garantias de direitos, sobretudo aos territórios.

Os Xokó em seu espaço geográfico

Segundo o último censo do IBGE realizado 2022, o território sergipano tem a extensão territorial de 21.938,188km², sendo considerado o menor estado do Brasil com uma população de 2.210.004 pessoas.²⁸ Com relação as características geoeconômicas, Sergipe possui 75 municípios compondo 13 microrregiões organizadas pelo Governo Estadual em parceria com a Universidade

²⁸Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/se.html>. Acesso em 06 de dezembro de 2024.

Federal de Sergipe em oito territórios para servirem de base para o planejamento das políticas públicas no estado. São: Alto Sertão, Leste Sergipano, Médio Sertão, Agreste Central, Baixo São Francisco, Grande Aracaju, Centro-Sul e Sul Sergipano.

No estado de Sergipe encontram-se dois aldeamentos indígenas reconhecidos pelo Governo Federal: a Terra Indígena Xokó, com o processo de retomada sobre as terras da Ilha de Caiçara em 1978 e a Reserva Indígena Fulkaxó, obteve a doação da Fazenda Soloncy Moura em 2024 e ainda em processo pela posse da Fazenda Cadoz. Faremos uma rápida apresentação do espaço onde habitam os Xokó para em seguida debruçarmos sobre o tema de análise desse texto, a Reserva Fulkaxó.

No Alto Sertão sergipano foi consolidado no final da década de 70 do século XX a Terra Indígena Xokó, na Ilha de São Pedro, município de Porto da Folha. Este espaço caracterizado pelo bioma da Caatinga, mesmo que ainda em uma região banhada pelo Rio São Francisco. Segundo o Etnomapeamento da Terra Indígena Caiçara, organizado em parceria entre Associação Nacional de Ação Indigenista (Anaí), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), o Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI) e o povo indígena Xokó, a Terra Indígena foi homologada por Decreto Federal e está situada a 130 km em linha reta da capital do Estado.

A população pratica a pecuária extensiva em pequena escala, onde o gado é criado solto na Caatinga, além da realização da agricultura como atividade econômica com o cultivo de arroz e milho e as atividades pesqueiras, que em outras épocas ainda lhes rendia bons resultados, pois

[...] o peixe em relativa abundância no rio e nas lagoas era a base alimentar dos Xokó e ainda hoje os mais velhos se lembram dos bons tempos de cheia das lagoas que, apesar do controle dos proprietários de terra, forneciam um excedente fundamental para a manutenção das famílias. Dona Maria José Rosa se lembra do tempo em que ia de madrugada pegar piaba na lagoa escondida dos fazendeiros. Ela conta que um dos capatazes da fazenda, quando pegava os caboclos pescando, fingia que não via por piedade, mas outros castigavam duramente.²⁹

Atualmente devido ao estado de degradação e assoreamento do Rio São Francisco a atividade pesqueira não possibilita bons resultados aos Xokó como no passado. E a “última cheia da lagoa Caiçara ocorreu em 2008, possivelmente, quando a Companhia Hidroelétrica do São Francisco (Chesf), abriu parte das comportas do reservatório de Xingó³⁰”, possibilitando as águas permanecerem por dois anos até secar novamente. Ultimamente os Xokó não encontram uma diversidade de peixes e camarão como no passado, dificultando a atividade forçando os pescadores a se deslocarem cada vez mais distante em busca de melhores regiões.

Com relação às atividades artesanais, o povo Xokó produz colares, brincos, cocares e outros itens decorativos representando as expressões socioculturais indígenas, com destaque também para a produção de cerâmica, que no passado foi uma das principais fontes

²⁹Disponível em <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggam/pdf/2017/etnomapeamento-ti-caicara-ilha-de-sao-pedro.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2024.

³⁰Disponível em <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggam/pdf/2017/etnomapeamento-ti-caicara-ilha-de-sao-pedro.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2024.

de renda das famílias, atualmente realizadas por algumas indígenas mulheres anciãs. A preocupação com a continuidade desta atividade é atual entre os indígenas, que elaboraram cartilhas escolares e atividades sobre o assunto no Colégio Indígena Dom José Brandão e Castro durante aulas de artesanato.

A formação do aldeamento Fulkaxó

Seguindo o contexto nacional apontando o aumento da população indígena, o estado de Sergipe foi palco desde o no início deste século de alguns processos judiciais que objetivava a retomada ou a aquisição de terras para principalmente dois povos: os Kaxagó e os Fulkaxó. Quando desde o final dos anos de 1970 cabia ao povo Xokó o título de único aldeamento indígena no menor Estado do Brasil, cenário modificado em junho de 2024 quando a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) realizou a compra de um território no município de Pacatuba (SE), para realocar um grupo de aproximadamente 89 famílias Fulkaxó. Aos Kaxagó, enquanto um povo que busca nos antepassados a justificativa para a retomada da terra, cabendo ainda permanecer na luta para que as necessidades sejam alcançadas, diferentemente dos Fulkaxó que conseguiram avançar com as demandas de aquisição de terras.

O antropólogo Alban Bensa (1998) argumentou que a micro-história, com o foco minucioso em eventos aparentemente insignificantes e em contextos específicos, possibilitou uma perspectiva valiosa para compreensão dos aspectos da vida cotidiana e as dinâmicas sociais, os quais eram negligenciados, principalmente a partir de uma abordagem histórica mais tradicional. As reflexões do citado antropólogo, são muito úteis para pensar os protagonismos dos dois povos indígenas enquanto sujeitos construtores da própria

história, buscando por meio legais várias estratégias para solução dos problemas e sendo destaque na historiografia sergipana, provocando a respeito da temática indígena na atualidade.

Não iremos nesse texto discorrer sobre história das duas etnias, sendo citado apenas como um exemplo de protagonismos, além dos dois povos serem oriundos do aldeamento Kariri-Xokó, localizado na região do Baixo São Francisco, município de Porto Real de Colégio, em Alagoas. Os Kariri são provenientes de um aldeamento missionário formado no final do século XVII “onde se efetivou uma estratégia de junção de diferentes etnias indígenas” (Silva, 2003, p.???), destacando inclusive o povo Xokó quando expulso da Ilha de São Pedro, nomeando assim o aldeamento Kariri-Xokó, que além dos povos citados também habitam a localidade os Fulni-ô, os Xukuru-Kariri, os Pankararu, os Karapotó e os Tingui-Botó.

O autor citado localizou geograficamente a área indígena Kariri-Xokó, as regiões fronteiriças e a movimentação populacional na localidade ao afirmar que

[...] seguindo pela estrada que margeia o rio, acerca de 1km da praça central do município, encontramos a aldeia Kariri-Xocó. No portão que delimita a entrada na área, uma placa avisa que é proibida a entrada de estranhos. Porém, seus moradores parecem estar acostumados com pessoas de fora, pois já faz parte do cotidiano da aldeia um constante relacionamento com a população local. O aviso torna-se uma interdição totalmente obsoleta. (Santos Júnior, 2011, p. 58).

O cenário acima ilustrado vem de encontro com os fatos relatados e as situações vivenciadas pela família Cruz. A placa citada não existe mais na localidade. Em entrevista, a indígena Denizia Kawany

informou que “a placa existia, mas com a reforma da entrada não colocaram. E era justamente para avisar ao não indígena que não era permitida a entrada de pessoas que a gente não conhecesse”.³¹ Demonstrando que o “costume” com pessoas de fora não era bem-visto ou bem aceito por todos no território. Sendo um dos motivos que justifica o grupo que originou os Fulkaxó, além da divisão política com mais de um Cacique e mais de um Pajé com interesses em desalinho, fortalecendo faccionalismos.

Para abrandar conflitos no aldeamento Kariri-Xokó, mas principalmente manter viva as chamadas cultura e a tradição indígena para os mais jovens, Thydhya, de nome ocidentalizado Josete Cruz procurou no Ministério Público Federal (MPF) a Dr.^a Livia Tinoco, na época Procuradora da República, para mover uma Ação Civil Pública buscando conquistar por meio de compra a Fazenda Cadoz, localizada no município de Pacatuba-SE. A proposta era inédita, conseguir sem enfrentamentos físicos o espaço, motivando o lema dos indígenas “Por uma terra sem conflitos”, pois inicialmente o fazendeiro demonstrava o interesse em vender a Cadoz com a justificativa de que os Fulkaxó iriam preservar toda a vegetação existente na área.

[...] estamos perdendo nossa dignidade de sermos índios de livre arbítrio para darmos continuidade a nossa descendência, nossos costumes, tradições, idioma e o mais importante, RITUAL, INDÍGENA RELIGIOSO E OCULTO [...] Justificamos também, com meias palavras, a nossa saída do centro indígena Kariri-Xocó, devido a grande mistura de índios com brancos não identificados nessa comunidade, que se tornou bastante perigosa e as autoridades maiores

³¹PINTO, Carine. Entrevista Denízia Cruz. Aldeamento Fulkaxó - SE. 15 de Julho de 2024.

que consideramos (Pajé e Cacique) até agora não tomaram nenhuma providência. Muitos índios em contato frequente com brancos, assimilam e praticam mau conduta com uso de drogas, que se tornam perigosos para a comunidade.³²

Diante do cenário de conflito, o povo inicialmente composto pela Família Cruz, buscou por uma nova terra para acomodar a todos e se autoidentificando como Fulkaxó, palavra essa que justifica as origens daqueles que ainda lutam por terras em Sergipe. De maneira que os ancestrais são sempre exaltados, pois as três sílabas que compõem este nome, fazem referências a três povos indígenas que são ancestrais: os Fulni-ô, originários de Pernambuco; os Kariri-Xokó, habitantes no município de Porto Real de Colégio, em Alagoas; e os Xokó, até então o único aldeamento indígena conhecido no estado de Sergipe ao retomar o território da Ilha de São Pedro, em Porto da Folha.

O espaço geográfico da reserva indígena Fulkaxó

A Reserva Indígena Fulkaxó situa-se em uma área limítrofe entre os municípios de Pacatuba e Neópolis e fazendo divisa ao Norte com a

³²Ação Civil Pública 0003667-09.2012.4.05.8500. No glossário disponível no site oficial do Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) uma Ação Civil Pública “é uma ação destinada a proteger interesses difusos ou coletivos, responsabilizando quem comete danos contra os bens tutelados. Pode ser ajuizada pelo Ministério Público ou outras pessoas jurídicas, públicas ou privadas, para proteger o patrimônio público e social, o meio ambiente, o consumidor para obter reparação de danos. Por meio da ACP, pede-se que os réus sejam condenados à obrigação de fazer ou deixar de fazer determinado ato, com a imposição de multa em caso de descumprimento da decisão judicial.” Disponível em: <https://www.cnmp.mp.br/portal/institucional/476-glossario/8242-acao-civil-publica>. Acesso em: 13 mai.2024.

Fazenda Cadoz de Cima, ao Sul com a Fazenda Cadoz, ao Leste com o projeto de Assentamento Santo Antônio do Betume e a Oeste com uma estrada dividindo propriedades particulares cadastradas no Sistema Nacional de Cadastro Ambiental Rural.

A descrição detalhada das coordenadas da divisa da área em confrontação com a Fazenda Cadoz de Cima, encontra-se detalhada no Memorial Descritivo enviado pelo INCRA, da seguinte forma: “MO-1520, deste, segue confrontando com a Estação Aquícola do IBAMA, com as seguintes distâncias e azimutes: 13,79m e 312°05'21'' até o ponto E-001, 202,40m e 261°07'15'' até o ponto E-002, 387,47m e 182°18'53'' até o ponto E-003, 217,62m e 253°18'46'' até o ponto E004”.³³

As coordenadas geográficas acima detalhadas são observadas na imagem abaixo uma cópia da disponível no documento “Informação Técnica nº 69/2021/CORI/CGAF/DPT-FUNAI” endereçado ao Coordenador de Assuntos Fundiários da FUNAI onde se pode observar maiores detalhes sobre a extensão territorial da Reserva Fulkaxó.

³³OFÍCIO Nº898/2019/DPT/FUNAI. Trecho de um Ofício enviado pela DPT/FUNAI para a Superintendência do Ibama em Sergipe



Caracterizado por um relevo predominantemente plano e uma vegetação diversificada, a região do Baixo São Francisco apresenta áreas de Caatinga, Restinga, Manguezais e Mata Atlântica em alguns trechos da região. O clima com temperaturas elevadas ao longo do ano e uma estação chuvosa entre março e agosto caracterizando o clima tropical semiúmido. A área composta por 14 municípios: Amparo do São Francisco, Brejo Grande, Canhoba, Cedro de São João, Ilha das Flores, Japoatã, Malhada dos Bois, Muribeca, Neópolis, Pacatuba, Propriá, Santana do São Francisco, São Francisco e Telha correspondendo a uma área de 1.946,09 km².

A escolha pela terra na atual Reserva Indígena Fulkaxó, está nas memórias das lideranças e sempre relatada pelos indígenas, como se tivesse sido uma escolha da espiritualidade cultivada pelos, mesmos, ou ainda uma retomada ancestral como ~~maneira~~ forma de ocupar terras que outrora os antepassados habitaram. Dona Josete, com o nome indígena Thydja, a liderança que iniciou o processo judicial junto a Procuradora Livia Tinoco, sempre relatou com alegria o dia quando chegaram às terras na Fazenda Cadoz,

Então, nós estivemos na Ilha de São Pedro, aquela região de lá a gente visitou umas cinco fazendas, mas não identificava. Aí dizia “Gostou? Não, não gostou”. Aí, a gente sempre ia para Propriá e faz aquele retorno e passa por aquela ponte lá embaixo. Aí meu coração tocava para pender por esse lado pra ver se tinha fazenda. Aí, na terceira vez, eu falei com a Ademir (o pajé) porque Thydjo estava viajando. E eu disse “olha, meu coração, de vez em quando, bate para a gente pender para aquele lado”. Aí, meu irmão Gildeão que já faleceu disse “eu conheço um rapaz que mora por aquela região, que é o galego que vende fruta.” Pois então fomos procurar ele em Propriá. Aí, ele se prontificou em vir com a gente e a gente foi para o Mundéu da Onça. Lá tem um senhor que já faleceu também. Aí, quando ele viu a gente, ele disse assim, “O que procuram?” Nós disse “nós estamos procurando uma fazenda.” Ele disse “Vocês são indígenas, né?” Ele conheceu logo. “É.. Estamos procurando uma fazenda para a FUNAI pagar, para nós formar a aldeia”. Aí, ele riu e disse assim. “Eu vou pegar uma jaca.” Aí pegou uma jaca, deu para nós comer, né? Deu farinha, nós comemos com farinha mesmo porque já estava tendo fome, porque a gente já tinha rodado muito. Ele disse “olha, tem um senhor que quer vender a Fazenda Cadoz. E ali é o lugar de vocês. Ali tem história”. “Como a gente faz para ir até lá?” Ele disse “Volte e na Fazenda Frutal, vocês entram e seguem direto.” E aí, foi quando chegou na porteira, não precisou nem entrar. E Ademir disse assim. “Essa é a

nossa!” Aí se identificou e espiritualmente, sentimos isso logo quando chegou.³⁴

A Fazenda Cadoz estava em posse de José Roberto de Barros Mello, sendo uma propriedade familiar ultrapassando gerações. Dona Josete relatou ainda que logo nas primeiras visitas a sede da Cadoz, descobriram que a bisavó do fazendeiro era prima da mãe de Dona Ivete. Provocando a identificação entre os indígenas e uma relação com os antepassados Xokó da Família Cruz.

Os Fulkaxós perceberam que a área da Cadoz onde se estabeleceram não era uma área totalmente fértil. Mesmo localizada a 6km de um dos canais de irrigação, abastecidos com a água do Rio São Francisco destinadas a agricultura no Platô de Neópolis, a região apresenta mais disponibilidade de ervas medicinais e materiais para a fabricação de artesanatos do que para o plantio.

Ainda assim ocuparam a Cadoz desde 2015 e até o presente momento enfrentando dificuldades, para além da citada distância do rio, principalmente por a Reserva não dispor de energia elétrica, dificultando a realização de atividades e o assentamento das famílias desejando mudar para o novo aldeamento. Acostumados com o Rio São Francisco para as atividades no Aldeamento Kariri-Xokó, as memórias sobre o Rio são citadas em narrativas e cantos dos Fulkaxó, assim como lamentou Mauro Kauanã

O rio Opará e nós tem os dois lados. Que nós chama assim “De onde o Xokó veio? Do rio de cima.” Se encontrou com o rio de baixo, tornaram uma força só [...] Porque o rio é o início...É o coração da gente. Ele é o coração de

³⁴PINTO, Carine. Entrevista com Josete Cruz. Aldeamento Fulkaxó - SE. Reserva Indígena Fulkaxó em 04 de Julho de 2024.

nós índio, da divisa de Xokó com Kariri. Se o rio morre, morre o nosso coração. Então, nós fala essa tristeza, né? Nós pensa, se ele for embora, acabou a nação, o povo índio, como acabou o povo de tudo. Então, ele é muito importante para nós. Nós lutamos muito para o rio não acabar. Nós fala muito dele. E pede ao Grande Pai que nunca deixe nós e nunca deixe o rio Opará acabar. Às vezes, olho para ele e soffro, porque aquele rio ali eu tomava um banho e era cheio, Nós rapaz mergulhava... tinha umas pedras lá que nós pescava, nós tirava várias vezes... nós matava a nossa fome através do rio. Então, hoje está doendo ver ele do jeito que ele está.³⁵

O desgaste e diminuição do fluxo das águas daquele carinhosamente chamado pelos indígenas como Opará, outrora responsável pelo sustento de muitos ribeirinhos e indígenas na localidade é vivenciado pelos Xokó, os Kariri-Xokó e os Fulkaxó. No caso dos Fulkaxó, as atividades pesqueiras outrora realizadas no Rio São Francisco, possivelmente serão realizadas nos novos hectares de aquicultura dispostos na Fazenda Soloncy Moura, região comprada pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e cedida aos indígenas.

O Relatório Circunstanciado de Constituição da Reserva Indígena (RCCRI) informou que a Fazenda Estação de Aquicultura Soloncy Moura dispõe de 796 hectares, sendo dez hectares com cultivos diversos, nove disponíveis para aquicultura e o restante com vegetação nativa típica da Mata Atlântica. As áreas de relevo plano e suavemente

³⁵PINTO, Carine. Entrevista com Mauro Cruz. Aldeamento Fulkaxó - SE. Reserva Indígena Fulkaxó. Em 04 de Julho de 2024.

ondulado são os solos de melhor qualidade, possibilitando a prática da agricultura e aquicultura.

Os planos para o futuro na reserva Fulkaxó

Quando perguntada sobre o futuro do aldeamento Fulkaxó, Dona Josete Cruz ficou alegre não somente com palavras ao proferir seus planos, mas também com o olhar, os gestos das mãos e todo o corpo ao imaginar a continuidade dos conhecimentos e as chamadas tradições em um novo espaço possibilitando reagrupar as famílias Fulkaxó.

Os planos são muitos, desde a formação de um grupo de mulheres para realização dos rituais no Sagrado Feminino Fulkaxó até aqueles mais complexos estão no papel e faltando pouco para concretizar, como por exemplo a criação de Postos de Saúde e Laboratórios onde aprenderão a manipulação de ervas medicinais para fabricação de remédios, como uma forma de consolidar os conhecimentos existentes, ao mesmo tempo onde os mais jovens aprendem, repassam as tradições e poderão comercializar o produzido em feiras locais.

E para a concretização do Laboratório de Ervas Medicinais, um grupo de indígenas esteve em dezembro de 2024 no 4º Encontro Nacional das Mulheres Camponesas organizado pelo Movimento dos Pequenos Agricultores em Salvador, onde articularam junto a algumas autoridades o implantação do laboratório.

A liderança planejando ainda a organização de um espaço cultural intitulado “Fulkaxó: Rio Silencioso dos Pássaros Mirins”, para que neste local seja construído um espaço de valorização dos conhecimentos indígenas, onde as crianças Fulkaxó vivenciem na prática diária as chamadas tradições.

Já que ganhamos a terra, vamos fazer primeiro o assentamento das casas. Aí vai vir também o Pólo, o Posto de Saúde, a Escola que já tem crianças registradas para estudar em Neópolis, mas futuramente elas vão estudar aqui. Enfim, vamos buscar levantar a aldeia!³⁶

Observamos nessas atitudes uma forma de resistência cotidiana, onde mesmo que conhecimentos não indígenas, também existentes no aldeamento contribuem para a organização dos Fulkaxó, as expressões socioculturais ancestrais não deixam de ser a ideia central para tudo e motivadora de outros projetos.

Os planos são muitos, mas as dificuldades vivenciadas pelos indígenas, evidenciam que as mobilizações pelos direitos é uma constante, como no caso da instalação de energia elétrica, que até o momento da escrita desse texto ainda não ocorreu. O Governo do estado de Sergipe, desde o momento em que as terras da Soloncy foram repassadas aos Fulkaxó, se comprometeu com a construção de uma escola indígena em um prazo de 30 a 45 dias, já encerrado, pois a posse dos Fulkaxó sobre as terras da Soloncy ocorreu em junho de 2024³⁷.

Esperamos que os projetos traçados pelos indígenas para organização do aldeamento sejam executados, mas que principalmente a continuidade das chamadas tradições e a multiplicação dos conhecimentos seja sempre o motivador, pois foi com esse intuito, que Dona Ivete Cruz, mãe de Dona Josete no passado desejou encontrar uma “terra sem conflitos” que acomodasse seu povo.

³⁶PINTO, Carine. Entrevista Josete Cruz. Aldeamento Fulkaxó - SE. 04 de Julho de 2024.

³⁷ Disponível em: <https://manguejornalismo.org/depois-de-conquistar-a-terra-povo-fulkaxo-luta-para-ter-uma-escola-publica-na-comunidade/>. Acesso em: 12 set. 2024.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História indígena: teorias, fontes e métodos em Perspectiva interdisciplinar. *In*: REIS, Tiago Siqueira *et al.* (Orgs). **Coleção história do tempo presente**: volume 1. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019. p. 112-130.

BENSA, A. Da micro-história a uma antropologia crítica. *In*: REVEL, J. (Org.). **Jogos de escala**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 39-78.

DANTAS, M. A. Uma História com o Outro: povos indígenas na historiografia brasileira. *In*: BARROS, J. D. (Org.). **A historiografia como fonte histórica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022, p. 329-360.

ESTADO de Sergipe. **Sergipe em dados**. Aracaju: SEPLAN/SUPES, 2009.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a Antropologia estabelece seu objeto. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, RONALDO (Orgs.). **Novos Dmonínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 169-186.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, p. 314-332, dez. 2002.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **Enforcados: o índio em Sergipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FUNAI, Fundação Nacional dos Povos Indígenas. **Etnomapeamento da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó**. Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai), 2014.

MOREIRA, Vania. O ofício do historiador e os índios: sobre uma querela no Império. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 59, p. 53-720, 2010.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. História, memória e tempo presente. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, p. 7-28, dez. 1993.

SANTOS JÚNIOR, A. **Terra Xokó**: um espaço como expressão de um povo. Aracaju: Editora Diário Oficial, 2011. 166p

SCOTT, James. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 217-243, jan./jul. 2011.

SILVA, Christiano Barros Marinho da. **Vai-te pra onde não canta o galo, nem boi urra ...** Diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó (AL). 2003.109 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SILVA, Edson Hely. Índios no Nordeste: por uma história socioambiental regional. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, [S. l.], n. 240, p. 117-136, 2017.

SILVA, Edson; BENITES, Flávio. A importância da "nova história indígena" para a compreensão dos protagonismos indígenas na história do Brasil: **RCH. Revista Crítica Histórica**, [S. l.], v. 14, n. 27, p. 198-215, 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

XOKÓ SANTOS, Ivanilson Martins dos. Por uma escrita decolonial da história: intelectuais indígenas e práticas de pesquisa no tempo presente. In: MACEDO, Michelle Reis de (org.). **Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da História**. Curitiba: CRV, 2024.

O VELHO CHICO E SEUS “TRONCOS VELHOS”: PERSPECTIVA HISTÓRICA DAS RELAÇÕES DOS INDÍGENAS NO NORDESTE COM O RIO SÃO FRANCISCO, TERRITORIALIZAÇÃO E TERRITORIALIDADES NO SEMIÁRIDO PERNAMBUCANO

Carlos Fernando dos Santos Júnior*

O artigo através de uma abordagem interdisciplinar e da História da Longa Duração, visa o estudos das relações socio-históricas e ambientais das populações indígenas no Semiárido nordestino com o Rio São Francisco. Entender como os impactos ambientais das obras de contenção e canalização das águas deste rio (barragens, hidroelétricas e transposição do São Francisco) sobre as formas tradicionais da economia indígena e práticas religiosas. Pois, produziram uma violência simbólica quando inundaram os espaços do sagrado (ilhas), impedindo a continuidade ritualísticas, deslocando milhares de pessoas para outras áreas. Consultando teses, dissertações e outros trabalhos acadêmicos, buscamos compreender as formas como os povos indígenas da região reelaboraram suas culturas para conviver com as particularidades do Semiárido e do Rio São Francisco. Entre os povos indígenas que possuem uma relação específica com o rio, nossa atenção se volta para os Pankará (Município de Carnaubeira da Penha) e os Truká (Ilha de Assunção).

*Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História na UFRPE. Mestre e Licenciando em História pela UFPE. Professor na rede pública estadual de ensino em Pernambuco.

Nosso texto vai ao encontro da Lei 11.645/2008 sobre o ensino de temática da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Um esforço de reflexão sobre a história e culturas indígenas no Brasil, e como é importante conhecê-las para construir um país melhor, na valorização da diversidade sociocultural no Brasil.

O Nordeste do Brasil é uma região de riqueza de biodiversidade e belezas naturais. Cada Estado da região com diferentes biomas, assim é superficial reduzi-lá uma região tripartida em litoral, agreste e sertão. O Nordeste é muito diverso tanto na biodiversidade e biomas quanto nas diversidades socioculturais. Mas despertou nossa atenção foi a região do Semiárido, o bioma Caatinga, o Rio São Francisco e as relações socioculturais e ambientais que os povos indígenas elaboraram para conviver nesse ambiente. Nosso texto buscamos discutir as relações entre as expressões socioculturais dos povos originários com o Semiárido, e a importância vital do Rio São Francisco nesse contexto.

Nossa abordagem será na perspectiva da “História de longa duração” (Braudel, 2014) dessas relações. Pensar como as expressões socioculturais indígenas do passado e na atualidade construíram relações socioambientais com o “velho Chico”, as secas constantes na região e a biodiversidade da Caatinga. Estabelecendo uma ponte entre as experiências das populações nativas no período colonial com as atuais etnias no Sertão. Os povos indígenas no Brasil contemporâneo estabeleceram uma ancestralidade com aquelas etnias que as antecederam, ancestrais fundadores dos territórios (aldeias), afirmada como tradições. Ancestralidade marcada pela metáfora da “árvore”, na qual os indígenas no passado (registrados pela História e nas memórias) eram os “troncos velhos” que das “ramas” floresceram os atuais indígenas no Nordeste (Arruti, 1995).

A partir de teses, dissertações e outros estudos acadêmicos pesquisamos como os indígenas na região reelaboram as expressões socioculturais e outras formas de conviver com as especificidades do Semiárido, e entender como o Rio São Francisco é importante na vida deles. Entre os povos indígenas que possuem relações específicas com o rio, os Pankará (habitando o município de Carnaubeira da Penha) e os Truká (habitando na Ilha de Assunção, em Cabrobó). Nosso texto dialoga com a Lei nº 11.645/2008 e o Parecer CNE 14/2025 sobre o ensino de temática da História e Culturas Afro-Brasileira e Indígenas. Um esforço de reflexão sobre a história e culturas indígenas no Brasil, e como é importante conhecê-las para (re)conhecer um país plural na valorização da diversidade sociocultural indígena.

Para pensar essa diversidade, devemos conhecer um pouco os processos de ocupação territorial das populações indígenas no Sertão do São Francisco numa perspectiva histórica, e subsidiada pelos estudos da Arqueologia, Antropologia e Geografia. Entender as relações que essas populações estabeleceram com o território, a biodiversidade e o clima. Relações mediadas a partir das expressões socioculturais, ou seja, como essas expressões foram fundamentais nas adaptações ao território e as transformações no Ambiente. Então, propondo discutir as relações entre as expressões socioculturais indígenas, os territórios e as características ambientais. Relações dinâmicas, em constantes mudanças exigindo a capacidade criativa dos indígenas no Nordeste de reelaboração sociocultural.

Essas relações observadas na religião, pois os territórios indígenas são as moradias dos ancestrais “encantados”, locais onde habita o sagrado, uma comunicação por meio de rituais do Toré e a Jurema. Estas relações com sagrado são também relações com a Natureza, pois através do ritual a ancestralidade se comunica com os vivos e socializa uma “ciência”: “a ciência do índio como um conjunto de práticas

rituais, que podem ter finalidade de prática de devoção aos seres que povoam a cosmologia ou finalidades de cura, baseadas em um corpo de conhecimentos tradicionais ocultos (ciência)". (Schillaci, 2017, p. 78).

O pesquisador Carlos Alberto Etchevarne (1999/2000) condensou em artigo uma série de descobertas arqueológicas no Nordeste. Expondo uma grande variedade de chamadas culturas materiais (ferramentas líticas, cerâmicas e pinturas rupestres). No esforço em descrever os processo de ocupação territorial de diferentes grupos humanos nos diferentes períodos históricos, a partir da produção de artefatos. E relacionando a Arquelogia com a Geografia (estudos dos domínios moforclimáticos) e os biomas nordestinos.³⁸ E assim a ideia que toda a sociedade humana tem um marco ambiental com os espaços naturais habitados. No qual esses ambientes naturais são apropriados de formas específicas pelos grupos humanos, através da criação de sistemas integrados entre tecnologias, relações sociais e representações simbólicas reproduzidos, compartilhados entre os membros do grupo. (Etchevarne, *ibidem*, p. 114).

A historiografia brasileira em muito se debruçou na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), sobre a colonização do Brasil e a participação indígena neste processo. Os temas recorrentes foram legislação indigenista do período colonial, a escravidão e trabalho indígena, guerras e usurpação de terras (Perrone-Moisés, 1992; Cunha, 1992a; 1992b). Sobre a colonização no Sertão do São Francisco e os sertões adjacentes, Pedro Puntoni estudou os conflitos armados das populações indígenas contra a expansão da pecuária pelo interior do Nordeste. Conflitos denominados pelo título de "Guerra dos Bárbaros" (Puntoni, 2002). Todavia, conhecendo as fontes

³⁸Semiárido, Caatinga, Agreste, Cerrado, Sub-médio do Rio São Francisco e Mata Atlântica.

históricas, cabendo questionar quem era os “barbaros”, nativos ou colonizadores?

A pesquisadora Bartira Ferraz Borbosa estudou o processo de colonização no Sertão de Pernambuco entre os séculos XVI e XVIII (Barbosa, 2003; 1991) e a resistência indígena contra a implantação das fazendas de gado. Nestas pesquisas, a autora mapeou a localização dos aldeamentos missionários nas margens e ilhas do Rio São Francisco, destacando a importância dos aldeamentos para implantação da sociedade colonial nos “sertões” do Brasil. Destacando os indígenas nas missões enquanto agentes colonizadores nos sertões. Sobre a segunda metade do século XVIII, Suely Saldanha (2002) e Maria Idalina da Cruz Pires (2004) pesquisaram a acerca da resistência indígena contra a implantação do Diretório Pombalino no Sertão de Pernambuco. Ocorrendo profundadas transformações sociais quando as missões foram extintas, substituídas pelas vilas indígenas. Nos lugares dos padres missionários foram nomeadas pessoas leigas (não religiosas) na tarefa de “educar” para integrar os nativos a um outro estilo de vida considerado “civilizado”.

E Marcos Galindo (2017) também realizou um estudo sobre o processo de colonização luso-brasileiro no Sertão do São Francisco, contudo, enfatizando que esse processo, para além das invasões e administração dos territórios colonizados também vizava o “governo das almas” dos indígenas. O autor Galindo ressaltou a necessidade da Coroa Portuguesa de condizir a “civilização” dos indígenas, integrá-los ao projeto colonial, pacificá-los para colaborar com implantação de núcleos de povoamento na região. O pesquisador afirmou que colonos e indígenas construíram, no período inicial da colonização, uma forma de relacionamento não violenta baseada em de “alianças introdutórias” (Galindo, 2017, p. 132), se tratando de

acordos de compadrio e “agregamento” dos nativos as fazendas de gado no Semiárido.

Para a segunda metade do século XIX, o estudo de Sarah Vale Maranhão (1992), analisou a extinção oficial dos aldeamentos indígenas na Província de Pernambuco, no qual a elite agrária agiu com violências físicas e simbólicas, e artifícios legais para a locupletação das terras dos aldeamentos, ao mesmo tempo, negando a existência das identidades indígenas.

Os estudos acima citados, de certa forma, discutiram as ideias de agenciamento das identidades indígenas pelo Estado, com a integração desigual do indígena a sociedade envolvente, o trabalho e a escravidão, a binaridade identitária (“Tupi” versus “Tapuia”, “manso” contra “bárbaro”), a expropriação das terras indígenas, a resistência, as violência e o desaparecimento étnico. Todavia, esses conceitos reproduzindo a ideia do “Paradigma da conquista”, criticado por Cristina Pompa (2003), por se tratar de uma concepção teórica reducionista da história indígena para os temas guerra, trabalho e catequese. A autora propôs uma nova abordagem teórico-metodológica na qual os indígenas são protagonistas da/na História. Nessa abordagem, o conceito de resistência sendo ampliado, pois não somente em termos de revoltas, “mas também em estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais”. (Pompa, 2003, p. 22).

Contra a crônica sobre o desaparecimento dos indígenas na História do Brasil e evidenciando-os como agentes históricos relevantes na História do nosso país, as influências de John Manuel Monteiro, é salutar para as novas gerações de historiadores/as compromissados/as na defesa dos direitos indígenas. O autor propôs pensar os indígenas no primeiro plano da História, pois mesmo diante dos impactos que a colonização imprimiu nas expressões

socioculturais indígenas, e como os nativos reconstruíram as identidades de maneira a se ajustarem as novas demandas coloniais. E o citado pesquisador orientou que para garantimos a visibilidade dos protagonismos indígenas, será necessário “recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam”. (Monteiro, 1999, p. 248).

Seguindo esta orientação, foram elaborados estudos sobre a participação política dos indígenas vereadores em vilas indígenas no século XIX e o envolvimento deles nas guerras no pós-Independência do Brasil. Francisco Cancela (2012) pesquisou a adaptação do Diretório Pombalino para a colonização na Capitania de Porto Seguro (Bahia) no início do século XIX e relatou a experiência que os indígenas vivenciaram com a criação das 6 vilas.³⁹ Para as populações nativas em Porto Seguro, o Diretório buscou por meio da educação nas escolas laicas a “reforma dos costumes” indígenas: como a estratégia de submete-los a vigilância cultural; e os casamentos interétnicos como forma de miscigenação biológica. (Cancela, 2012, p. 31).

Até a primeira metade do Oitocentos, os indígenas nas vilas vivenciaram uma nova experiência histórica marcada pela emancipação política do Brasil e as revoltas ocorridas no pós-Independência. Com a participação nessas revoltas, os indígenas buscavam a manutenção da posse dos territórios (aldeamentos e vilas), e os direitos enquanto fossem reconhecidos com súditos da Coroa Portuguesa ou tutelados pelo Império do Brasil. Essa participação

³⁹Vilas do Padro, São Mateus, Belmonte, Viçosa, Porto Alegre e Alcobaça (Cancela, 2012, p. 20)

ocorreu de variadas formas, considerando as motivações, expectativas e interesses dos indígenas. Revelando as escolhas políticas “ao envolverem nos conflitos iniciados pelas elites locais e provinciais”. (Dantas, 2015, p. 13-17).

Para os indígenas na Província do Ceará na primeira metade do século XIX, a tese de João Paulo Peixoto Costa (Costa, 2018) analisou a ação política dos indígenas, que por intermédio das câmaras de vereadores, se mobilizaram politicamente na defesa de suas terras contra a ampliação do latifúndio e a exploração do trabalho compulsório da população nativa considerada livre na época. O Ceará naquela época vivia um momento particularmente tenso com a participação dos indígenas na Província em revoltas pela Independência do Brasil, cujo o envolvimento deles foi de grande relevância. Havia outro fator ocorrendo naquela Província, a continuidade do Diretório como ordenamento jurídico para suposta civilização dos indígenas no Ceará, possibilitando reivindicarem os direitos assegurados pelo Diretório na condição de vassalos livres: reivindicação do direito as terras, autonomia e liberdade.

As políticas indigenistas da Coroa portuguesa e, depois, o Estado Imperial brasileiro buscaram inserir as populações indígenas como grupos sociais subalternizados para atender as demandas por mão-de-obra nas lavouras brasileiras. A noção de “situação colonial” (Balandier, 1993) é importante para a compreensão das relações entre a populações indígenas com a chamada sociedade colonial, onde uma minoria de brancos europeus estabeleceram uma dominação política e hierarquia social sobre outros segmentos compostos por indígenas, africanos e mestiços. Para os povos indígenas no Nordeste, a situação colonial lhes colocou na condição de uma sociedade colonizada, subordinada aos interesses político-administrativo do Estado.

Na segunda metade do século XX, o conceito de situação colonial influenciou a sociologia brasileira na elaboração de conceitos explicando os processo de integração dos indígenas na sociedade nacional. Conceitos na época pensando o indígena como um sujeito social integrado ou em vias de assimilação. Essas ideias pensavam as expressões socioculturais e identidades indígenas como produtos do encontro entre culturas diferentes. Neste encontro, estava implícito a opinião de assimilação da cultura autóctone pela sociedade dita “civilizada”. Um dos pesquisadores pensando nessa perspectiva foi Roberto Cardozo de Oliveira (1978), inspirado pela sociologia latino-americana (Schillaci, 2017, p. 43) formulando os conceitos de “colonialismo interno” e “fricção interétnica”. (Oliveira, 1978, p. 75 e 85) para explicar a incorporação de “classes sociais” subalternizadas em regiões consideradas subdesenvolvidas no mundo capitalista.

No entanto, os conceitos acima citados não compreendiam o quanto eram dinâmicas as expressões socioculturais e identidades indígenas. O quão eram plásticas e capazes de realaborar signos socioculturais e como os povos indígenas interagiam com outros sujeitos, estranhos aos mesmos. Mas, sem abrir mão das expressões socioculturais possibilitando serem reconhecidas enquanto sociedades capazes de contrapor politicamente e socialmente aos modelos teóricos de aculturação e assimilação. Segundo Manuela Schillaci (Ibidem, p. 35), o antropólogo Fredrik Barth contribuiu para a etnologia brasileira ao formular uma nova abordagem teórica explicando os processos de formação de novas identidades, a partir da manutenção das fronteiras étnicas responsáveis pelas diferenças entre os grupos. E menos focadas em conteúdos socioculturais mais sensíveis as mudanças e interferências externas.

Para Barth (1998, p. 195-196) as “fronteiras interétnicas” são as responsáveis pelas manutenção das distinções entre grupos onde, em

situações de contatos interétnicos, as diferenças socioculturais são acionadas para demarcar os limites entre nós e os outros. Em outras palavras, não é a cultura definindo as identidades, mas as fronteiras estabelecidas pelos grupos étnicos criando as identidades para se diferenciarem dos demais atores sociais. E nas circunstâncias de interações, esses grupos acionam os sinais diacríticos das expressões socioculturais para demarcar as fronteiras sociais. Por outro lado, para um grupo estabelecer essas fronteiras, sendo exigido um conjunto sistemático de regras e prescrições em situações de contato protegendo o grupo de alguma situação de confronto ou desestabilização interna.

Esses conjuntos de normas inerentes ao grupo, Barth denominou de “relações interétnicas”. Isso correspondendo a:

(...) um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividades específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação. (Barth, 2000, p. 35).

A partir dos conceitos de fronteiras étnicas e relações interétnicas tornando mais explícito sobre o entendimento dos processos de emergência das novas identidades indígenas no Nordeste a partir da década de 1970. Com a mobilização dos povos indígenas nos vários estados no Nordeste, reivindicando o reconhecimento dos órgãos indigenistas do Governo Federal (SPI⁴⁰ e FUNAI⁴¹), para demarcação

⁴⁰Serviço de Proteção aos Índios.

das terras indígenas ou assistência do Estado. Então, onde “aparentemente” se afirmava não haver indígenas surgiram novas identidades e etnônimos, contrariando os interesses das elites agrário-empresariais na região. Assim, nas décadas finais do século XX, esse fenômeno com novas populações indígenas no Brasil foi denominado pela Antropologia Brasileira como *etnogênese*.

Tratando-se de um conceito bastante utilizado pela Antropologia para descrever os diferentes processos de formação de grupos étnicos afirmando uma distintividade sociocultural em relação a outros grupos. Recentemente, esse conceito foi usado na análise do ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente “miscigenados” ou “aculturados.” Reaparecendo no cenário social, reivindicando o reconhecimento e reivindicando direitos. (Bartolomé, 2006, p. 39-40). No caso dos indígenas no Nordeste, de acordo com João Pacheco de Oliveira, o processo de etnogênese correspondeu a emergência histórica dos povos indígenas no Brasil, através da reelaboração da história, símbolos e as chamadas tradições. Abrangendo “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já conhecidas”. (Oliveira, 2004, p. 20).

Nessa nova perspectiva teórica para entender a presença histórica das populações indígenas no Nordeste. Um outro conceito se destaca para auxiliar no aprendizado sobre as dinâmicas históricas ocorridas com esse índios. Estamos nos referindo ao *processo de territorialização*, definido por João Pacheco de Oliveira:

⁴¹Fundação Nacional do Índio, atualmente Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

(...) é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo - nas colônias francesas seria a 'etnia', na América espanhola as 'reducciones' e 'resguardos', no Brasil as 'comunidades indígenas' - vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (Oliveira, 2004, p. 24).

No caso dos indígenas no Nordeste ocorreram dois processos de territorialização. O primeiro iniciado no século XVII até a segunda metade do século XIX. Período marcado pelas políticas indigenistas de “civilização” e catequização dos nativos com as ordens missionárias e o Estado Português (Diretório Pombalino). E no pós-Independência do Brasil, o processo de extinção dos aldeamentos no Império a partir da Lei de Terras de 1850, regularizando a propriedade fundiária no Brasil e transformava as terras dos aldeamentos extintos em terras devolutas para o Estado.

O segundo movimento de territorialização iniciado na década de 1920, com a fundação de Postos Indígenas (PI's) no Nordeste. Marcando o reconhecimento oficial por parte dos governos Federal e estaduais da existência de populações indígenas ou de “remanescentes” dessas populações. Nas décadas de 1920 a 1990 o Governo do Estado de Pernambuco reconheceu formalmente grupos de “remanescentes” no seu território, o significando a doação de terras para o assentamento desses povos.

Durante esse período foram fundados Postos Indígenas no Estado de Pernambuco e em outros estados no Nordeste. Em Pernambuco foram fundados PI's para os Fulni-ô, em Águas Belas (1925), os Pankararu em Brejo dos Padres, em Tacaratu (1937), os Atikum Serra

do Umã, no município de Floresta (1949), Kambiwá, em Buíque (1954) e os Xukuru, em Pesqueira (1954) (Peres, 2004, *passim*), e também os Truká da Ilha de Assunção, em Cabrobó (1987) (Schillaci, 2017, p. 64). Para esse reconhecimento os governos Federal e Estadual exigiram expressões socioculturais que caracterizassem o modo de vida dos “remanescentes” indígenas, e uma organização política centrada nas figuras das lideranças Cacique, Pajé e Conselheiros, como aspectos definidores da *indianidade* (Oliveira, 2004, p. 27).

Nas relações interétnicas entre os povos indígenas no Sertão do São Francisco (Pernambuco e Bahia), três aspectos socioculturais foram articulados pelos indígenas como recursos para afirmação da identidade étnica e serviram como elo de vinculação via parentesco real ou “imaginário”. Nos referimos ao território, aos ancestrais e os rituais dos “Encantados” vinculados ao Toré e a Jurema Sagrada. Características muito comuns entre os indígenas no Nordeste, com um inerente e também forte simbolismo religioso, com vínculos afetivos de solidariedade e parentesco. Também eram recursos políticos para o reconhecimento oficial perante uma sociedade envolvente muito pouco (re)conhecendo a diversidade indígena e seus direitos.

Pelos rituais do Toré e da Jurema Sagrada ou por sonhos, os “Encantados” (ancestrais mitificados) os indígenas ensinavam tanto os “segredos” da cura e da Natureza como a localização dos sítios nas antigas aldeias/territórios, para que as novas gerações reivindicarem a demarcação deles. No caso do povo Truká habitando parte da Ilha de Assunção, na década de 1990, ocorreram os movimentos de retomadas das terras (Batista, 2005) invadidas por fazendeiros e posseiros não-indígenas. Esses movimentos somente foram possíveis com a intervenção dos “Encantados” que pelos rituais ensinaram aos caciques e pajés a “levantarem” as aldeias (Schillaci, 2017, p. 83).

Essa articulação dos Truká do universo religioso com os direitos as terras na Ilha de Assunção, além de fortalecer a coesão interna do grupo, também criou uma forte conexão com o território. Pois no território, a morada dos Encantados, praticam o Toré e o ritual da Jurema fortalecendo a união do povo com os ancestrais. Essa relação entre território, rituais e os Encantados alimentando a territorialidade, ou seja, o pertencimento da Ilha de Assunção ao povo Truká. E a territorialidade, conceito proposto pelo geógrafo francês Claude Raffestin, significando, "a maneira pela qual as sociedades satisfazem, num determinado momento, para um local, uma carga demográfica e um conjunto de instrumentos também determinados, suas necessidades em energia e em informação" (Raffestin, 1993, p. 161).

As práticas religiosas e as estratégias de retomadas de territórios eram comuns entre os indígenas no Sertão do São Francisco. Os indígenas construíram redes de ajuda onde conhecimentos dos rituais eram compartilhados para os processos de reconhecimento. Orientando quais expressões socioculturais a serem utilizadas no momento em que os inspetores do SPI visitassem as aldeias, de forma a agilizar o reconhecimento da indianidade. Essa solidariedade gradativamente criou um sentimento de “parentesco” baseados em ancestrais comuns.

A partir da metáfora da “árvore” os povos indígenas no Nordeste criaram elos históricos de descendência com os antigos grupos indígenas da região no período colonial. Criando uma ponte entre o presente e o passado. Segundo essa analogia, os “troncos velhos” corresponderiam aos ancestrais comuns (reais ou imaginários) vinculados a um tempo histórico homogêneo e de religiosidade indígena, dos quais se consideram descendentes as atuais etnias no Nordeste, chamadas de “pontas da rama” (Arruti, 1995, p. 33-34).

Os conhecimentos sobre as relações interétnicas, territorialidades, etnogênese e o universo religioso dos indígenas na região do São Francisco contribuem para melhor compreensão sobre as relações socioambientais deles com o Rio São Francisco, o Semiárido e a biodiversidade dos territórios habitados. Uma entrelaçada e complexa relação entre expressões socioculturais, Ambiente e as transformações socioeconômicas nos territórios indígenas, pela intervenção das políticas estatais com os discursos de desenvolvimento econômico.

O povo Truká habitando na Ilha de Assunção, sendo a maior das ilhas no Rio São Francisco e a mais fértil entre as demais. Algumas famílias Truká tem vínculos de parentesco com os indígenas Tuxá habitantes na Ilha da Viúva. Com as outras etnias na região, a exemplo dos Tumbalalá (Andrade, 2002), os Pankararu, os Atikum e os Pankará, os Truká estebeleceram relações interétnicas com bases nos ritual do Toré e nas mobilizações coletivas pelo reconhecimento dos direitos enquanto povos originários.

A historiografia aponta que no período colonial a Ilha de Assunção foi assentamento de populações indígenas do etnônimo Kariri, catequisados por missionários Jesuitas no final do século XVII (Barbosa, 1991). Em 1761, a política pombalina da suposta civilização dos indígenas no Estado do Brasil extinguiu os aldeamentos missionários ao transforma-los em vilas (Lopes, 2005). Então, a antiga Ilha de Pambu⁴² foi rebatizada com o nome de Vila de Assunção, Com uma

⁴² Havia dois sítios denominados Pambu: a ilha do Pambu quando transformada em Vila ganhou o novo nome de Assunção que mantém até os dias atuais. Defronte a ela, existe o povoado de Pambu (município de Abaré-Bahia). No século XVII, o povoado de Pambu era um antigo aldeamento Capuchinho extinto pelo Diretório e sua população indígena foi transferida para a Vila de Assunção. Na atualidade, o povo Tumbalalá reside nesse povoado e compartilha com o Povo Truká (Ilha de Assunção) histórias e

extensão de 13 léguas de comprimento por uma légua de largura. E uma população de 713 indivíduos (“almas”) distribuídas em 276 residências (“fogos”), resultado da união dos etnônimos Procás, Brancararu, Pacaruba dos aldeamentos extintos e índos oê (Gueguê), Chocó, Pipipã e Mangueza do Brejo do Gama (Rio Pajéu)⁴³.

Na segunda metade do século XIX, os os indígenas em Assunção vivenciaram o despojo das terras pela política anti indígena do Império do Brasil e o avanço da oligarquia da Vila da Boa Vista (Província de Pernambuco) sobre Assunção e 12 ilhotas. No Oitocentos podemos citar três situações agravantes (Santos Junior, 2015): o Decreto nº 58 de 1838⁴⁴ extinguindo as vilas de Assunção e Santa Maria, transferiu a titularidade das rendas dos bens (terras e gado) para o sustento da recém criada Vila de Boa Vista; a Lei de Terras de 1850 legitimou a usurpação das terras das aldeias e vilas indígenas; e com a extinção dos aldeamentos na Província de Pernambuco na década de 1870, Santa Maria foi extinta e Assunção transformada em colônia agrícola⁴⁵.

ancestralidades. Ver: ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias: a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do Sub-Médio São Francisco**. São Paulo: USP, 2002 (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

⁴³APEJE. AHU, ADENDA, Pernambuco, 23 de novembro de 1763, Cx76, doc. 27. Carta de Diogo Lobo da Silva para o Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Francisco de Xavier Mendonça Furtado, da relação das vilas de índios criadas na Capitania de Pernambuco e Capitanias Anexas durante o seu governo, fl. 35.

⁴⁴Decreto nº 58 de Francisco do Rego Barros sobre a extinção das vilas de Assunção e Santa Maria. Publicado em 19/04/1838. In: Coleção de Leys, Decretos e Resoluções da Província de Pernambuco, dos anos de 1835 e 1836. Tomo1: Recife: Typografia de M. F. de Farias, 1856, p. 135.

⁴⁵Relatório sobre os aldeamentos de Índios na Província de Pernambuco. Publicado no Diário de Pernambuco em 4 de abril de 1873. In: MELO, José

Na segunda metade do século XX, desde a década de 1940 os Truká se mobilizam pelo reconhecimento oficial do Estado. Mas, somente após a instalação do Posto Indígena na Ilha (1987), os indígenas iniciaram as retomadas de suas terras na Ilha, invadidas por posseiros, fazendeiros e uma empresa pública estadual que submetiam os Truká a uma série de vexações e violências. Como resultados dessas mobilizações, em agosto de 1993 uma portaria da FUNAI identificou e delimitou 1.650 ha para Terra Indígena Truká (Schillaci, 2017, p. 66).

Nas retomadas ocorriam os “levantamentos das aldeias”, com o ritual do Toré e da Jurema, nos quais os Encantados revelavam os terrenos para reivindicações. (Schillaci, *ibidem*, p. 83). Neste contexto, a participação dos caciques e lideranças nas práticas rituais eram fundamentais para reunir o povo e organiza-lo coletivamente reivindicando as terras. Entre as lideranças de destaque, o Cacique Acilon Ciríaco da Luz e João Gomes foram os primeiros a realizarem rituais para o “levantamento das aldeias”. (Batista, 2005).

Quanto ao povo Pankará, a trajetória de retomada dos territórios se assemelhou com os movimentos em Assunção. A terra indígena Pankará está localizada no Município de Carnaubeira da Penha (PE) e terras foram demarcadas em 2010. Conhecidos como “índios” ou “caboclos” da Serra do Arapuá e Cacaria (Carnaubeira da Penha), não tinham um etnônimo estabelecido. Apenas em 2003, se autodeterminaram como Pankára, durante a participação de um evento⁴⁶ na Cidade de Olinda reunindo os povos indígenas no

Antonio Gonçalves de. **O Diário de Pernambuco e a História Social do Nordeste (1840-1889)** Vol. 1. Recife: Diário de Pernambuco, 1975, p. 350-351.

⁴⁶ I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial.

Nordeste mobilizados pelo reconhecimento das demandas e direitos (Oliveira, G., 2022).

Mas, a mobilização Pankará ocorria desde a década de 1940 quando foi instalado o Posto Indígena Atikum-Umã na Serra Umã (1949). Os índios nas Serras do Arapuá e da Cacaria ensinaram aos Atikum a dançar o Toré, uma das exigências do SPI para o reconhecimento da identidade indígena (Arruti, 1995, p. 41). Ambos os povos atribuíam as origens do Toré na Serra Negra (Floresta e Ibimirim-PE) e a partir deste ritual construíram uma relação de parentesco. Da Serra Negra vieram os ancestrais míticos dos Atikum-Umã (ancestral “Atikum”) e dos índios na Serra do Arapuá (ancestral “Velho Anjucá”), (Mendonça, 2003). Além dos Atikum, os Pankará mantinham relações ritualísticas com os Tuxá e Pankararu com visitas sazonais dos pajés Pankará nos territórios sagrados compartilhados no Rio São Francisco.

Na mobilização Pankará participaram as principais famílias do povo (os Limeiras, os Amansos, Rosa, Cacheado e Mergeli), das quais foram os caciques e pajés Pankará. Destacamos a família Limeira desde a década de 1940 mobilizada pelo reconhecimento do grupo como indígenas. Sendo a mais perseguida pelos fazendeiros no Município de Floresta. E Luiz Antonio Limeira, pai do Pajé Pedro Limeira e avô da Cacica Dorinha, foi o primeiro a solicitar o reconhecimento do órgão indigenista estatal da existência de indígenas na Serra da Cacaria⁴⁷, muitas décadas antes deles assumirem a identidade Pankará. Todavia, após a demarcação do território, a partir de 2015 ocorreu uma cisão entre as famílias das lideranças Pankará.

⁴⁷Inspetorias Regionais. IR 4 Nordeste. Microfilme 152. TELEGAMA, Recife 21/11/1949. Cópia do telegrama de Luis Antonio dos Santos pedindo para ser levada a efeito verificação da existência de índios na Serra da Cacaria do Município de Floresta. Foto 1071.

Entre os anos de 2015 e 2016 ocorreu a mudança do cacicado, com a crescente insatisfação das famílias lideranças do povo com a forma que a cacica Dorinha gerenciava as disputas internas, as descontentes apoiaram a ascensão de Ary Pereira Bastos como novo Cacique (Oliveira, G., 2022, p. 169-170).

A demarcação do terrotório foi uma vitória dos Truká e Pankará – mesmo com as disputas e cisões internas provocando muitas tensões– o reconhecimento dos direitos respaldados pela Constituição Federal de 1988 foram garantidos. Porém, outros desafios e problemas afetando negativamente as populações indígena na região do Rio São Francisco, relacionados as questões dos impactos socioambientais e as políticas federais de suposto desenvolvimento econômico para região.

A construção das barragens de Sobradinho (BA) e Itaparica (PE), das Usinas Hidrelétricas da CHESF e a transposição do Rio São Francisco provocaram inundações forçando o deslocamento de milhares de pessoas para outras áreas não inundadas⁴⁸. Afetando as práticas econômicas na região, a agricultura, a pesca, a caça e a pecuária. Para os indígenas a situação foi mais grave por afetar as atividades econômicas chamadas tradicionais e a submersão dos territórios sagrados, privando a comunicação com os Encantados, impedindo de retornarem aos locais dos rituais.

A pesquisadora Manuela Schillaci afirmou que os impactos dessas obras sobre as expressões socioculturais e religiosas indígenas como sendo uma “violência simbólica” (Schillaci, 2017, p. 89) contra o

⁴⁸ Sobre os impactos da Ttrasnposição das águas do São Francisco sobre as territorialidades indígenas na Bacia do São Francisco, ver: OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os indígenas Pankará, o rio São Francisco e a barragem de Itaparica (Luiz Gonzaga):** movimentos identitários e relações socioambientais no Semiárido pernambucano (1940-2010). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2022. (Tese de Doutorado em História).

patrimônio imaterial indígena. Ao encobrir os territórios sagrados com as águas, ocorrendo uma quebra de vínculos espirituais entre os indígenas na região. Pois eram nas ilhas inundadas onde ocorriam as trocas socioculturais entre os povos indígenas nas práticas ritualísticas. Nelas os indígenas “falavam” com os Encantados para obterem sabedoria e conhecimentos.

Com a construção das citadas barragens e hidrelétricas, a comunicação com o sagrado foi rompida, e consequentemente, as interações sociais entre as etnias no Sertão do São Francisco foram comprometidas. Para os Pankará isso impactou negativamente, mesmo com o território habitado distante das margens do rio, a construção da barragem de Itaparica rompeu com os fluxos de trocas socioculturais com indígenas e quilombolas na Velha Itacuruba, então “engolida” pelas águas da barragem, (Oliveira, G., 2022, p. 197).

Nosso texto buscamos apresentar subsídios para o debate sobre a História e as relações socioambientais dos povos indígenas na bacia hidrográfica do Rio São Francisco. E a partir da breve reconstrução da trajetória histórica dos Truká e Pankará, compreender as mobilizações desses povos pelo reconhecimento dos direitos aos territórios. Neste contexto de mobilizações pelas terras, os indígenas com as lideranças conquistaram gradativas vitórias para a retomada dos territórios, o reconhecimento dos direitos constitucionais e o reconhecimento das identidades perante o Estado e a sociedade brasileira.

Referências

ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias:** a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do Sub-Médio São Francisco. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. MORTE E VIDA DO NORDESTE INDIGENA: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.

BALANDIER, George. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, n. 3, p. 107-131, 1993.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Parã-Nambuco**: ocupação espacial e trabalho indígena na Capitania de Pernambuco nos séculos XVI e XVII. 2003. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Índios e missões**: a colonização do Médio são Francisco pernambucano nos séculos XVII e XVIII. 1991. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1991. 113f.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-68.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 187-227.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, [S. l.], v. 12. N. 1, p. 39-68, abr. 2006.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Construindo e recebendo heranças**: as lideranças Truká. 2005. Tese Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. *In: Escritos sobre a História*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 41-78.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. **De projeto a processo colonial**: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808). 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

COSTA, João Paulo. **Na lei e na guerra**: políticas indígenas e indigenistas no Ceará (1798-1845). 2018. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras: FAPESP, 1992a, p. 133-154.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: Edusp, 1992b.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; Carvalho, Maria do Rosário. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 431-456.

DANTAS, Mariana Albuquerque. **Dimensões da participação política indígena na formação do Estado nacional brasileiro: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848)**. 2015. 321 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

ETCHEVARNE, Carlos Alberto. Ocupação humana do Nordeste Brasileiro antes da colonização portuguesa. **Revista USP**. São Paulo, n. 44, p. 112-141, dez./fev. 1999-2000.

GALINDO, Marcos. A submergência tapuia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 167-215.

GALINDO, Marcos. **O governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798)**. São Paulo: Hucitec, 2017.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII**. 2005. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

MELO, José Antonio Gonçalves de. **O Diário de Pernambuco e a História Social do Nordeste (1840-1889)**. Recife: Diário de Pernambuco, 1975.

MENDONÇA, Carolina Leal. **Índios da Serra do arapuá: identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco**. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. *In*: NOVAIS, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 237-249.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os indígenas Pankará, o rio São Francisco e a barragem de Itaparica (Luiz Gonzaga): movimentos identitários e relações socioambientais no Semiárido pernambucano (1940-2010)**. 2022. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no**

Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria, 2004, p. 13-42.

PERES, Sidnei. Terras Indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria, 2004, p. 43-92.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras: FAPESP, 1992. p. 115-154.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas**. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial**. Bauru/SP: EDUSC, 2003.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesc, 2002.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SALDANHA, Suely Maris. **Fronteiras dos sertões**: conflitos e resistência indígena em Pernambuco na Época de Pombal. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

SANTOS JÚNIOR, Carlos Fernando dos. **Os Índios nos Vales do Pajeú e São Francisco**: historiografia, legislação, política indigenista e os povos indígenas no Sertão de Pernambuco (1801-1845). 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

SCHILLACI, Manuela. **Religiosidade Truká e o Rio São Francisco (PE)**: um estudo da violência simbólica das grandes obras. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

VALLE, Sarah Maranhão. **A perpetuação da conquista**: a destruição das aldeias indígenas em Pernambuco no Século XIX. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

OS “NATURAIS” E A NATUREZA: POVOS INDÍGENAS E O AMBIENTE NO SÉCULO XVI

Diego Luiz Ribeiro de Almeida*

Introdução

Os povos indígenas no Brasil apresentam uma forte relação com o território onde habitam e com o Ambiente. Essa relação se constituiu através de um longo período de tempo e variadas experiências históricas, algumas delas compartilhadas com outros povos. Dentre tais as experiências compartilhadas, destacamos o contato com os europeus ocorrido a partir do século XVI, resultando na colonização do território. A colonização provocou mudanças na territorialidade conhecida pelos indígenas, que a partir de então precisavam se aliar ao colonizador e elaborando diversas estratégias de resistência. Contudo, pensar a situação mesmo a partir das fontes de origens europeia, muitas vezes possibilita vislumbrar como os indígenas compreendiam e se relacionavam com o território e o meio natural. Partindo de relatos coloniais, especificamente aqueles de origens missionária, buscaremos nesse artigo analisar brevemente as relações entre os povos indígenas, o território e o Ambiente no século XVI, especificamente a região atualmente denominada semiárido. Não

*Mestrando em História Social da Cultura Regional pela UFRPE. Trabalho apresentado para obtenção de nota na disciplina "Os Indígenas na História no Nordeste Semiárido", ministrada pelo prof. Dr. Edson Hely Silva, a ser publicado posteriormente como capítulo de e-book.

pretendemos, com isso, esgotar o assunto, mas apresentar possibilidades de análise e aprofundamento para os estudos sobre a temática.

A relação dos seres humanos com a Natureza é tão antiga quanto a própria História humana no mundo. Uma relação ambígua, envolvendo a exploração, por vezes predatória, a modificação e, acima de tudo, a dependência dos humanos em relação ao meio natural que o cerca e garante a continuidade da vida. Portanto, assim como escreveu Karl Marx em “O Capital”:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. (Marx, 2013, p. 188).

Queremos, com isso, fugir ao mito de paraíso perdido ou Natureza intocada, livre de ação humana. Entendemos que toda espacialidade ocupada por grupos humanos durante um certo período, como o caso das Américas, teve a Natureza envolvida e transformada pela ação humana, de variadas formas, intencionais e não intencionais. Nesse sentido, cabendo evidenciar que nesse artigo buscaremos explorar as relações entre os povos indígenas no território atualmente denominado Brasil. Nessa perspectiva, é fundamental evidenciar que a interação dos grupos indígenas habitando o território brasileiro ao longo dos últimos milhares de anos perpassou relações diversas entre os indivíduos e o território habitado.

Segundo Pardini (2020), as relações entre os povos indígenas e a Amazônia ao longo da ocupação humana no local, não foi uma violenta antropização dos espaços naturais, mas uma modificação da floresta sem que deixasse de ser floresta, fazendo prevalecer “a relação entre sujeitos, humanos e não humanos, baseada na troca e na reciprocidade” (Pardini, 2020, p. 2).

Ao buscar o diálogo com outras ciências, percebemos que as ações indígenas na floresta amazônica foram significativas e impactaram diretamente na fauna atual do local. O caso de espécies denominadas “hiperdominantes”, ou seja, árvores especialistas em habitats específicos, encontradas em locais bem delimitados e aparentemente deslocadas do ciclo biogeoquímico “natural” da floresta, corrobora a ideia da intervenção indígena, (Steege, 2013). As análises de solo realizadas por Palace *et. al.* (2017) também sugerem ampla atividade humana em todo o território amazônico, ampliando a percepção de que a intervenção humana não se limitou apenas à fauna, tendo os indígenas atuado também na terra em si.

Com esse preâmbulo, buscamos evidenciar que as relações entre os povos indígenas e o ~~meio~~ ambiente/território brasileiro é antiga e profunda, fruto de milhares de anos de convivência e alteração do local habitado. Não se trata de pensar os indígenas como guardiões imaculados das florestas, imagem carregada de idealismos e estereótipos quanto a do “bom selvagem”. Tratando-se de compreender que a lógica de relações com o meio natural dos povos indígenas é diferente daquela instituída pelo colonizador europeu, a partir da chegada de Cristóvão Colombo na atual América Central, no final do século XV e Pedro Álvares Cabral ao Brasil, em 1500.

Será especificamente o contexto colonial que buscaremos abordar, pensando as conexões entre os povos indígenas habitando a região nos primeiros séculos de invasão europeia nas Américas. Nosso intento

será, especificamente, a região do Nordeste semiárido e as adjacências. Utilizaremos como fontes principais os tratados de história natural, cartas e crônicas do século XVI, buscando nesses relatos as conexões entre os indígenas e o meio natural. Uma análise perpassando a visão construída sobre os indígenas e o território brasileiro, o que também nos deteremos em menor escala.

Nesse sentido, é importante delimitar mais especificamente a área a ser estudada. De acordo com informações disponíveis no portal Letras Ambientais: “o Semiárido brasileiro passou a ser composto por 1.477 municípios, dos estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo” (Letras Ambientais, 2024). Em resumo, o Semiárido ocupando a maior parte do território na atual região Nordeste, com exceção de algumas faixas litorâneas. Sendo evidente que as dinâmicas geográficas no século XVI eram completamente outras se comparadas com as atuais, mas apontamos a localização apenas como forma de situar lugares abordados no artigo. No contexto colonial, o território compreendendo o Semiárido estava relacionado à ideia de sertão, ou melhor, sertões, permeando o imaginário dos colonizadores, um espaço eminentemente indígena. Como afirmou Kalina Vanderlei:

A palavra sertão parece ser um termo oriundo de deserto, de deserto: Não o deserto físico, mas o espaço onde há um vazio de súditos da Coroa portuguesa. Palavra talvez originada no século XV, sua etimologia é obscura, sendo seu primeiro significado talvez interior, ou seja, o espaço longe da costa. Um conceito que já aparece na carta de doação de Duarte Coelho. (Silva, 2003, p. 189).

Portanto, a ideia de “sertão” surgiu a partir do espaço inabitado pelos europeus, desconhecido, hostil. Contudo, por mais que fosse desabitado pelos brancos, o sertão não era desabitado em absoluto. Vários povos indígenas habitavam na região, de modo constante ou sazonal muito antes da chegada europeia.

Os povos antes do Brasil: o povoamento no território brasileiro

Quando abordamos os povos indígenas habitando o território atualmente denominado Brasil, antes do século XVI, nos deparamos com uma grande dificuldade: as fontes históricas. Como escreveu Carlos Fausto, os indícios possíveis para amenizar o problema são de origens arqueológica e da linguística histórica, bem como os registros reunidos pelos primeiros missionários. Entretanto, mesmo esses registros com limitações. No caso da Arqueologia, o Ambiente se mostra como pouco propício no que se refere à preservação do registro fóssil. No caso da linguística, os registros gramaticais e vocabulares apresentam grandes vácuos, além de serem fruto do colonizador. (Fausto, 2010).

Na região atualmente compreendendo o Nordeste, existe uma grande quantidade de sítios arqueológicos, mais de quatro mil segundo o IPHAN, com uma grande variedade de pinturas rupestres demonstrando alguns aspectos da vida dos povos habitando a região ao longo dos últimos séculos. Como afirmou Gabriela Martin, o Nordeste esteve à margem das pesquisas arqueológicas até a década de 1960, onde as primeiras pesquisas sistemáticas sobre a região começaram a ser realizadas e a história dos grupos humanos habitando as Américas foi mais bem analisada.

Nesse sentido, a ocupação humana na América, segundo as postulações mais bem estabelecidas, datam de 12 a 13 mil anos,

colocando a chegada dos primeiros grupos humanos pela beríngia. Contudo, tais pesquisas passaram a ser questionadas com a presença de novos achados e utilização de novas metodologias, foi possível identificar evidências de uma presença mais recuada, algo em torno de 25 mil anos. Nas décadas de 1970 e 1980, evidências ainda mais antigas foram encontradas na localidade Pedra Furada, no Parque Nacional da Serra da Capivara (PI). Tais evidências apontam para uma ocupação datada de 40 a 50 mil anos, mas são achados extremamente questionáveis pois não constata uma presença humana direta e utilizaram métodos de datação imprecisos (PROUS, 2006).

Independentemente de qual periodização se considere como verdadeira, existe identificar o modo como os primeiros habitantes do território americano viviam é um grande desafio. Como já foi colocado, a preservação de registros tão antigos, especialmente em clima tropical e semiárido, é muito dificultosa. Contudo, a própria análise territorial e da fauna nos oferece indícios de como viviam esses grupos. Como destacou um pesquisador,

Boa parte do Brasil central e nordestino era mais seca que hoje, e os cerrados ocupavam muito espaço, oferecendo pastos para manadas de grandes herbívoros hoje extintos: preguiças terrestres gigantes, com até 4m de comprimento, em Minas Gerais, e 6m, na Bahia; mastodontes (espécie de elefantes), toxodontes (parecidos com hipopótamos) nos brejos, e camelídeos (parecidos com grandes lhamas) percorriam os espaços abertos sob o olhar atento dos últimos tigres-dentes-de-sabre e de pequenos ursos (Prous, 2006, p. 16-17).

Apesar de não haver evidências concretas de que os primeiros habitantes se alimentavam dos citados animais, é bastante provável considerando a forma de vida dos grupos habitando outras regiões. Existindo também as pinturas rupestres, fontes imagéticas importantes, mas de difícil interpretação. As pinturas mais antigas encontradas da chamada “tradição nordeste” datadas com cerca de 10 mil anos, representando animais e seres humanos, na atual região do Piauí meridional.

A breve discussão arqueológica e antropológica apresentada neste tópico, buscou evidenciar algumas das possibilidades de pesquisas sobre os grupos humanos anteriores ao século XVI, demonstrando a riqueza dos diálogos com outras áreas para conhecimento para alcançar uma visão mais ampla sobre o povoamento. Com isso, percebemos que a ocupação humana no continente americano é muito anterior à invasão europeia. Diversos povos e com expressões socioculturais distintas habitando o território ao longo da História, sendo muitos povos indígenas atuais, afirmado direta ou indiretamente, herdeiros desse legado de ocupação imemorial.

Contudo, é inegável que a chegada europeia a alterou profundamente a forma como os povos percebiam e se relacionavam com o território e o Ambiente. (Brito, 2015). Seguiremos o texto buscando, através dos relatos europeus, identificar como os indígenas se relacionavam e compreendiam o território e o Ambiente a partir da chegada dos invasores europeus.

Indagações modernas, a construção da alteridade e os indígenas no século XVI

Iniciaremos nosso percurso a partir do capítulo 16 do livro de José de Acosta, o Jesuíta castelhano que esteve no Peru e na Nova

Espanha. Apesar do distanciamento geográfico com a nossa temática principal, o autor da “Historia natural y moral de las Indias”, publicada em 1589, ~~coloca~~ apresentou no referido capítulo um questionamento bastante importante em relação aos povos indígenas habitando o território americano quando da chegada dos invasores europeus:

Y pues, por una parte sabemos de cierto que ha muchos siglos que hay hombres en estas partes, y por otra no podemos negar lo que la divina escritura claramente enseña — de haber procedido todos los hombres de un primer hombre —, quedamos sin dubda obligados a confesar que pasaron acá los hombres de allá de Europa, o de Asia o de África; pero el cómo y por qué camino vinieron todavía lo inquirimos y deseamos saber. Cierto no es de pensar que hubo otra arca de Noé en que aportasen hombres a Indias; ni mucho menos que algún ángel trajese colgados por el cabello, como el profeta Abacuh, a los primeros pobladores deste mundo. Porque no se trata qué es lo que pudo hacer Dios, sino qué es conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas. (Acosta, 2008 [1589], p. 30).⁴⁹

⁴⁹E assim, por um lado, sabemos com certeza que houve homens nestas partes por muitos séculos, e por outro, não podemos negar o que a escritura divina ensina claramente - que todos os homens vieram de um primeiro homem - somos, sem dúvida, obrigados a confessar que os homens vieram aqui da Europa, ou da Ásia ou da África; mas como e por qual caminho eles vieram, ainda perguntamos e desejamos saber. Não é verdade que houve outra arca de Noé na qual os homens foram levados para as Índias; muito menos que algum anjo tenha trazido os primeiros habitantes deste mundo pendurados pelos cabelos, como o profeta Abacuh. Porque não se trata do que Deus poderia fazer, mas do que está de acordo com a razão, a ordem e o estilo das coisas humanas. (Tradução nossa).

O questionamento de Acosta possibilita perceber como a mentalidade europeia imaginava o indígena e sua chegada ao continente. Acosta buscou explicações racionais sobre os indígenas no local, rejeitando explicações pautadas puramente em matéria de fé, como uma segunda arca de Noé ou a intervenção de anjos. A obra do padre Jesuíta também demonstrava a existência de variadas percepções acerca dos indígenas e as relações com o território, o que também se relacionava diretamente com a complexidade dos povos e as diferentes formas de se relacionarem com o Ambiente.

Outro padre Jesuíta, Fernão Cardim, que esteve em contato direto com os povos indígenas na região Nordeste. Autor de cartas posteriormente publicadas sob o título de “Tratado da Terra e da Gente do Brasil”, afirmou o seguinte sobre o território brasileiro e Pernambuco:

A terra é algum tanto melancólica, regada de muitas águas, assim de rios caudais, como do céu, e chove muito nela, principalmente no inverno; é cheia de grandes arvoredos que todo o ano são verdes; é terra montuosa, principalmente nas fraldas do mar, e de Pernambuco até à Capitania do Espírito Santo se acha pouca pedra, mas daí até São Vicente são serras altíssimas, mui fragosas, de grandes penedias e rochedos. (Cardim, 2013 [1623], p. 3).

Nesta parte do relato, denominado “Do Clima e Terra do Brasil”, percebemos uma visão genérica, abordando o território brasileiro como um todo. Mas, considerando que Cardim esteve mais detidamente no território atualmente compreendendo o Nordeste durante viagem como acompanhante do padre visitador Cristóvão de Gouveia, nossa análise pode ser melhor direcionada. Portanto,

pensando que Cardim criou a imagem do Estado do Brasil a partir das chamadas Capitanias do Norte e da Bahia, local onde aportaram.

Ao longo do relato, Cardim apresentou considerações sobre a fauna e flora. Naturalmente, o padre recolhia as informações a partir do conhecimento local dos povos indígenas, como percebemos nas seguintes descrições: “Veado — Na língua brasílica se chama sugoaçu; há uns muito grandes, como formosos cavalos; têm grande armação, e alguns têm dez e doze pontas [...]. (Cardim, 2013 [1623], p. 3)”; “Porco-montês — Há grande cópia de porcos-monteses, e é o ordinário mantimento dos índios desta terra[...] (Cardim, 2013 [1623], p. 3)”. Nesse sentido, o conhecimento que Cardim se apropriava e relatava como se detivesse, provinha dos indígenas com os quais teve contato.

Através do relato, percebemos também alguns indícios das estratégias que os indígenas no sertão utilizavam para sobreviver, como o uso de frutos para hidratação:

Umbu — Este umbu é árvore grande, não muito alta, mas muito espalhada; dá certa fruta como ameixas alvares, amarela, e redonda, e por essa razão lhe chamam os portugueses ameixas; faz perder os dentes, e os índios que as comem os perdem facilmente; as raízes desta árvore se comem, e são gostosas e mais saborosas que a melancia, porque são mais doces, e a doçura parece de açúcar. São frios, sadios, e dão-se aos doentes de febres; e aos que vão para o sertão serve de água quando não têm outra. (Cardim, 2013 [1623], p. 20).

Chama a atenção, inicialmente, a forma como Cardim tentou associar os frutos do umbu com outros mais familiares à cultura europeia, como ameixas. Ao final, temos o trecho de mais destaque

para nosso estudo, no qual foi afirmado que o fruto do umbu era utilizado para hidratação no sertão, na falta de outras formas de acesso à água.

Nesse sentido, destacando, também, como os indígenas viviam. Ao contrário de José de Acosta, a visão de Cardim foi muito mais permeada por questões religiosas e a busca de paralelos entre as culturas indígena e europeia, como percebemos na seguinte passagem:

Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escrituras, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa; porque dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens, e que somente um escapou em riba de um janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe, e que esses dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação. (Cardim, 2013 [1623], p. 69).

As relações dos indígenas com o território e a Natureza sendo mascaradas pela busca de conexões entre as culturas europeia e indígena. Mas, o trecho evidenciando que os indígenas conviviam com enchentes e alagamentos. A flora seria, nesse contexto, uma forma de amenizar os danos provocados pelos fenômenos naturais. É evidente que o trecho se trata de um mito dos indígenas, mas apresentando aspectos vivenciados e nas memórias pela oralidade dos indígenas.

A presença constante de fenômenos naturais violentos, comuns entre todas as sociedades humanas, faz com que enchentes e alagamentos sejam algo comum, mas a necessidade de validação da cosmovisão cristã de Cardim faz com que o padre relacionasse as narrativas indígenas com o dilúvio cristão. Cardim atuou, nesse sentido, no papel de “viajante filosófico”, como escreveu Johannes

Fabian. Segundo o autor, com o processo das grandes navegações e os encontros no chamado Novo Mundo, houve uma tentativa de universalização do tempo sagrado da tradição judaico-cristã, especificamente, na figura dos Jesuítas o processo de catequese dos povos indígenas. Foi nesse sentido que o autor inseriu a ideia de viajante filosófico, que seria o propagador do tempo secularizado, como destacado no trecho: “Foi nesse sentido de um veículo para a autorrealização do homem que o topos dos signos de viagem alcançou a secularização do Tempo. Um novo discurso é construído sobre uma vasta literatura de narrativas, coleções e sínteses de relatos de viagem” (Fabian, 2013, p. 44).

Retomando a análise das relações entre indígenas e o Ambiente no relato de Fernão Cardim, que prosseguiu destacando os indígenas não tendo conhecimento sobre a imortalidade da alma:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do Céu, nem se há pena nem glória depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra coisa senão bailar.. (Cardim, 2013 [1623], p. 69).

Desse modo, foi importante notar que a ideia de pós vida indígena e narrada por Cardim vinculada a uma noção de coexistência com o meio natural, na qual a existência da flora e rios como símbolos. Citamos que através do diálogo com Fabian, a percepção de tempo europeia e indígena era divergente, de modo que a ideia de vida após a morte cristã era incompatível com a cosmovisão indígena. Com isso, o

território habitado e o meio natural com o qual coexistiam, era parte da vida ideal dos indígenas.

O padre Jesuíta também abordou a figura do caraíba, como feiticeiro de má conduta, responsável por influenciar negativamente os demais indígenas:

Entre eles se alevantaram algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias, e coisas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com essa e outras coisas semelhantes traz após si todo o sertão enganando-os dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes, e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc., porque com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os panicus ir às roças e trazer os mantimentos, e com essa falsidade os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas, e granjear os mantimentos que, morrendo de pura fome, se vão esses ajuntamentos desfazendo pouco a pouco, até que a Santidade fica só, ou a matam. (Cardim, 2013 [1623], p. 70).

O caraíba trazendo consigo, na narrativa de Cardim, uma relação direta com o sertão, sendo o emissário, seu representante. A figura do caraíba também com o conhecimento do meio natural e o controle de certas práticas, como a agricultura e o trato com a flora. Evidentemente, por contrariar o ideal cristão e europeizante, os conhecimentos que o líder espiritual indígena detinha foram considerados feitiçarias e falácias.

Percebemos, através dos trechos citados do relato de Fernão Cardim, que o conhecimento indígena era apropriado pelos europeus,

utilizado na expansão de domínio humano e territorial e, logo após, considerado como algo vil e antinatural. Como apontamos inicialmente, a forma como os indígenas viviam e conviviam com o Ambiente foi forçadamente alterada a partir da situação colonial. Contudo, a *expertise* indígena em relação à natureza e ao território ainda era um conhecimento imprescindível para o colonizador, sem o qual a expansão colonial seria impossibilitada.

Ademais, constatamos que os diálogos com as fontes europeias, por mais que apresentem como a versão do invasor, possibilita vislumbrar como ocorria as relações entre os povos indígenas, o Ambiente e o território no século XVI. Nos relatos citados as relações foram descritas de forma distintas se comparada com os outros povos convivendo com os indígenas ao longo da História do Brasil. Ressaltando que não se trata de repetir o mito do indígena como protetor da Natureza intocada, mas compreender que as relações ancestrais desses povos com a Natureza são diferenciadas e parte da vida sociocultural e simbólica.

Martinho de Nantes: uma visão do colonial do atual Semiárido

Martinho de Nantes, missionário capuchinho francês, esteve entre os indígenas na região do semiárido pernambucano no último quarto do século XVII e deixou como registro a “Relação de uma missão no Rio São Francisco”. No capítulo intitulado “Minha partida para o rio de S. Francisco”, o padre escreveu:

Voltei por isso a Pernambuco, onde, depois de uma pequena estada, embarquei, com as bênçãos do superior, para ir ao rio de S. Francisco, acompanhado de um jovem índio de cerca de quinze anos, que havia desejado seguir-me, em

parte induzido pela curiosidade de ver os cariris dessa outra região (Nantes, 1979 [1706], p. 2).

O missionário se dirigia, então, à missão que foi designado, na companhia de um jovem indígena, curioso para conhecer os demais indígenas que viviam em outro território. O rio São Francisco aparece como ponto de destaque e referência para a missão, demonstrando o destaque do rio no território. Entretanto, Nantes se exime da responsabilidade de descrever o local e as missões: “Não me detenho a fazer a Vossa Grandeza exata descrição do rio S. Francisco, nem dos índios que habitam suas margens, uma vez que o padre Francisco de Lucé, capuchinho, testemunha ocular, já fez essa exata descrição” (Nantes, 1979 [1706], p. 2). Em nota explicativa no texto, é dito:

Francisco de Lucé. Até agora não foi encontrada essa descrição ou depoimento do padre Francisco de Lucé. Admite-se que poderia esclarecer tantas dúvidas que ainda persistem, a respeito dessas tribos do rio S. Francisco, sobretudo quanto aos aramurus, de que veio a ser missionário, depois de haver abandonado a aldeia da Paraíba (Sobrinho, 1979, p. 111).

Apesar de ter afirmado que não se deteria a fazer a descrição do rio São Francisco, buscaremos nas entrelinhas do texto de Martinho de Nantes informações e detalhes sobre o território e sua importância para o território e as pessoas que habitavam a região do semiárido pernambucano.

É possível notar tais indícios do significado que os indígenas atribuíam ao território e ao rio quando o capuchinho escreveu sobre a religião dos cariris: “Tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça; outro para os rios e as pescarias, e a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra [...]”

(Nantes, 1979 [1706], p. 4). Os deuses dos cariris estavam associados, fundamentalmente, ao território e às suas práticas, sendo uma extensão da vida cotidiana.

Quando descreveu as disputas com os colonos portugueses, Nantes nos forneceu meios de perceber como os portugueses exploravam e modificavam as terras do rio São Francisco: “De sorte que ele espalhava rebanhos não somente de um, como do outro lado do rio, em terra firme, mas também punha cavalos nas ilhas em que os índios se haviam refugiado, cedendo-lhe tudo o mais para poderem viver em paz” (Nantes, 1979 [1706], p. 60). A descrição deixada pelo capuchinho demonstra como a exploração do território pelos portugueses era extensiva, ocupando não somente ambas as margens do São Francisco, como também as ilhas que os cariris utilizavam para estabelecer seus refúgios. A disputa pelo território entre missionários, indígenas e colonos é um tema frequente na narrativa de Martinho de Nantes, trazendo graves implicações nas dinâmicas territoriais do semiárido pernambucano. A ação do colonizador no território, extensiva e predatória, contrasta com aquela dos indígenas, que relacionam a terra com suas divindades e práticas sagradas. Como já expomos ao longo do artigo, não se trata de considerar os indígenas como protetores da natureza, mas de perceber alteridade indígena-europeia através da ótica territorial.

Considerações finais

Desse modo, a partir do exposto ao longo do artigo, consideramos que a ação humana no Ambiente ocorre de variadas formas, considerando as especificidades de cada grupo humano e o modo como se constituem enquanto sociedade. Os povos habitando o território brasileiro de longa data remontando a pelo menos 12 mil

anos. Sendo evidente que os indígenas no contato com os europeus no século XVI diferindo socialmente daqueles povos habitando o território alguns milhares de anos antes, da mesma forma que os indígenas atuais diferem de ambos.

Nesse sentido, não queremos buscar elos perdidos entre os povos, pois sendo evidente que as sociedades e culturas são dinâmicas e vivenciam alterações, voluntárias ou não, ao longo da História. Buscamos com o artigo perceber como as relações dos povos indígenas com o território e o Ambiente se constituiu, historicamente, de formas diferenciadas. Os diálogos com as fontes coloniais apresentam indícios sobre como os grupos indígenas detinham conhecimentos profundos em relação ao meio onde habitavam sendo esses conhecimentos fundamentais até mesmo para o colonizador. O entendimento de todo o contexto histórico das relações dos indígenas com a terra e o meio natural também possibilita compreender as atuais mobilizações por direitos desses povos, uma vez que a habitação nos territórios e as relações com o Ambiente são ancestrais e imemoriais.

Fontes

ACOSTA, Josef de. **Historia natural y moral de las Indias**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2008.

BRITO, Anderson Camargo Rodrigues; GONÇALVES, Claudio Ubiratan. A construção da relação sociedade/natureza indígena e os conflitos de contraespaço na produção do espaço geográfico colonial. **Breves Contribuciones del Instituto de Estudios Geográficos**, n. 26, p. 70-97, 2015.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

CHAMBOULEYRON, R.; ARENZ, K. H.; MELO, V. S. DE. Ruralidades indígenas na Amazônia colonial. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 15, n. 1, p. e20190027, 2020.

FABIAN, J. O Tempo e o Outro Emergente. In: **O Tempo e o Outro**. Como a Antropologia Estabeleceu seu Objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron de. José de Acosta e a compreensão da alteridade. **Humanidades em diálogo**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 41–56, 2009. DOI: 10.11606/issn.1982-7547.hd.2009.106276. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/humanidades/article/view/106276..> Acesso em: 24 out. 2024.

LETRAS Ambientais. Semiárido brasileiro tem nova delimitação desde janeiro de 2024. ISSN 2674-760X. Acessado em: 24 out. 2024. Disponível em: <https://www.letrasambientais.org.br/posts/semiario-brasileiro-tem-nova-delimitacao-desde-janeiro-de-2024.>

MARTIN, Gabriela. **Pré-História do Nordeste do Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005

MARX, K. **O Capital** - Livro I – crítica da economia política: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

NANTES, Martinho. **Relação de uma missão no rio São Francisco**. Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

PALACE, M. W., et al. Ancient Amazonian populations left lasting impacts on forest structure. **Ecosphere** 8(12):e02035, 2017. 10.1002/ecs2.2035. Disponível em: <https://esajournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ecs2.2035>. Acesso em: 23 out. 2024.

PARDINI, P. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 15, n. 1, p. e20190009, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/hjXGBwPTD6Fnh7vKDRWvnPN/#>. Acesso em: 23 out. 2024.

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.

Referências

SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. **Nas solidões vastas e assustadoras**. Os pobres do açúcar e a conquista do Sertão de Pernambuco nos Séculos XVII E XVIII. 2003.

STEEGE, Hans ter; et al. Hyperdominance in the Amazonian Tree Flora. **Science**, 342, 1243092 (2013). DOI:10.1126/science.1243092. Disponível em:
<https://www.science.org/doi/10.1126/science.1243092#:~:text=Most%20hyperdominant%20species%20>. Acesso em: 23 out. 2024.

OS POVOS INDÍGENAS E OS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS COM A BARRAGEM DE ITAPARICA NO RIO SÃO FRANCISCO

Edivania Granja da Silva Oliveira*

Nesse texto buscamos compreender como os indígenas Pankará afirmam a presença histórica nas Serras do Arapuá e Cacaria (Carnaubeira da Penha/PE) e Serrote dos Campos (Itacuruba/PE), as relações interculturais socioambientais, envolvendo as serras Negra, Umã, Arapuá, Cacaria, às margens e ilhas do rio São Francisco e em Rodelas. Atribui a identidade indígena nas relações socioambientais com as Serras, Arapuá e Cacaria, o Rio São Francisco, relações parentais e ritualística com povos indígenas habitantes em áreas adjacentes, como os Pankararu, Tuxá, Atikum. Expressaram atividades produtivas, participantes de redes e fluxos de trocas socioculturais com comunidades negras e indígenas em Itacuruba, rompidas pela Barragem de Itaparica.

Enfatizamos estudos e entrevistas realizadas com lideranças de grupos indígenas e quilombolas habitantes no Sertão de Itacuruba com relações parentais e ritualística com os Pankará, participantes de processos de mobilizações étnicas, os povos indígenas: Tuxá Rodelas, Pankararu, Tuxá Campos, Tuxá-Pajeú e as comunidades quilombolas: Negros do Gilu e Poço dos Cavalos. Ressaltamos que a comunidade quilombola Ingazeira não foi

*Doutora em História Social pela USP. Mestra em História pelo UFCG (Campina Grande/PB). Professora de História no IF Sertão PE/Campus Petrolina. Realiza pesquisas sobre povos indígenas e comunidades quilombolas nas áreas de História, História Ambiental e Educação.

selecionada, pela inexistência de relatos dos Pankará com membros do referido povo indígena.

Buscamos compreender como os indígenas Pankará afirmam a presença histórica nas Serras do Arapuá e Cacaria (Carnaubeira da Penha/PE) e Serrote dos Campos (Itacuruba/PE), as relações interculturais socioambientais, envolvendo as serras Negra, Umã, Arapuá, Cacaria, às margens e ilhas do rio São Francisco e em Rodelas. Atribui a identidade indígena nas relações socioambientais com as Serras, Arapuá e Cacaria, o Rio São Francisco, relações parentais e ritualística com povos indígenas habitantes em áreas adjacentes, como os Pankararu, Tuxá, Atikum. Expressaram atividades produtivas, participantes de redes e fluxos de trocas socioculturais com comunidades negras e indígenas em Itacuruba, rompidas pela Barragem de Itaparica.

Enfatizamos estudos e entrevistas realizadas com lideranças de grupos indígenas e quilombolas habitantes no Sertão de Itacuruba com relações parentais e ritualística com os Pankará, participantes de processos de mobilizações étnicas, os povos indígenas: Tuxá Rodelas, Pankararu, Tuxá Campos, Tuxá-Pajeú e as comunidades quilombolas: Negros do Gilu e Poço dos Cavalos. Ressaltamos que a comunidade quilombola Ingazeira não foi selecionada, pela inexistência de relatos dos Pankará com membros da referida comunidade.

No Brasil na década de 1970, período do chamado “milagre” econômico foram implantados diversos projetos de infraestrutura, como a construção de estradas, prospecção mineral, construção de hidrelétricas e os barramentos, com realocação de indígenas, para facilitar o trabalho de máquinas e liberar áreas para efetivação desses projetos. A região do Submédio São Francisco foi selecionada para participação do projeto desenvolvimentista

através da construção de Usinas Hidrelétricas/UHEs e barramentos, como Sobradinho (BA) e Itaparica (PE). Os estudos iniciais sobre a área inundável para o barramento Itaparica consideraram o povo indígena Tuxá, o único povo indígena que seria afetado.

As memórias dos Tuxá são marcadas por deslocamentos, pois antes habitavam a Ilha de Surubabel e, provavelmente no final do século XVII, deixaram às pressas a Fazenda Surubabel sob a liderança do Capitão Francisco Rodelas, herói mítico deste povo indígena. Com uma grande enchente no Rio São Francisco, cerca de 600 indígenas foram para as áreas de Caatingas, no lado direito do rio (Bahia) e após as cheias decidiram instalar a nova moradia às margens do rio, recebendo padres missionários e em seguida a “raça civilizada”, invadiram as terras indígenas, restando somente uma pequena área habitada pelos Tuxá, a Rua Felipe Camarão, na Antiga Rodelas. (CHESF, 1976).

Com as memórias marcadas por deslocamentos forçados, novamente os Tuxá foram obrigados a um deslocamento na década de 1980, após uma nova enchente do São Francisco por conta da Barragem de Itaparica. A ineficiência por parte da Funai e o desinteresse da Chesf na solução conjunta relacionada à relocação do povo indígena Tuxá, acentuaram divergências internas e a desagregação do povo, com a realocação destes indígenas em lugares distintos e distantes, afetando profundamente os Tuxá. Foi o povo indígena mais impactado com a construção da Barragem de Itaparica e são reconhecidos por diversos povos indígenas como os troncos velhos, por serem considerados detentores de conhecimentos da ritualística, convidados para respaldar a identidade indígena, como no caso dos povos Atikum e dos Pankará.

No processo de inundação pelo lago de Itaparica, os indígenas Tuxá foram desterritorializados e realocados no Estado da Bahia: na

Nova Rodelas, construída próxima ao lago e outras famílias indígenas no Município de Ibotirama na Região Centro-Oeste, distante quase 1.000 km do local de origens. Os indígenas Tuxá habitantes na Velha Itacuruba (PE) foram alocados no Sertão de Itaparica, no Município de Inajá (PE). Um grupo Tuxá retornou de Ibotirama, mas não conseguiu se fixar na Nova Rodelas e a Funai realocou estes indígenas na zona rural do município de Banzaê, no Alto Sertão baiano. (Cruz, 2017).

Os indígenas Tuxá relataram diversos impactos socioambientais com a Barragem de Itaparica, perdendo as ilhas no Rio São Francisco, locais fundamentais para a existência do povo indígena. A Ilha da Viúva era o principal local de realização de rituais, para coleta de plantas medicinais, criatório de animais, práticas agrícolas, caças de capivaras, camaleões, jacarés, etc. Com profundos conhecimentos sobre o Ambiente terrestre e fluvial, praticavam a pesca em águas correntes, mas após a Barragem a pesca foi alterada, não sendo possível usar tarrafas, somente redes e bem maiores das usadas no rio. Em relação às caças e plantas medicinais, precisam deslocar-se para a região do Pajeú, a região de Caatingas. Além disso, os indígenas perderam o local sagrado e o território exclusivo, a Ilha da Viúva, onde ocorriam as práticas e o segredo do ritual. Impactos consideráveis, com o desuso de plantas medicinais aquáticas, das matas nas ilhas do rio e das Caatingas, pois a barragem alterou a flora aquática e o excessivo desmatamento provocado pela implantação de projetos de irrigação.

O Pajé Tuxá reafirmou que a Chesf e representantes enganaram o povo Tuxá e, em reunião com o Presidente da Chesf, à época, o Pajé Armando e o Cacique Bidú, receberam a garantia de terra por terra e do projeto todo em funcionamento no prazo de seis meses. O Pajé citou o quanto o Território Tuxá, a Ilha da Viúva era produtiva, “a

nossa Ilha era completa de fruteira”, enfatizou que também plantavam mandioca, arroz, cebola e muitas fruteiras. E toda semana, na sexta-feira, colhiam e vendiam na Barra do Tarrachil e em Belém do São Francisco. Com renda financeira e após a Barragem ficaram sem nada. Além de criação de cabras de leite, vendiam o leite em Rodelas. O entrevistado afirmou que possuía 25 ovelhas, 25 bodes e 14 bois, “hoje se eu quero comer um pedaço de carne, se eu tiver dinheiro eu compro, se eu não tiver eu não compro, tudo foi destruído pela Chesf.”⁵⁰

O Cacique Bidú também afirmou que a Chesf enganou e destruiu a riqueza produzida pelos Tuxá na Ilha da Viúva. Além da Chesf ter prometido a entrega de um projeto de irrigação em funcionamento, o que até os dias atuais continua com pendência, sem a Chesf ter mais responsabilidade e nem a Funai, aguardando a justiça determinar o direito dos Tuxá.⁵¹ O Pajé e o Cacique Tuxá, evidenciaram que antes da Barragem de Itaparica participavam de visitas aos “caboclos”, atravessavam o rio. Especificamente na Serra do Arapuá nas relações com algumas famílias. O Pajé Armando afirmou ainda ter relações parentais na Serra do Arapuá.

Os indígenas Pankararu também foram afetados pela Barragem de Itaparica, inicialmente não foram envolvidos em processos de negociações com o Polo Sindical. A Chesf considerava somente a

⁵⁰Armando Gomes dos Santos (Pajé Armando Apako), 88 anos. Aldeia Mãe Tuxá, Rodelas/BA. Entrevista realizada no Território Tuxá Rodelas em 24/03//2018.

⁵¹Manoel Eduardo Cruz (Cacique Bidú Arfer), 81 anos. Aldeia Mãe Tuxá, Rodelas/BA. Entrevista realizada no Território Tuxá Rodelas em 24/03//2018.

população atingida diretamente, pois o local escolhido para o acampamento dos funcionários, com infraestrutura de equipamentos e serviços foi em área fronteira “oeste da área indígena, na saída do Brejo”. Construído em terras férteis, com interrupção das passagens de vários riachos, “antes ocupada por pomares e granjas”, denominada de “cidade de Itaparica”. (Arruti, 1996, p.140).

Os impactos socioambientais para o povo indígena Pankararu provocados pela Barragem de Itaparica foram considerados parciais no Relatório “Avaliação dos impactos socioculturais decorrentes da construção da UHE Itaparica sobre os povos indígenas Pankararu (PE), Pankararé (BA), Tuxá (BA), Atikum (PE) e Truká(PE)”, produzido pela Hidroservice/Chesf (1988). Ocorrendo o aumento de invasões de não indígenas posseiros, no Território Pankararu. Também a diminuição da fauna silvestre, com uso de explosivos conhecidos como dinamites durante a construção da Barragem, afugentando os animais, como também o acesso de não indígenas nas matas sagradas Pankararu, com a caça indiscriminada por não indígenas. As práticas socioculturais e ambientais dos Pankararu relacionadas aos animais são constituídas de sacralidade, com aves, anfíbios e animais silvestres considerados sagrados.

A construção do acampamento para funcionários, a “cidade de Jatobá”, exigiu a instalação de energia elétrica pela Chesf. Serviço extenso de rede elétrica até a aldeia Brejo dos Padres. A implantação e o fornecimento de energia, “foram e são gratuitos, por se tratar de uma linha exclusivamente dirigida à área indígena”. Enquanto em outras áreas do T.I. Pankararu, não obtiveram as mesmas vantagens, foram e são pagos pelos próprios indígenas. (Arruti, 1996, p. 140). A UHE de Itaparica provocou a inundação da Cachoeira de Itaparica, onde existiam uma pequena UHE, cujas obras foram iniciadas

em 1932 e finalizada em 1944. A UHE aproveitou a Cacheira de Itaparica, fluxo das águas controlados por comportas, sem necessidade de barramentos de águas, mas algumas comportas não foram construídas para o controle da vazão do rio em períodos de cheias ou de secas, ocasionando constantes interrupções no fornecimento de energia. Essa pequena UHE abastecia de energia elétrica as cidades de Petrolândia, Tacaratu e Floresta. (Santos, 2019). A Cachoeira de Itaparica era local de habitação dos Encantados Pankararu. A UHE de Itaparica transformou a Cachoeira “[...] numa grande barragem, que domesticou suas águas e a desencantou [...] a cachoeira de Itaparica desapareceu, carregando a fonte de novos Encantados”. (Arruti, 1996, p.143; 153).

As relações socioambientais dos indígenas habitantes nos sertões do São Francisco são imbricadas entre os Ambientes, “os povos indígenas vivenciam seu sagrado e definem o sentido de sua existência individual, coletiva e suas relações ecológicas”. (Tomaz; Marques, 2019, p. 3). A indígena Pankararu Elisângela Silva (2020) evidenciou impactos socioambientais provocados pela Barragem de Itaparica para os indígenas Pankararu na antiga Petrolândia, uma das cidades inundadas, com a população deslocada compulsoriamente, como também milhares de pessoas habitantes em outros municípios na região. Enfatizando que muitas famílias indígenas “atingidas pelo represamento da água ficaram desalojadas e desassistidas, sem indenizações e fora do plano de assentamento involuntário da Companhia Hidrelétrica do São Francisco”. (Silva, 2020, p. 143).

Os indígenas Pankararu em época de estiagem deslocavam-se para as margens do rio São Francisco onde praticavam a agricultura de vazante ou trabalhos temporários em terras alheias.

Na década de 1970 algumas famílias Pankararu estabeleceram numa área da Velha Petrolândia, às margens do rio, “construíram ranchos e casas de taipa [...]”. Praticavam agricultura familiar nas vazantes e ilhas do rio, como também trabalhavam em fazendas como empregados temporários. Famílias Pankararu habitavam na zona urbana da Velha Petrolândia, na Rua dos Caboclos, local de moradias exclusivamente Pankararu em casas de taipa ou de alvenarias alugadas. Praticavam a agricultura familiar, trabalhavam em olarias e produziam arte de palha de Ouricuri como bolsas, chapéus e vassouras. (Silva, 2020, p. 144).

Ocorreu o processo de migração sazonal dos indígenas Pankararu para a Velha Petrolândia em períodos de estiagem para trabalharem no regime de meação ou em olarias. A partir da implantação de projeto de irrigação em Barreiros, distrito de Petrolândia, os indígenas trabalhando nas “[...] ‘granjas’, na colheita de fruteiras e na ‘cata da algaroba’, muito utilizada como ração para o gado”. Além da área urbana, viviam em ranchos temporários ou atuavam como agregados em propriedades rurais na região. (Arruti, 1996, p. 89).

Povo indígena Pankará: barramento das águas e dos fluxos interculturais

Os indígenas Pankará afirmam a Serra Negra como o “tronco velho”, atribuindo também a identidade indígena nas relações socioambientais com as Serras Arapuá e Cacaria, o Rio São Francisco, relações parentais e ritualística com povos indígenas habitantes em áreas adjacentes, como os Pankararu, Tuxá, Atikum. Expressando atividades produtivas, participantes de redes e fluxos de trocas socioculturais com comunidades negras e indígenas

na Velha Itacuruba, rompidas pela Barragem de Itaparica. Enfatizamos estudos e entrevistas realizadas com lideranças de grupos habitantes na Velha Itacuruba com relações parentais e ritualística com os Pankará, participantes de processos de mobilizações étnicas, o povo indígena Tuxá Campos, o povo indígena Tuxá-Pajeú e as comunidades quilombolas: Negros do Gilu e Poço dos Cavalos.

O Pajé Pankará, Manoelzinho Caxeado,⁵² relatou sobre as relações parentais e ritualística com os indígenas Atikum, Pankararu e Tuxá, com negros(as) na Velha Itacuruba. Ressaltando a Serra Negra como o “tronco velho” de todos os indígenas nos sertões, nas Serras, às margens e ilhas do Rio São Francisco. O indígena Neném Pankará citou as origens na Serra Negra, com todas as Serras e às margens do Rio São Francisco, onde a família se espalhou, “foram braiando, com negros e brancos”. Além de relatar as relações de trocas no Rio São Francisco. E, também foi afirmado pelos indígenas Pedro Limeira,⁵³ João Miguel⁵⁴ e Lucélia Pankará,⁵⁵ os processos migratórios das famílias em períodos de secas na Serra do Arapuá para as margens e ilhas do São Francisco e que nesses locais trabalhavam na condição de meeiros.

⁵²Manoel Antônio do Nascimento, Pajé Pankará, Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá. Entrevista realizada em 30 jun. 2019, Território Sagrado Gameleira, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha, PE.

⁵³Pedro dos Santos (Pajé Pedro Limeira), 90 anos, Aldeia Cacaria/Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE. Entrevista realizada na Aldeia Saquinho em 25/05/2019, Território Pankará.

⁵⁴João Antônio do Nascimento (Pajé João Miguel), 79 anos. Aldeia Marrapé, Serrado Arapuá, Carnaubeira da Penha/PE. Entrevista realizada na Aldeia Saquinho em 25/05/2019, Território Pankará

⁵⁵Lucélia Leal Cabral, 32 anos, (Cacica Pankará Serrote dos Campos). Aldeia Pankará Serrote dos Campos, Nova Itacuruba/PE. Entrevista realizada no Território Pankará Serrote dos Campos em 04/05/2017.

Em um estudo foram citadas as principais famílias de rendeiros que ocuparam a região de Floresta no século XVIII: Telles Menezes, Gomes de Sá, Souza Ferraz, Novaes Magalhães e Carvalho, com terras e escravizados. Sendo registrada também no século XIX a família Cantarelli e outros sobrenomes, com escravizados negros na região de Floresta, Tacaratu e Itacuruba (Bezerra, 2006; Maupeou, 2008). Algumas dessas famílias invadiram as Serras do Arapuá e Cacaria, perseguindo os indígenas, estabelecendo relações familiares, de compadrio e de proteção dos chamados “caboclos”, os indígenas. Os processos de afirmação étnica, na área do estudo realizado, são primordialmente mobilizações sociais e políticas (Weber, 1991), relacionadas com os ambientes, como evidenciado pela Cacica Tuxá Campos:

O local que a Aldeia está localizada viviam nossos ancestrais. Tem um trecho que era o local onde ficavam escondidos para não serem escravizados, como o Serrote dos Campos, o Morro do Velho Campos. [...]. Ficam todos na mesma rota: Serrote dos Campos, Morro do Velho Campos e a Serra do Jatinã, forma tipo um triângulo. Os mais velhos participavam de rituais nesses locais. E, também junto os indígenas da Serra do Arapuá e de Rodelas e os negros em Poços dos Cavalos. Antes da Barragem a área da Antiga Itacuruba a Belém do São Francisco era toda minha família. A família Praxedes também era minha família. Poço dos Cavalos era de negros e índios. Nosso reconhecimento foi feito pelos indígenas Tuxá Banzaê, antes da barragem essas famílias eram das nossas relações. Na verdade, Tuxá é um povo só. Mas, quando surge um novo aldeamento acham, como se a gente fosse tirar um pedaço de alguma coisa

deles. Somos família sim.[...]. Entramos com o processo em 2017 na FUNAI e estamos aguardando o andamento.⁵⁶

O Cacique do povo indígena Tuxá-Pajeú, Adriano João, destacou a afirmação étnica, respaldo pelo povo indígena Tuxá, reassentados em Inajá (PE),

Os Tuxá de Inajá são família nossa. [...]. Somos originários da Aldeia Tacurubá, somos da velha cidade de Itacuruba. O próprio nome da cidade é indígena. A nossa etnia é Tuxá, somos originários desse povo que vivia aqui e Pajeú é o nome que nossa família possui. É a maior família do Município [...], não sei se é porque morava às margens do Rio Pajeú, mas tornou sobrenome.⁵⁷

Os indígenas no sertão do São Francisco realizavam constantes migrações, dependendo da nova situação a condição identitária alterava para outras categorias,

Os termos ‘índio’, ‘preto’, ‘pardo’, ‘português’, ‘negro’ ou ‘quilombola’ devem ser vistos menos como categorias descritivas do que como classificações instrumentais utilizadas para designar aqueles grupos sobre os quais os aparelhos de controle e repressão, exercerão formas diferenciadas de intervenção. (Arruti, 2002, p. 242).

⁵⁶Evani Campos de Oliveira Silva. Cacica Aldeia Tuxá Campos, Nova Itacuruba, PE. Entrevista realizada em 13/12/2021, via *Google Meet*.

⁵⁷Adriano João da Silva. Cacique Tuxá-Pajeú, Aldeia Tuxá-Pajeú, Nova Itacuruba, PE. Entrevista realizada em 14/12/2021, via *WhatsApp*.

As comunidades quilombolas e indígenas em Itacuruba afirmam as identidades reafirmando a presença em antigos territórios submersos pela Barragem de Itaparica.

Indígenas e quilombolas: práticas socioambientais e ritualísticas

A indígena Edna Campos ressaltou a existência de um Terreiro de práticas ritualísticas, num local chamado Saco, próximo ao Canto, na Velha Itacuruba, “[...] reuniam no Terreiro de Maria Barros: João Gomes, Tuxá Rodelas, Manoel Martelo e Manoelzinho Caxeado, Serra do Arapuá. Nós dançamos o Toré. Vinham caboclos da Serra do Arapuá, da Serra Negra e de Rodelas”.⁵⁸ E a quilombola Valdeci Ana habitante em Poço dos Cavalos, afirmou que a família não praticava uma religião específica africana, todos eram católicos. O único ritual praticado era o Toré. Mas,

Ninguém usava roupa de Caróá, usavam trajes brancos com azul. E, faziam uso do Maracá, toantes, curas e da Jurema. O Zenon, Quilombo Negros do Gilu, faz até hoje garrafadas de Jurema. Também os Pankará, principalmente D. Amélia e S. Manoelzinho Caxeado participavam dos rituais praticados em Poços dos Cavalos e nas Fazendas vizinhas. O Pajé Manoelzinho Caxeado Pankará frequentava muito a nossa casa na fazenda. Eu o chamava de Rapazote do meu pai, ficava da nossa casa para a casa dos Praxedes.⁵⁹

⁵⁸Liderança do povo Indígena Tuxá Campos. Entrevista realizada em 10 set. 2018, Itacuruba, PE

⁵⁹Valdeci Ana dos Santos Nascimento. Liderança da Comunidade Quilombola Poço dos Cavalos. Entrevista realizada em 10/09/2018, em Itacuruba (PE).

A entrevistada, concordando com os relatos de lideranças Pankará, evidenciou a migração sazonal dos indígenas Pankará entre a Serra do Arapuá e a Velha Itacuruba:

Vinha em épocas de falta de água na Serra do Arapuá, quando a seca era grande, plantavam na região da Foz do Pajeú e em Ilhas, principalmente na Ilha de Surubabel. Após a safra retornavam para a Serra do Arapuá. [...]. Eram chamados de Caboclos. [...]. Quando vinha para Poços dos Cavalos faziam muitas danças e faziam a Jurema usando um pilão. As crianças não podiam beber a Jurema, mas davam um jeito de beber escondidos.

Ressaltou a entrevistada ter relação parental com os Pankará Serra do Arapuá, pois o esposo era primo do Pajé Manoelzinho Caxeado; também compadre, afirmando: “antigamente eu era quem digitava as receitas de garrafadas e também os Cordéis, criados pelo Pajé Manoelzinho Caxeado, que vendia na região”. Ainda a esse respeito, a citada liderança quilombola, afirmou relações de amizades com o Pajé Manoelzinho Caxeado e a ritualística praticada na Comunidade Poço dos Cavalos:

Em Poço dos Cavalos existiam um local de reunião dos caboclos, participavam rezadores e dançadores, organizados por Manoelzinho Caxeado, acompanhado por outras pessoas da Serra do Arapuá e também indígenas Tuxá. Mas, nenhum Pankará morava naquela região, passavam alguns dias ou períodos nas danças ou praticando plantios na condição de meeiros.

Sobre o local da travessia para a Velha Rodelas ocorria pelo Porto da Madalena, no Coité, descrito por Manoelzinho Caxeado e afirmado pela quilombola Valdeci Ana: “O Porto da Madalena ficava distante da comunidade Poços dos Cavalos, com a barragem aproximou. No Coité era onde aconteciam as brincadeiras lideradas pelo Pajé Manoelzinho Caxeado. Toda aquela região está submersa no Lago”. A entrevistada também enfatizou que toda a família Matias, seus parentes, habitantes na região do Coité foram reassentados na Vila Aparecida, em Remanso (BA). Destacando possuir relações familiares com a família Eva Campos, atualmente povo indígena Tuxá Campos. E, “os rituais realizados na casa da família Matias também eram frequentados pelos indígenas Tuxá e Truká”.

Nas margens e ilhas do Rio São Francisco, habitavam “comunidades negras cujas origens remontavam aos tempos de escravos fugidos, ainda conservavam uma identidade própria e, apenas posteriormente se tornaram referências para a atuação dos grupos de quilombolas na região”. (Scott, 2009, p. 63). Sendo ressaltado ainda que a maior parte da população atingida não definia uma identidade étnica, pois a autoatribuição era de ordem socioecológica como habitantes às margens do rio, beradeiros e habitantes nas terras secas distantes, o catingueiro. A identificação referenciada pelo nome da propriedade agrícola ou comunidades onde residiam. (Scott, 2009).

Em concordância com as afirmativas das lideranças indígenas e quilombolas, o Pajé Pankará, Manoelzinho Caxeado destacou,

Em Serrote dos Campos quem transitava entre a Serra e o rio era Geraldo e sua mãe, pode conhecer a história. Lucélia e outros a história é daqui da Serra ou de outros lugares [...]. A história antiga de trânsito entre a Serra do Arapuá e o Rio São Francisco, os lugares de

rituais, era no Poço dos Cavalos, na Fazenda Garrancho, na casa de tio Praxedes. Lá tinha muita gente misturado com pretos, Matias mesmo era bem pretim, mas a mulher era índia.

Nos complexos processos de territorialização, as migrações e as relações historicamente construídas entre indígenas e negros(as) nos sertões, emergem sujeitos ou grupos com autoatribuições distintas, afirmando as identidades quilombolas ou indígenas, contanto a condição para a afirmação identitária é fundamental no reconhecimento pelos outros. Nesse sentido, Geraldo Pankará foi reconhecido como participante do movimento quilombola e depois afirmou a identidade indígena Pankará Serrote dos Campos. E a Barragem de Itaparica foi e é marcante na vida da população habitante em áreas atualmente submersas, como também estão submergidos símbolos da cosmologia, como cachoeiras, pedras, plantas. O barramento promoveu também impactos com a dispersão de familiares, nas práticas produtivas e alterações ambientais, comprometendo a reprodução sociocultural das famílias habitantes na região.

A Barragem de Itaparica e novas afirmações étnicas nos Perímetros de Irrigação

A Velha Itacuruba e o Rio São Francisco estão imbricados na afirmação da identidade dos(as) reassentados(as): “[...] transborda afetividades quando são feitas referências ao rio, às cachoeiras. [...] reverenciam a água que retira a aridez da terra ligando-os ao lugar, criando vida: ela irriga, lava; sacia a sede; diverte; ao lado do fogo transforma os alimentos”. (Figueiredo, 2011, p. 60). O Cacique Tuxá-

Pajeú afirmou que a Barragem de Itaparica afetou profundamente a população em Itacuruba,

A Barragem de Itaparica afetou drasticamente não só o nosso povo, mas toda a população, nos deixou numa situação de vulnerabilidade social absurda. Vieram com essa proposta da construção da Barragem de Itaparica prometendo muitas vantagens. Mas, a realidade que vimos hoje é que não foi cumprida. Afetou toda a população de Itacuruba foi praticamente exterminada, a população anterior era de mais de 18 mil pessoas e hoje 3 mil e pouco. E, algumas pessoas da nossa família receberam indenizações e foram reassentados. Mas, uma boa parte não recebeu nada, como meu pai, analfabeto assinou um documento renunciando a seus direitos e assim como outros recebeu uma mixaria de dinheiro. A maioria do povo foi reassentado fora de Itacuruba. Meu pai não quis sair daqui.⁶⁰

Foi evidenciado também os impactos na saúde da população reassentada na área urbana na Nova Itacuruba, “[...] o adoecimento ligado à perda de raízes, das suas origens; e vinculado à questão da ociosidade na cidade. Sem desconsiderar que estes podem ser pontos que se entrelaçam” (Simões, 2017, p. 44). Como enfatizou Dona Valdeci Ana, a Barragem de Itaparica retirou tudo,

[...] ficamos sem agricultura, sem criatório [pecuária], sem-terra e sem trabalho. Não tem mais engenho e nem as casas de farinha. [...]. O pior foi perder as famílias por conta da dispersão, por conta que membros foram deslocados para

⁶⁰Adriano João da Silva. Cacique Tuxá-Pajeú, Aldeia Tuxá-Pajeú, Nova Itacuruba/PE. Entrevista realizada em 14/12/2021, via *WhatsApp*.

lugares diferentes. Em Pernambuco, uma parte da minha família mora aqui, na Nova Itacuruba, nos projetos Brígida e Caraíbas. E outra parte da família foi reassentada na Bahia, em Remanso e em Ibotirama.

Para Dona Valdeci, em Remanso ocorreu a articulação dos parentes para reconhecimento como comunidade quilombola. Evidenciamos o reconhecimento e certificação como Comunidade Quilombola Vila Nossa Senhora Aparecida, em Remanso (BA), pela Fundação Cultural Palmares, em 2018. A cidade Remanso (BA) foi afetada pela Barragem de Sobradinho, a Sede do Município foi alagada e uma parte da zona rural. Com a construção da Barragem de Itaparica na zona rural de Remanso foi reassentada 40 famílias oriundas de Itacuruba (Correia, 2001). Sendo evidenciado por Neném Pankará habitante na Serra do Arapuá, parentes seus foram deslocados também para Remanso.

As famílias afetadas pela Barragem de Itaparica deslocadas para projetos especiais enfrentaram problemas diversos, como a diminuição do poder aquisitivo, o aumento dos preços de alimentos e o baixo valor da Verba de Manutenção Temporária/VMT recebido por cada família. O atraso na implementação dos equipamentos necessários para produção agrícola irrigada, como o sistema de irrigação, gerou ociosidade e “as alternativas de trabalho fora dos projetos são reduzidas, consequência provável da inundação das terras férteis onde se concentrava a produção agrícola dos municípios atingidos pela barragem”. (Correia, 1991, p. 182).

Após a Barragem de Itaparica foi alterado o calendário, como evidenciado por Valdeci Ana,

Antes a agricultura era nas vazantes. Todo mundo sabia o tempo chuvoso e os períodos de cheias do rio, agora ninguém sabe mais. Os plantios nas vazantes e ilhas não existem mais. O acesso a água potável é através de carros pipas, o local de plantio é muito distante do Lago e as famílias não possuem condições para implantação de sistema de irrigação, predominando a ociosidade em Poços dos Cavalos e a dependência do Bolsa Família.

A área alagada pela Barragem de Itaparica atingiu a maior parte das terras férteis, alterou “o ecossistema, mudaram as correntes fluviais na área do lago. Os ventos agora têm outro regime e as chuvas são mais escassas”. (Bezerra, 2006, p. 61). Em relação a Chesf, o papel dos Sindicatos e da Igreja Católica Romana, foi evidenciado pela entrevistada,

Os Sindicatos e a Igreja Católica atuaram para garantir mínimo de direitos e a Chesf passou a ter mais cuidado. Inclusive, Salete, era técnica da Chesf, falava para reunir todo mundo e não aceitar o local da Barragem, mas não conseguimos. A Chesf pressionava para todo mundo decidir ou indenização ou morar na nova cidade. Estimo que os mais prejudicados foram os moradores da zona rural, que sofreram pressão da Chesf e não sabiam o que fazer, muitos foram embora sem nada, outros não aceitaram a proposta da Chesf e resolveu morar na casa de parentes na Nova Itacuruba. Por isso, muitos dos atingidos pela Barragem não tem casa própria.

A quilombola corroborou com as afirmativas de outro entrevistado, Geraldo Kambiwá, sobre o importante papel atribuído aos sindicatos e a Igreja Católica Romana. Em relação à Chesf, o discurso

desenvolvimentista promovido pelo Estado/Chesf: “[...] baseado nas razões do progresso aos poucos era incorporado às falas dos moradores, [...] aos poucos interiorizavam a ideia de inferioridade frente aos que chegavam trazendo a evolução”. (Figueiredo, 2011, p. 89).

No mesmo sentido, a liderança quilombola, Zenon Negros do Gilu, afirmou “[...] a chegada da Chesf e a construção da Barragem de Itaparica causaram enormes prejuízos para nós, Negros do Gilu. Em 2001 iniciamos o processo e conquistamos o reconhecimento como quilombola em 2004”.¹³ O entrevistado relacionou os impactos socioambientais provocados pela Barragem e a emergência da identidade étnica quilombola, na Comunidade Negros de Gilu.

O quilombola afirmou ainda que para o processo de reconhecimento como comunidade quilombola, “[...] na pesquisa sobre os Negros do Gilu, o Delegado, Padre da Igreja Católica, o Prefeito da Cidade, as professoras, todo mundo confirmou a nossa história e necessidade de demarcação uma terra para nossa sobrevivência e união do grupo. O processo de desterritorialização dos Gilus ocasionado pelo Lago de Itaparica provocou diversos problemas na comunidade, comprometendo “radicalmente nas formas de moradia, de produção, de trabalho, de organização social do grupo na intimidade do território que habitavam em todas as formas de reassentamentos, os quilombolas deveriam se adaptar à individualização da vida e da produção. (Bezerra, 2006, p. 65).

A Barragem de Itaparica provocou a dispersão das famílias de Negros do Gilu, pois algumas famílias receberam indenizações e foram embora para lugares distintos. Outras optaram pelo reassentamento na Nova Itacuruba, no Projeto Brígida, em Orocó (PE) e no Projeto Fulgêncio Batista, em Santa Maria da Boa Vista (PE), com um sistema de irrigação com águas do Rio São Francisco.

Enquanto 13 famílias foram reassentadas numa Agrovila em Jeremoabo (BA), irrigação ligada ao Rio Vaza-Barris, rio perene. (Bezerra, 2006).

As famílias reassentadas em Jeremoabo/BA tiveram dificuldades diversas, o Vaza Barris seca em períodos de seca, inviabilizando atividades agropecuárias, exigindo conhecimentos de agricultura de sequeiro, mas possuíam conhecimentos sobre a agricultura de vazante. Além disso, a Chesf cortou a Verba de Manutenção Temporária/VMT paga as famílias instaladas em Jeremoabo. Por essas razões, segundo Zenon, “voltaram para a Nova Itacuruba com ajuda de familiares. Atualmente, a maioria das famílias que vive aqui, a renda é de aposentadoria ou do Bolsa-família.

Os projetos desenvolvimentistas são planejados e executados por agentes públicos aliados a investidores e financiadores privados, usufruindo de benefícios tais representantes. Enquanto as pessoas habitantes nas áreas afetadas são somente componentes de mitigação. E, por isso, em projetos de desenvolvimento, a exemplo do Projeto da UHE de Itaparica predomina a desigualdade em oportunidades e em prejuízos. (Scott, 2009).

Portanto, os indígenas Tuxá consideram a Barragem de Itaparica provocadora da morte do Rio São Francisco, devido as águas paradas, sem correnteza, poluição, falta de oxigenação nas águas resultando na morte e a escassez de inúmeras espécies de peixes nativos. Além da Barragem receber esgotos e produtos químicos usados na agricultura irrigada. (Dávalos, 2021). Também grandes impactos socioambientais atingiram os povos indígenas Tumbalalá e Truká, provocados pela Barragem de Sobradinho, como escassez de peixes e alterações nas águas e nas práticas produtivas.

O indígena Luiz Gonzaga Pereira dos Santos, liderança Atikum, no Perímetro de Irrigação Brígida, em Orocó (PE). Afirmou as relações

parentais e ritualística dos indígenas Atikum, Serra Umã, com os indígenas Pankará, Serra do Arapuá. Evidenciou a identidade indígena Atikum, “nasci na Serra Umã, tenho família na Aldeia Umã e na Aldeia Pankará”.¹⁴ Em 1971 a sua família estabeleceu moradia em Itacuruba, na Ilha Surubabel. E ressaltou, “[...] a minha família descia a serra na época de seca. Meu pai todo ano ia para a beira do rio. Como continuou seco meu pai ficou morando na ilha. Em 1980 casei e meu pai voltou a morar até sua morte na Serra Umã”.

Enfatizou, Luiz Gonzaga, o trânsito entre a Serra Umã e o Rio São Francisco, na área da Velha Itacuruba, trabalhando na condição de meeiro. E, com a Barragem de Itaparica conquistou um lote de terra de 03 hectares no Projeto Brígida, em Orocó (PE). Ressaltou, a melhora na vida, antes não tinha terra e “[...] passei a trabalhar para mim, plantando inhame e macaxeira. A cebola parei de plantar para não perder dinheiro”. O entrevistado evidenciou o aumento familiar e na Agrovila não há espaços para construção de novas casas e não há terras. Além da CHESF não ter concluído tudo que estava no projeto, nunca separou 10 hectares em áreas de sequeiro. Alguns moradores na Agrovila invadiram áreas de sequeiro. Então, “[...] eu peguei de um pedaço de terra, foi esse que localizei a aldeia, reuni com João Guarda, liderança Pankará, registramos na FUNAI, 250 pessoas das nossas famílias, respaldos pelo Pajé Manoelzinho Caxeado”.⁶¹

O entrevistado, João Batista Neto, conhecido por João Guarda, liderança Pankará, afirmou também as relações parentais com os Pankará e Atikum, “A minha família é da Lagoa, família Caxeado, meu tio é o Pajé Manoelzinho Caxeado. Francisco Limeira e os Gameleira, nós somos todos descendentes. A família e minha esposa

⁶¹Luiz Gonzaga Pereira dos Santos. Liderança Atikum Brígida. Entrevista realizada no Terreiro Sagrado Gameleira, Aldeia Gameleira, Território Pankará, em 29/06/2019.

também são daqui da Serra [Arapuá] misturada com Atikum, Serra Umã”.⁶²

[...] O entrevistado evidenciou também os fluxos migratórios entre a Serra do Arapuá e a Velha Itacuruba em períodos de seca, [...] meu irmão já estava lá e eu comecei a ir em busca de trabalho. A gente descia a serra na época da seca e trabalhava no terreno dos outros como meeiros, plantando cebola, feijão, milho e arroz. E, quando iniciava as chuvas subia [voltava] a Serra [do Arapuá]. Reafirmou o entrevistado a realização de rituais e práticas de cura no Projeto Brígida, onde reunimos toda a família Pankará, reassentada. Além de concordar com Luíz Gonzaga Atikum Brígida, sobre os problemas existentes na Agrovila e o direito a área de sequeiro equivalente a 10 hectares, acrescentou o registro na escritura do lote. E, afirmou o direito a área para aldeia, “sou indígena, minha condição é de migrado. [...] precisamos de uma aldeia para continuar as nossas origens indígenas”.

Foi afirmado pela liderança Atikum-Brígida problemas na Agrovila Brígida: “Não possuímos assistência à saúde, nem escolas específicas para as crianças. O pior é a violência e os vícios de álcool e drogas, tenho um filho viciado. Lá [Agrovila Brígida] não tem trabalho e nem terra para plantar. Em Itacuruba, todo mundo trabalhava de segunda até sábado, era tranquilo. Sinto muita falta, todo mundo sente”.

⁶²João Batista Neto (João Guarda). Liderança Pankará Brígida. Entrevista realizada no Terreiro Sagrado Gameleira, Aldeia Gameleira, Território Pankará, em 29/06/2019.

A ausência de trabalho e a ociosidade foi evidenciado pelas entrevistas e em estudos. A área inundada pelo Lago de Itaparica possuía terras férteis, uma elevada taxa de atividade econômica, apenas o percentual de 3% de desempregados,

A ideia era de que nos novos locais se casaria a tecnologia de implantação e gestão de projetos irrigados, tão bem sucedida na região de Petrolina/Juazeiro pós-barragem de Sobradinho, e investiria em reassentamento em terras identificadas com condições edáfico-climáticas de suportar agricultura irrigada. Este processo criou novos atingidos entre os que residiam anteriormente nas terras destinadas aos projetos, expandindo o impacto da obra! Panfletos distribuídos para a população e interessados no projeto clamavam uma ‘mudança para melhorar’ com imagens semi-edênicas traçadas por arquitetos, pontuadas com gaivotas voando, fincadas num ideário de estarem criando pequenos empresários rurais e erradicando trabalho assalariado e de meação. (Scott, 2020, p. 210).

A população reassentada na Nova Itacuruba demarca o período antes da Barragem como tempo de fartura, de trabalho e de união familiar, “[...]. O tempo de hoje é um tempo ruim, tempo de perdas: emprego, espaços queridos e esperança. Vive-se o tempo em suspensão, um tempo de luto, marcado pelo ritmo do lamento” (FIGUEIREDO, 2011, p. 146). O Pajé Manoelzinho Caxeado, também evidenciou a barragem como responsável pelo barramento das águas e das relações socioambientais, conforme evidenciado neste estudo. Além de ressaltar a importância do rio

O Rio São Francisco a vida toda a gente teve reconhecimento que aquele rio tem os elementos, é um lugar sagrado. Mas tem gente que não sabe zelar daquele encanto, que é água. A água é da Natureza, sem zelar termina as águas sumindo. Ela tem segredo, a água foge. E, toda vez que fazia as festas na beira do rio dava oferendas [...] a rainha das águas. [...]. No tempo que o rio era normal, sem barragem, tinha cheia normal, dentro das vazantes plantava mandioca e batata [...]. [O pai] aí ele fazia rancho e tinha casas dos conhecidos, ia dormir lá, não tinha outra animação, o Toré era na frente.

A Chesf prometeu à população afetada pela Barragem de Itaparica melhores condições socioeconômicas. Então, os reassentados projetaram a reconstrução de sua vida para a maioria sair da condição de sem-terra para proprietários de lotes irrigados; mas o que de fato ocorreu nas agrovilas para a maioria dos reassentados foram condições piores daquelas em que viviam às margens do rio; isso pela demora de mais de 15 anos para finalizar a infraestrutura de irrigação, e alguns perímetros irrigados nunca concluídos. Além de solos inadequados para a agricultura ou o desconhecimento dos reassentados nas práticas agrícolas irrigadas.

Os povos indígenas e quilombolas partilham de situações históricas, em um espaço geográfico comum e afetados por ações do Estado, ameaçados por um novo megaprojeto: a construção da Usina Nuclear em Itacuruba, Pernambuco. (Silva, 2018). Nesse sentido, os projetos foram e são planejados e executados em benefício da melhora alheia. (Scott, 2009). Portanto, a Barragem de Itaparica afetou os Pankará em suas relações interculturais e provocou impactos socioambientais, como também acarretou profundamente as vidas de

indígenas e quilombolas habitantes na Velha Itacuruba, na região do Submédio São Francisco.

Referências

ARRUTI, J. M. A. **“Etnias Federais”**: o processo de identificação de índios e quilombolas no Baixo São Francisco. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2002 (Tese Doutorado em Antropologia Social).

ARRUTI, J. M. P. A. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1996 (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

CHESF. **Reservatório de Itaparica**: Plano de desocupação. Recife, setembro de 1986.

CORREIA, R. C.; ARAÚJO, F. P. e RIBEIRO, M. **Agricultura de vazante**: opção de cultivo para o período seco. Petrolina, EMBRAPA-CPATSA, 2003. Disponível em: <http://www.cpat.br:8080/noticias/noticia31.html>. Acesso em: 15 out 2014.

CRUZ, F. S. M. **“Quando a terra sair”**: os índios Tuxá de Rodelas e a Barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Brasília: Brasília, UnB, 2017. (Dissertação Mestrado em Antropologia Social).

DÁVALOS, Nelson E. Bernal. **Vulnerabilidade socioambiental e os impactos do reassentamento e dos eventos climáticos extremos**

sobre o povo indígena Tuxá de Rodelas-Bahia. Brasília: UnB, 2021. (Tese Doutorado em Desenvolvimento Sustentável).

FIGUEIREDO, M. do S. F.V. **Exílios:** pertencimentos e reconhecimentos em populações: o caso de Itacuruba. Recife: UFPE, 2011 (Dissertação Mestrado em Antropologia).

MAUPEOU, E. **Cativeiros e cotidiano num ambiente rural: o Sertão do Médio São Francisco–Pernambuco, 1840-1888.** Recife: UFPE, 2008. (Dissertação Mestrado em História).

SANTOS, C. C. dos. **Transformações das relações rural-urbano desencadeadas por grandes empreendimentos hidrelétricos:** reflexões a partir de Petrolândia-PE. Recife: UFPE, 2019. (Tese Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente).

SCOTT, R. P. Etnicidade e ambiente em projetos de desenvolvimento no Sub- Médio São Francisco. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, v. 40, n. 2, p. 204-227, 2020.

SCOTT, R. P. **Negociações e resistências persistentes:** agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SILVA, E. C. de A. **Indígenas Pankararu no sertão de Pernambuco:** vida, deslocamentos e trabalho. Recife: UFPE, 2020. (Tese Doutorado Serviço Social).

SILVA, E. C. de A. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc.** (133). Sep-Dec 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-6628.155>. Acesso em 02 mai. 2021.

SIMÕES, D. R. P. **Itacuruba ontem e hoje**: novos tempos, novos espaços, uma questão identitária. Recife: UNICAP, 2017.

TOMÁZ, A. de F.; MARQUES, Juracy. O território sagrado Pankararé na Ciência do Amaro. **ETHNOSCIENTIA**, v. 4, 2019. Disponível em: www.ethnoscientia.com. Acesso em: 10 ago. 2021.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UnB, 1991.

Pesquisa em acervo CHESF

CHESF/HIDROSERVICE. **Projeto Itaparica. Pré-estudo da viabilidade construtiva do aproveitamento**. São Paulo, Janeiro de 1975, p. 01-12.

CHESF/HIDROSERVICE. **Os Tuxá de Rodelas-Bahia, índios cujas terras serão inundadas pelas águas do Reservatório de Itaparica**. São Paulo, março de 1976, 49 p.

Entrevistas

Adriano João da Silva (Cacique Tuxá-Pajeú), 34 anos. Aldeia Tuxá-Pajeú., Nova Itacuruba, PE. Entrevista realizada em 14/12/2021, via *Whatsapp*.

Armando Gomes dos Santos (Pajé Armando Apako), 88 anos. Aldeia Mãe Tuxá, Rodelas, BA. Entrevista realizada no Território Tuxá Rodelas em 24/03//2018.

Edna Campos, 88 anos. Liderança Povo Tuxá Campos). Entrevista realizada em 10/09/2018, Nova Itacuruba, PE.

Evani Campos, 54 anos (Cacica Tuxá Campos), Aldeia Tuxá Campos, Itacuruba, PE. Entrevista realizada em 13/12/2021, via *Google Meet*.

João Antônio do Nascimento (Pajé João Miguel), 79 anos. Aldeia Marrapé, Serrado Arapuá, Carnaubeira da Penha, PE. Entrevista realizada na Aldeia Saquinho em 25/05/2019, Território Pankará.

João Batista Neto (liderança Pankará Brígida), 59 anos. Aldeia Atikum-Pankará Brígida, Perímetro de Irrigação Brígida, Orocó, PE. Entrevista realizada no Terreiro Sagrado Gameleira, Aldeia Gameleira, em 29/06/2019. Território Pankará.

José Alexandre dos Santos (liderança quilombola), 79 anos. Comunidade Quilombola Negros do Gilu, Nova Itacuruba, PE. Entrevista realizada na Sede da Associação da Comunidade Quilombola Negros do Gilu, em 09/09/2018, Itacuruba, PE.

Lucélia Leal Cabral, 32 anos, (Cacica Pankará Serrote dos Campos). Aldeia Pankará Serrote dos Campos, Nova Itacuruba, PE. Entrevistas realizadas no Território Pankará Serrote dos Campos em 04/05/2017, 05/06/2018 e 10/09/2018; Entrevista realizada na Aldeia Saquinho em 25/05/2019, Território Pankará, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha, PE.

Luiz Gonzaga Pereira dos Santos, 63 anos, (liderança Atikum Brígida). Aldeia Atikum Pankará Brígida, Perímetro de Irrigação Brígida, Orocó, PE. Entrevista realizada no Terreiro Sagrado Gameleira, Aldeia Gameleira, em 29/06/2019. Território Pankará.

Manoel Antônio do Nascimento (Pajé Manoelzinho Caxeado), 77 anos. Aldeia Lagoa, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha, PE. Entrevistas realizadas na cidade de Floresta, PE, em 19/02/2018 e em 06/06/2018; Entrevistas realizadas: Aldeia Brejinho em 09/05/2019 e no Terreiro Sagrado Gameleira em 30/06/2019, Território Pankará.

Manoel Eduardo Cruz (Cacique Bidú Arfer), 81 anos. Aldeia Mãe Tuxá, Rodelas, BA. Entrevista realizada no Território Tuxá Rodelas em 24/03/2018.

Manoel Gonçalo da Silva (Neném Pankará), 57 anos. Aldeia Marrapé, Serra do Arapuá, Carnaubeira da Penha, PE. Entrevista realizada na Aldeia Marrapé em 04/03/2018, Território Pankará; Entrevistas realizadas na cidade de Petrolina, PE em 21 e 22/04/19; Entrevista realizada na Aldeia Saquinho em 25/05/2019, Território Pankará.

ENTRE SABORES E SABERES: A CASA DE FARINHA ENQUANTO ESPAÇO DE SOCIABILIDADES

Emanuele de Freitas Freire*

A cultura alimentar da mandioca: uma breve trajetória

Neste texto propomos a analisar a casa de farinha, comportando tanto uma atividade de relevância econômica para as comunidades estudadas, bem como, proporcionando o convívio social e trocas de saberes e valores entre esses sujeitos. Nesse sentido, a partir da percepção de que as interações entre o ser humano e o ambiente são estabelecidas historicamente, compreendemos as casas de farinha mediante a sua historicidade, considerando que em diferentes contextos espaciais e temporais são construídas diferentes relações com esses ambientes e práticas.

As menções à cultura alimentar da mandioca por parte das populações originárias são localizadas ainda nas primeiras crônicas do período colonial, para além disso, o percurso desse vegetal no decorrer da história passa por diversas esferas, assumindo uma importância indiscutível na história da alimentação no Brasil. Nesse sentido, antes de nos debruçarmos sobre os aspectos socioculturais envolvidos nos processos de cultivo e tratamento da mandioca, e a importância para as populações indígenas e quilombolas, apresentaremos um breve

*Licenciada em História pela UFCG (2023). Mestranda em História pela UFRPE. E-mail:emanuele.ffreire@ufrpe.br

panorama a respeito deste insumo, partindo dos relatos de viagens, apresentando as considerações do folclorista potiguar Luís da Câmara Cascudo, na obra “História da Alimentação no Brasil”, e por fim, refletindo sobre o lugar ocupado pelas populações indígenas na elaboração dessas perspectivas.

O antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira (1987) discutiu sobre a relevância instrumental das crônicas de viagens em relação à pesquisa etnográfica. Assim, de acordo com o autor, para um determinado relato de um cronista ter respaldo em uma etnografia atual, é necessário situar o cronista em relação ao tempo e ao espaço a partir dos quais escreveu. Assim, “parece-me que, para que o pesquisador atual possa dar uma utilização mais fecunda a literatura de viagem, é preciso justamente livrar-se de um quadro analítico de orientação funcionalista, fechado ao estudo das mudanças históricas e das diferenças regionais.” (Oliveira, 1987). Dessa forma, entendemos a crônica colonial não como um conjunto homogêneo de caracterizações sobre um mesmo tema, mas como discursos partindo de sujeitos e contextos específicos, inseridos em espaços e temporalidades.

Um dos primeiros relatos descrevendo a mandioca no cotidiano alimentar indígena foi o do calvinista francês Jean de Lerý, na obra “Viagem à terra do Brasil”, publicada originalmente em 1578, com uma descrição detalhada sobre o processo de produção da farinha de mandioca pelos nativos. Lerý relatou a partir da experiência com os Tupinambás ao longo do período de fixação na região Baía de Guanabara, por volta de 1556.

Na descrição Lerý enfatizou a participação feminina na produção da farinha, “os homens não se ocupam disso”, além de caracterizar algumas etapas básicas da fabricação do alimento.

Para preparar essa farinha usam as mulheres brasileiras grandes e amplas frigideiras de barro, com capacidade de mais de um alqueire e que elas mesmas fabricam com muito jeito, põem-na ao fogo com certa porção de farinha dentro e não cessam de mexê-la com cabaças de que se servem como nos servimos das escudelas, até que a farinha assim cozida tome a forma de granizos ou confeitos. (Lerý, 1961, p 103).

O português Gabriel Soares de Sousa, estabelecido na região da Bahia entre 1565 e 1569, dedicou alguns fragmentos do “Tratado Descritivo do Brasil em 1587” para o detalhamento sobre o cultivo e as finalidades da mandioca. Sendo possível perceber algumas similaridades entre as características descritas no texto de Soares de Sousa, em relação ao apresentado por Lerý, de modo que, para Jaime Rodrigues (2017) as distinções entre as narrativas são compreendidas a partir da percepção que cada um desses cronistas direcionou um olhar próprio para os modos de cultivo e preparo da mandioca. Assim, “as ligeiras diferenças entre as descrições podem nos informar muito mais sobre as diferenças no olhar e as intenções dos narradores do que propriamente sobre a diversidade no processo de fabrico da farinha”. (Rodrigues, 2017, p 80).

No entanto, embora seja possível encontrar distinções e similaridades entre os textos dos cronistas, é importante fazer algumas observações. Primeiramente, embora a crônica colonial tenha valor, enquanto fonte histórica e etnográfica, conforme indicou João Pacheco de Oliveira, sendo possível, a partir dela, perceber algumas características gerais sobre o cultivo e manejo da mandioca ainda no século XVI. Por outro lado, cabendo reforçar que essas narrativas se inserem em um contexto de dominação territorial e sociocultural, possuindo um caráter essencialmente descritivo, o qual não consegue

e nem pretende abarcar as múltiplas dimensões envolvidas no cultivo desse insumo. Portanto, embora as crônicas dos viajantes se configurem como alguns dos primeiros relatos reveladores acerca da cultura da mandioca, reverberam primordialmente a voz do colonizador visando uma observação do território a partir das potencialidades a serem exploradas.

Partindo para um outro momento, no século XX, o folclorista potiguar Luís da Câmara Cascudo propôs no livro “História da Alimentação no Brasil” que o autor apresentou como “uma tentativa sociológica da alimentação na base histórica e etnográfica, correndo quase quinhentos anos funcionais”. (Cascudo, 1967, p 2). Nessa obra, Cascudo fragmentou a constituição do cardápio brasileiro a partir de três expoentes fundamentais: o indígena, o africano e o português. O autor recorreu diretamente a crônica colonial como fonte para a discussão acerca desses três pilares basilares da alimentação brasileira, de modo que, no tocante à cultura alimentar indígena Cascudo afirmou: “dos indígenas pesquisei as ‘constantes’ e ‘permanências’ alimentares, sólidas e líquidas, técnicas, recursos, condimentos. A participação na comida contemporânea nacional”. (Cascudo, 1967, p 3)

Ainda nessa obra, Cascudo dedicou um capítulo específico para a mandioca, no qual percebemos a notoriedade dos relatos de viajantes como fonte fundamental para a compreensão acerca do cultivo e preparo da mandioca. Embora o capítulo em questão esteja localizado no fragmento da obra dedicado a explorar a dieta indígena, a voz ativa justificando a importância desse vegetal na alimentação dos nativos é a do colonizador português.

O discurso de Cascudo, permeado por uma linguagem um tanto romantizada acerca da relevância da mandioca, apresentou a difusão e incorporação na dieta dos escravizados, a partir uma visão fortemente

eurocêntrica. Ao mesmo tempo que, ao discutir a permanência das farinhadas⁶³ no Nordeste Brasileiro, o autor apresentou uma visão acerca dessas práticas como parte de uma cultura cristalizada e desarticulada da sociedade contemporânea. Assim, para o folclorista potiguar: “a fabricação da farinha entre os ‘mestres’ do Nordeste ainda está mais próxima do século XVI que do XX”. (Cascudo, 1967, p 100).

Nesse sentido, cabendo o diálogo com o que Durval Muniz de Albuquerque Júnior abordando a respeito dos discursos dos folcloristas em relação às práticas socioculturais das camadas populares, algo que esse autor entendeu como uma fabricação do elemento folclórico, a partir de uma compreensão de aspectos socioculturais como relíquias de um passado em vias de se perder.

O elemento folclórico será assim definido como algo que pertence ao passado, uma sobrevivência, um resquício, um resto, uma sobra do que foi passado. Vai ser dito e visto como um fragmento autêntico, original, único de um dado tempo e de uma dada ordem social, que deve ser preservado dos influxos da história, que deve ser salvo do caráter corrosivo e disruptivo do tempo. (Albuquerque Júnior, 2013, p 23)

Diante disso, percebemos essa caracterização da produção de farinha enquanto um aspecto folclórico na obra de Câmara Cascudo, pois esse autor compreendeu um conjunto de práticas como um objeto monolítico praticamente impermeável às transformações do tempo, ao afirmar que o fabrico da farinha pelos mestres se está mais próxima do

⁶³Compreendendo por “farinhada” o processo de transformação da mandioca em farinha e seus demais derivados, mais adiante discutiremos a respeito das variações de significado atribuídas à essa denominação.

século XVI do que no XX. Em contrapartida, a afirmação de Cascudo evidenciando para além das ditas permanências existentes no contexto das farinhadas, a aproximação da perspectiva analítica desse autor com àquelas dos cronistas do período colonial. Uma vez que seu discurso também deixou de abarcar outras dimensões ultrapassando a ideia da relevância da farinha de mandioca mediante a apropriação pelo colonizador português, como também, enquanto insumo necessário para a sustentação alimentar dos indivíduos desde o período colonial.

Compreendemos então que uma abordagem categorizando a produção de farinha como um aspecto folclórico vinculado a uma cultura que praticamente “parou no tempo” não contempla uma série de fatores relevantes perpassando essa trajetória. Como a própria lógica de dominação colonial, bem como, as dimensões simbólicas envolvendo o processo de fabricação da farinha. Em outra perspectiva, propomos a elaborar uma breve discussão acerca da importância sociocultural envolvendo o “fazer farinha”, buscando sempre enfatizar a perspectiva dos próprios sujeitos que a fabricam. E assim perceber, para além de uma lógica de permanências e rupturas, a relevância simbólica das farinhadas e o próprio alimento para as respectivas comunidades.

Um espaço coletivo: a casa de farinha, relações e sociabilidades

Diante do exposto, compreendemos que a construção de uma historiografia sobre as casas de farinha e das práticas socioculturais não deve se limitar a uma concepção cristalizada ou até mesmo alegórica desses espaços, práticas e sujeitos, pois as relações estabelecidas entre esses sujeitos e o ambiente são construídas historicamente.

Distanciando-nos de qualquer determinismo ambiental, parece-nos que os diferentes procedimentos de apropriação da natureza são relativos a cada sociedade e a um período específico, podendo existir, portanto, variações nos padrões de ocupação de um mesmo espaço e de aproveitamento dos recursos disponíveis no ambiente. (Etchevarne, 1999, p 114).

Entendemos, portanto, que os objetos devem ser entendidos de modo que as transformações e contradições sejam contemplados. Nesse sentido, este artigo se debruçou sobre dois casos específicos, buscando entender a relevância das casas de farinha nos contextos em questão.

Compreendemos primeiramente que a casa de farinha se constitui como um espaço da coletividade, tendo em vista duas características analisadas: o acesso e a utilização das casas de farinha discutidas estão diretamente vinculados às relações estabelecidas nas respectivas comunidades, como também, a mobilização coletiva demandada para a feitura da farinha. Dessa forma, Cristina de Lima Bernardo (2023) caracterizou as casas de farinha do povo Potiguar na Paraíba, como pontos de convívio social nas aldeias, abordando que mesmo as casas de farinha administradas por alguma família em específico, são utilizadas por outros grupos familiares.

Esses espaços são administrados por grupos familiares da mesma aldeia e residem nas proximidades, onde os chefes da casa têm a responsabilidade de administrá-la e cuidá-la. O cuidar consiste em promover a manutenção, possibilitando que outras famílias possam fazer uso e tendo em troca o pagamento através de parte do que é produzido no espaço. Assim, a mandioca e seus derivados podem ser uma

espécie de 'moeda' usada pelos Potiguara para efetivar relações de troca na casa de farinha. (Bernardo, 2023, p 83)

Embora a autora mencione as casas pertencentes a grupos familiares específicos, enfatiza-se a casa de farinha como um espaço comportando uma atividade capaz de mobilizar diversos sujeitos da comunidade; pois, para a realização da farinhada se faz necessário que diversos membros da família estejam envolvidos no processo.

No espaço são colocadas as mandiocas para serem raspadas ou que aguardam o processo de moagem. Nos mesmos espaços, as crianças circulam brincando, enquanto as mulheres preparam as massas de beijus, raspam os cocos, tiram goma, servem alguma refeição. (Bernardo, 2023, p 88)

Portanto, mesmo quando não se constituem formalmente como um espaço comunitário, observa-se nas casas de farinha descritas pela autora a característica do “uso comum” desses lugares. Sendo possível compreender que as dinâmicas de utilização e apropriação desses locais são reveladoras no que diz respeito às relações desses grupos familiares enquanto comunidade.

Algumas similaridades e especificidades nas relações apresentadas por Bernardo, no contexto das aldeias dos indígenas Potiguara são percebidas no estudo de Glória Cristiana de Oliveira Morais (2005), também traçando algumas considerações acerca das farinhadas realizadas na comunidade quilombola do Pêga, no município de Portalegre-RN.

Situado no extremo Oeste do estado do Rio Grande do Norte, o município de Portalegre abriga a segunda maior população quilombola do estado, segundo dados recentes do Instituto Brasileiro de Geografia

e Estatística, o IBGE. Estima-se que a população quilombola de Portalegre seja de aproximadamente 1399 pessoas (IBGE, 2022) distribuídas em diferentes comunidades, dentre as quais destacamos as comunidades do Pêga, Arrojado, Lajes e Sobrado. Este município já possuiu certo destaque por sua produção de farinha, embora atualmente essa atividade se encontre em processo de decadência.

Assim como em Bernardo (2023), Moraes (2005) caracterizou a casa de farinha como um local de sociabilidades, além de abordar como se processavam as relações trocas e utilização do espaço das casas de farinha no contexto da comunidade estudada, na qual também foi observado a importância dos vínculos familiares e das relações de parentesco permeando e possibilitando a cessão da casa de farinha.

A escolha sobre qual delas utilizar depende da ligação do seu dono com o responsável pela farinhada, o que nos remete às questões hierárquicas entre proprietários, não proprietários e moradores. Aqueles que plantam mandioca nas terras de Palé fazem sua farinhada na casa de farinha dele, o que se repete com os outros proprietários e plantadores. Já aqueles que plantam em suas próprias terras escolhem a casa devido à proximidade desta em relação ao seu sítio, ou por acordos quanto ao transporte do produto. (Moraes, 2005, p 54).

Nos dois contextos citados foi percebida a relevância do vínculo familiar na realização da atividade, tanto sobre às possibilidades de acesso ao espaço e maquinário, como também, acerca da mobilização de membros das famílias na produção da farinha de mandioca. Portanto, mesmo não se estabelecendo uma instituição formal baseada em uma lógica de associação, observamos essa característica de

utilização coletiva das casas de farinha compartilhada pelos dois casos.

Por outro lado, sendo importante destacar também que as relações comunitárias também percebidas mediante ressalvas e não somente por uma perspectiva idealizada de um senso de comunidade livre de disputas internas e desentendimentos, embora se observando relações de trocas e compartilhamento entre esses sujeitos, esses vínculos também apresentam dissonâncias e arbitrariedades. Nesse sentido, o estudo de Bernardo (2023) abordou a existência de desentendimentos internos entre os membros da comunidade. Ao apresentar essas questões a autora possibilitou pensar além de um discurso unilateral e não abarcando as problemáticas também perpassando as dinâmicas dessas populações, trazendo uma abordagem crítica, evitando reducionismos desconsiderando a complexidade dessas relações.

As casas de farinha são amplas e, quando comunitárias, o uso pode ser diário pelas famílias indígenas. Por essas razões, é importante que sejam realizadas as manutenções. Antes de Djalma tomar conta da casa de farinha, ela era mantida por um grupo de anciões na aldeia. Segundo ele, esse grupo em parceria com a FUNAI construíram a referida casa. Entretanto, após algumas desavenças internas, uns foram vendendo as partes que lhes cabiam e assim ele acabou ficando sozinho por tomar conta da mesma. (Bernardo, 2023, p. 88)

Assim, ao apresentar as querelas também fazendo parte dessas sociabilidades, a autora ressaltou a importância das casas de farinha enquanto aspectos significativos para o fortalecimento das relações sociais no povo indígena Potiguara. “Como podemos observar, a casa de farinha é um espaço pensado para ser uma rede de relacionamento

e sociabilidade dentro do território. Seu uso e sua existência estão em comunhão com os indígenas e a natureza sagrada. (Bernardo, 2023, p 109)

A respeito dessa concepção percebemos um consenso entre as duas autoras citadas em nosso texto, pois Morais (2005) também dedicou bastante espaço para acentuar o valor das casas de farinha enquanto local de sociabilidades e confraternização no contexto das comunidades analisadas.

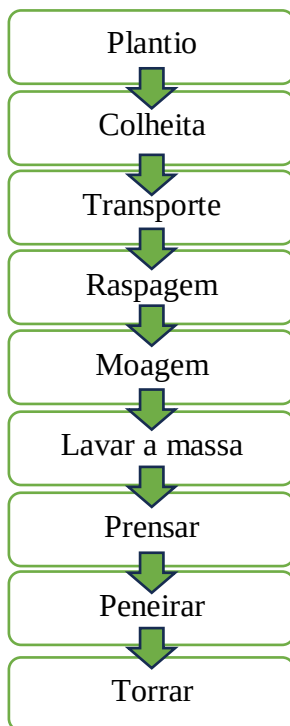
O trabalho na casa de farinha é coletivo e solidário. O forneiro ajuda as raspadeiras a separar a mandioca. As raspadeiras conversam e distraem o forneiro, enquanto tomam um café. O responsável pela farinhada caminha pela casa e incentiva cada trabalhador. A cozinheira mantém sempre cheia a garrafa com café e a bacia com beiju. [...] Os laços, consanguíneos ou não, são reafirmados na farinhada. A escolha dos trabalhadores na sua safra dá-se entre os mais próximos, para usar uma expressão local. (Morais, 2005, p 58)

A produção: características gerais e especificidades.

A produção da farinha de mandioca compreende a execução de algumas etapas fundamentais percebidas ainda na literatura dos viajantes, entretanto, ao abarcar esses procedimentos essenciais é importante que não façamos disso um discurso universalizante e reducionista, limitando a compressão a respeito do “saber-fazer” farinha às etapas da produção em si mesmas. Observando, portanto, que em contextos distintos, ainda que os objetos e as nomenclaturas se repitam, as relações estabelecidas possuem singularidades. Resumidamente, as etapas do processo produtivo foram elencadas por Morais (2005) da seguinte forma: “A produção da farinha de

mandioca requer as seguintes atividades: plantar a mandioca, colher, transportar, raspar, cevar, lavar a massa, prensar, peneirar e torrar.” (Morais, 2005, p 54)

Figura I: Esquema das etapas gerais da produção



Fonte: Elaborado pela autora

Genericamente, denominamos esse processo produtivo como “farinhada”, entretanto, mediante as considerações apresentadas por Bernardo (2023) essa nomenclatura também pode apresentar pequenas variações, visto que no contexto dos indígenas Potiguara na Paraíba existe uma diferenciação entre “fazer farinha” e “fazer farinha”,

ainda que em termos práticos, as duas expressões se refiram à mesma coisa. A distinção fundamental entre a farinhada propriamente dita e o “fazer farinha” está associada à quantidade produzida, assim:

Os Potiguara consideram como farinhada, segundo Nilda, Severina e Djalma, a atividade realizada que ultrapassa dez cargas. A carga equivale a um total de cento e vinte quilos de mandioca. Se a carga for inferior a essa quantidade, está a fazer farinha. Fazer farinhada equivale a passar mais de dois dias em atividade que vai desde o raspar a mandioca, lavar, triturar, prensar, peneirar, até a torrefação. Ou seja, só são classificadas como farinhadas colheitas que ultrapassem mais de quinhentos quilos de mandiocas. (Bernardo, 2023, p. 90)

Essa distinção não foi mencionada no estudo de Moraes (2005) embora a autora também tenha apresentado o termo “safra” como um sinônimo para “farinhada”, de modo que, nas comunidades analisadas na pesquisa realizada, o responsável pela farinhada também pode ser chamado de “safreiro”. A mesma autora destacou que período destinado ao plantio da mandioca se concentra entre os meses de janeiro a fevereiro, possibilitando a colheita da mandioca e a produção da farinha por volta de julho a setembro do ano seguinte, quando são realizadas as farinhadas. Bernardo (2023) destacou que as roças de mandioca e macaxeira percorrem o ano todo, “para as plantações de roças como mandioca e macaxeira sua produção acontece durante todo o ano”. (Bernardo, 2023, p 149)

Diante disso, supomos que a distinção entre “fazer farinha” e “fazer farinhada” apontada por Bernardo esteja também relacionada à própria frequência com que os Potiguara realizam essas atividades. Enquanto em Moraes as chamadas safras apresentam menor

recorrência, estando restritas a um determinado momento do ano, no estudo de Bernardo foi possível compreender que a mesma atividade era realizada em diferentes proporções no decorrer do ano.

Uma característica também analisada por Moraes foi a permanência das pessoas nas casas de farinha durante todo o período da farinhada, enquanto na pesquisa de Bernardo, a etapa da raspagem não necessariamente ocorria na casa de farinha. A respeito dessa etapa, a predominância feminina assinalada nos dois casos, sendo o plantio uma atividade dos homens de maneira majoritária.

A respeito da etapa da raspagem algumas considerações importantes foram abordadas pelas duas autoras, conforme apontado, a presença feminina se destaca nessa parte do processo, embora exista também a participação masculina na raspagem com menos expressividade, assim, são denominadas de “raspadeiras” as mulheres encarregadas deste trabalho. Essa delimitação se traduz no próprio vocabulário, uma vez que o termo “raspadeira”, comumente utilizado para se referir às mulheres desempenhando essa atividade, não possui o equivalente masculino, segundo Moraes.

Com o uso do caminhão para o transporte da mandioca, começam a surgir homens que também trabalham nessa atividade. No entanto, estes não possuem uma denominação particular: não se usa a palavra raspador, o que vale é raspadeira – no feminino; os homens ajudam na raspagem”. (Moraes, 2005, p. 55)

Esse procedimento foi enfatizado por Bernardo (2023) como uma etapa demandando um certo cuidado, pois muito do valor nutricional do vegetal pode ser perdido, caso a raspagem não seja feita adequadamente. Seguidamente, tem-se a etapa da moagem da mandioca sendo atribuída, preferencialmente, aos homens, embora a

também mencionem a presença feminina, demonstrando novamente alguma flexibilidade dessas divisões tradicionais.

Além disso, as crianças potiguaras acompanham o processo, participando de algumas etapas, incorporando assim os saberes e técnicas envolvidos na produção. Na comunidade do Pêga, os filhos das raspadeiras e dos demais trabalhadores também foram mencionados: “os trabalhadores que dormem na casa trazem seus filhos que brincam de raspar e de prensar a massa. E assim aprendem a viver em torno desta grande casa que fabrica alimento para o corpo e para a alma”. (Morais, 2005, p 58)

Após a moagem ocorre a lavagem da massa na qual novamente a presença feminina é assinalada, todavia, assim como nas demais etapas, nas atribuições de gênero ocorrem variações. Posteriormente, na prensagem da massa, há um predomínio masculino devido à força física demandada por essa atividade. Em seguida a massa é peneirada, uma etapa também realizada tanto por homens quanto por mulheres. Por fim, a torrefação, esse procedimento é fundamental para as características do produto final, de maneira que o “ponto” desejado da farinha pode variar de acordo com as preferências regionais, ou outros fatores.

A boa torrificação da farinha é fundamental em todo o processo de feitura da farinha. Além da qualidade, a farinha estando seca, terá uma maior durabilidade. Outro fator importante é que as farinhas são produzidas a partir da mandioca classificada como brava, pois é nociva à saúde se mal torrada. As características de uma boa farinha vêm a ser pela qualidade e tipo da mandioca, o tempo de amadurecimento, a forma como ela foi triturada, peneirada e torrificada. É na atividade de peneirar e torrificar que as farinhas ainda ganham as características de finas,

médias, grossas, escuras e claras. (Bernardo, 2023, p. 96)

Ainda em relação à torrefação, apontamos uma diferença entre os dois casos estudados, pois em Moraes (2005) essa é a única atividade enfaticamente realizada apenas pelos homens.

Esta atividade é realizada exclusivamente por homens, chamados de forneiros. Para alguns, a mulher não deve nem mesmo subir no forno, porque é preciso saber pisá-lo, já que, com um passo errado, a pessoa pode derrubar um tijolo e cair no fogo. Outros argumentam que o forno é muito quente e pode trazer sérios problemas à mulher, inclusive no sistema reprodutor. (Moraes, 2005, p. 57)

Diante disso, cabendo enfatizar que as casas de farinha se configuram enquanto espaços de práticas e sociabilidades onde se processam de múltiplas formas em diferentes espaços e contextos. Nesse sentido, a compreensão sobre os valores simbólicos das casas de farinha, mediante a percepção da sua historicidade, e a constituição enquanto espaços ocupados por diferentes sujeitos atuando de múltiplas formas em períodos e espaços distintos. Portanto, ao pensar a casa de farinha para além de um sentido homogêneo ou até mesmo alegórico, próximo do discurso folclorista, é necessário abarcar as próprias contradições e dissonâncias também fazendo parte da trajetória desses ambientes.

Assim, pensar a casa de farinha sertaneja como um aspecto muito mais próximo da crônica colonial do que do Brasil no século XX, para retomar a perspectiva do pensamento de Cascudo, significa reduzir e até mesmo apagar a historicidade de práticas que atravessam séculos, sendo apropriadas de diferentes formas. Nesse sentido, a partir dos

dois casos apresentados, consideramos que, na atualidade, bem como, nas espacialidades em questão, as casas de farinha assumiram uma importância diretamente vinculada às sociabilidades estabelecidas entre os membros das respectivas comunidades, as relações interpessoais e com o território. Ademais, além de uma atividade econômica, a produção de farinha se inserindo também como um espaço de trocas e afirmação dos valores coletivos desses sujeitos.

Considerações finais

Ao longo do texto tentamos construir uma discussão contemplando a produção de farinha em múltiplas dimensões. Assim, buscamos apresentar como essa prática se manifesta em duas comunidades, adentrando as similaridades e particularidades, para que assim, fosse possível delinear uma argumentação combatendo a ideia de uma casa de farinha estagnada no tempo. Noção essa está alinhada a uma série de discursos preconceituosos e reducionistas, abordando os povos indígenas por uma perspectiva isolacionista e não acompanhando os caminhos percorridos por uma historiografia efetivamente empenhada em alcançar os percursos desses povos ao longo da história. Nesse sentido, ao analisar brevemente os dois casos, procuramos enfatizar o caráter histórico dessa prática, compreendendo que, atualmente, se insere como uma atividade econômica, bem como, um espaço proporcionando sociabilidades entre os membros das comunidades citadas.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **O morto vestido para um ato inaugural:** procedimentos e práticas dos estudos de folclore e de cultura popular. São Paulo: Intermeios, 2013.

BERNARDO, Cristina de Lima. **Práticas agrícolas e saberes locais do povo Potiguara na Paraíba:** espaços e produção de alimentos a partir da mandioca.. 2023. 163f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da alimentação no Brasil.** São Paulo: Editora Nacional, 1967.

ETCHEVARNE, Carlos. A ocupação humana do nordeste brasileiro antes da colonização portuguesa. **Revista USP**, n. 44, p. 112-141.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: Quilombolas: alfabetização e características dos domicílios, segundo recortes territoriais específicos: resultados do universo.** Rio de Janeiro, IBGE, 2024. 452pp.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: Quilombolas e indígenas, por sexo e idade, segundo recortes territoriais específicos: resultados do universo.** Rio de Janeiro, IBGE, 2024. 430pp.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: Quilombolas: primeiros resultados do universo: segunda apuração.** Rio de Janeiro, IBGE, 2023. 136pp.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

MORAIS, Glória Cristiana de Oliveira, 2005, Recife. **Anais do Seminário Gastronomia em Gilberto Freyre.** Recife: Anais do Seminário Gastronomia em Gilberto Freyre, 2005. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/13030814/e-assim-que-se-faz-etnografia-sobre-a-farinhada-no-pega> Acesso em: 11 nov. 2024.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Elementos para uma sociologia dos viajantes.** In: Oliveira Filho, João Pacheco de. **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p.84-148.

RODRIGUES, Jaime. “De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem”: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. **Revista Brasileira de História**, [S.L.], v. 37, n. 75, p. 69-95, 11 set. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-03> Acesso em: 11 nov. 2024.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** 5. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional; Brasília: INL, 1987.

SOBRE OS LUGARES DE ANCESTRALIDADE DOS INDÍGENAS TABAJARA E OS TAPUIO, EM LAGOA DE SÃO FRANCISCO, PIAUÍ.

Helane Karoline Tavares Gomes*

Introdução

Este artigo teve por objetivo abordar as narrativas construídas acerca dos denominados lugares de ancestralidade dos indígenas Tabajara e Tapuio habitantes em Nazaré, no município de Lagoa de São Francisco, no estado do Piauí. Apresentamos um panorama sobre os processos de territorialização, buscando compreender as relações entre memórias e ancestralidade perpassando as narrativas desses grupos étnicos. Utilizamos a metodologia da história oral, para compreender as relações dos grupos mencionados com marcadores paisagísticos e territoriais, associada à análise bibliográfica, registros fotográficos, pesquisa qualitativa, análise dos documentos de qualificação e regularização da demanda fundiária, produzidos pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

A produção historiográfica sobre os indígenas no território correspondente ao atual estado do Piauí é alicerçada nas narrativas de extermínio, ora atribuindo aos indígenas o papel de impedir o suposto progresso (Nunes, 2007; Chaves, 1994), ora fundamentadas no

*Doutoranda em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Mestra em Antropologia e Arqueologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Bacharela em Arqueologia e Conservação de Arte Rupestre pela mesma instituição. Licenciada em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). E-mail: helanekarolinetavares@gmail.com

discurso de aculturação, dizimação e extermínio⁶⁴ (Chaves, 2005, p. 138; Machado, 2002, p. 14) e constitui a base de sustentação da premissa assegurando a inexistência de povos indígenas na contemporaneidade. Esse pressuposto compreende as porções de terra correspondentes ao estado do Piauí, enquanto corredor migratório de grupos indígenas, situado “entre as terras castigadas do Nordeste e as frescas e ubérrimas terras do Maranhão” (Nunes, 2007, p. 55), favoreceu a interpretação equivocada deste espaço como inabitado. A construção da história piauiense consolidada, portanto, com a invisibilização desses sujeitos, corroborando no processo de encobrimento da atuação dos indígenas na construção de uma narrativa histórica hegemônica (Gomes, 2020)⁶⁵.

A elucidação dos processos de violência oriundos da situação colonial (Balandier, 1993, p. 107) não devem ser desconsiderados. Entretanto, diante e apesar disso é preciso lembrar que parte dessas populações não foi extinta efetivamente, apenas silenciada. (Gomes, 2020, p. 35). No Nordeste brasileiro, a emergência de inúmeros grupos, por longo tempo, confundidos com a massa da população,

⁶⁴A narrativa associada ao massacre das populações indígenas tornaram-se constantes na historiografia local. (Chaves, 1998).

⁶⁵A escassez de produções historiográficas sobre a temática indígena deve-se, em parte, às influências da perspectiva assimilacionista na historiografia brasileira produzida na primeira metade do período republicano, fundamentada na suposta aculturação e na integração dos indígenas à sociedade nacional (Oliveira, 2016). Em âmbito regional evidenciamos a implementação de ideais de uma cultura política pautada na escrita de uma história local estruturando as narrativas fundadoras da “piauiensidade”, instrumentalizadas pelos literatos e escritores, vinculados à Academia Piauiense de Letras e ao Instituto Histórico e Geográfico Piauiense – IHGP. (Souza, 2008).

reivindicam a identidade indígena com a afirmação de ancestralidade de grupos étnicos invisibilizados na historiografia (Oliveira, 2016). O crescimento demográfico indígena, constatado nas últimas décadas nos Censos do IBGE, contrasta com a ideia sobre o desaparecimento desses grupos étnicos.

No estado do Piauí, desde a década de 1990, ocorre a deflagração de reivindicações étnicas e processos organizativos de povos indígenas. Em 1991, o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), registrou 314 indígenas no estado do Piauí. Em 2000 esse número correspondeu a 2.664 indivíduos. No ano de 2010 foram contabilizados 2.944 indígenas no Piauí. Esse número ultrapassou índices de estados vizinhos, como o Rio Grande do Norte. A pesquisa realizada pela Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOIMNE), em 2021, identificou no Piauí, 08 povos indígenas, em 27 territórios, habitando em 10 municípios, totalizando 4.200 indivíduos, cerca de 1.476 famílias, nas etnias Tabajara, Tapuio, Cariri, Warao, Guajajara, Gueguê e Akroá Gamella (Apoimne, 2021), conforme a figura abaixo.

Figura 01: Povos indígenas no estado do Piauí.



Em 2022 o censo demográfico registrou 7.198 indígenas no estado do Piauí (IBGE, 2022). Sendo pertinente mencionar o município Lagoa de São Francisco com o maior número de indígenas em relação à população, contabilizando 6.331 habitantes. Destes 681 são indígenas, representando 10,76% dos moradores.

Abordaremos as múltiplas narrativas sobre o pertencimento associadas aos marcos paisagísticos dos indígenas Tabajara e Tapuio, habitantes no município de Lagoa de São Francisco. Os pressupostos teóricos contemplaram o intercruzamento de métodos e procedimentos de pesquisa associados à História Ambiental (Pádua, 2010, p. 81) e Antropologia Histórica (Oliveira; Quintero, 2020, p. 8). A metodologia de pesquisa ~~contou~~ com a análise bibliográfica, registros fotográficos, pesquisa qualitativa fundamentada na metodologia da

História Oral, por meio da produção de fontes associadas a entrevistas com lideranças indígenas, relatos de experiências em oficinas, rodas de conversas e pesquisas colaborativas, com participação e/ou coordenação desta autora entre os anos de 2018 a 2023.

Breve histórico sobre os indígenas Tabajara na região da Serra da Ibiapaba e adjacências, com a caracterização da área de estudos

Os Tabajaras são um grupo étnico de origens Tupi registrado na costa do atual Nordeste brasileiro desde o século XVI, especificamente nas capitanias de Pernambuco e Paraíba. Existem registros do século XVII apontando também parte desse grupo na região da Serra da Ibiapaba, atual fronteira dos estados Piauí e Ceará. Os fluxos expedicionários de Pernambuco ao Maranhão tinham na Serra da Ibiapaba importante entreposto logístico, militar e administrativo. Conforme destacou Leite Neto (2006) os indígenas habitando nas serras mencionadas realizaram um deslocamento, associado, sobretudo com a política de ocupação territorial colonial, revelando a necessidade de encontrar áreas de refúgio para esses povos.⁶⁶

Os relatos dos grupos indígenas associados a Serra da Ibiapaba estão relacionados às primeiras expedições colonizadoras no território atualmente correspondente ao estado do Ceará. A aldeia dos Jesuítas

⁶⁶A região abrigou um dos maiores pontos de missão da Companhia de Jesus no Brasil fora da área das missões no Paraná-Uruguai. As tentativas de aldeamento Jesuíta dos indígenas nas Serras de Ibiapaba obtiveram êxito apenas em 1691, com a fundação da Aldeia de Nossa Senhora da Assunção, em agosto de 1700 (Maia, 2010). Maia (2010) assinalou que em 1741 a região, antes pertencente à Capitania do Piauí, passou a constituir parte da jurisdição do Ceará. Em 1756, havia, na Aldeia, 5.474 tabajaras e 632 tapuias (Maia, 2010).

na região mencionada abrigava diferentes povos indígenas, como os Anacé e os Aconguaçu, bem como povos do tronco linguístico Tupi. Em 1702, os registros da Capitania Geral de Pernambuco e Anexas mencionavam cerca de 6.700 indígenas aldeados, dos quais 4.000 na Serra de Ibiapaba⁶⁷ (Maia, 2010), área contígua entre os atuais estados do Piauí e Ceará. Atualmente, na região do semiárido nordestino foram evidenciados grupos étnicos que se identificaram enquanto Tabajara no litoral paraibano, nos municípios Pitimbu, Alhandra e Conde, sertão cearense, nos municípios de Crateús, Poranga, Monsenhor Tabosa, Tamboril e Quiterianópolis.

Os relatos históricos sobre indígenas na região da Serra da Ibiapaba e entorno permeiam as narrativas orais dos povos indígenas protagonizando processos contemporâneos de afirmação étnica e reelaboração sociocultural. Estes fundamentando as reivindicações territoriais na evocação de um passado colonial, associado às narrativas de pertencimento e ancestralidade indígena.

⁶⁷Região limítrofe entre os estados do Ceará e Piauí, constituída por 110 quilômetros de serra abrangendo os municípios de Ipu, Guaraciaba do Norte, Carnaubal, São Benedito, Ibiapina, Ubajara e Tianguá.

Figura 2: Localização do grupo étnico Tabajara



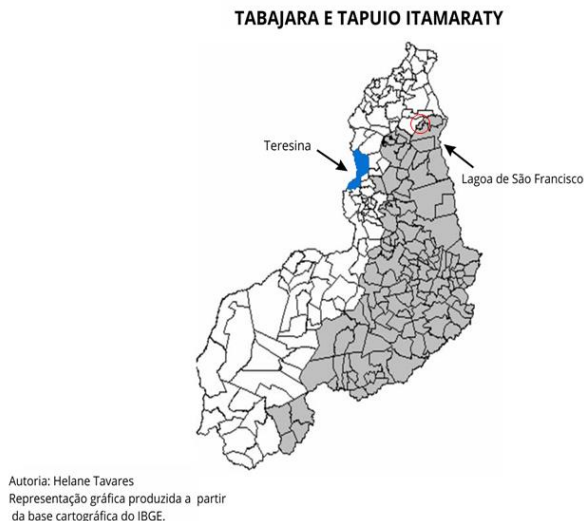
Fonte: Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes de Curt Nimuendaju (1981). Modificado pela autora.

No Estado do Piauí os indígenas Tabajara habitam os municípios de Piripiri,⁶⁸ em contexto urbano e rural e no semiárido piauiense, o município de Lagoa de São Francisco, a 193 quilômetros da capital Teresina, em Nazaré, localizada a 12 quilômetros da sede municipal, situado na microrregião de Campo Maior, compreendendo uma área irregular de 182,92 km², tendo como limites ao Norte os municípios

⁶⁸ Em contexto urbano, no município de Piripiri, no estado do Piauí, habitam os Tabajara Colher de Pau, Fonte dos Matos, Itacoatiara, São João, Tucuns e Jenipapeiro. Na zona rural do município mencionado habitam os Tabajara Ypy, Oitica e Colher de Pau.

de Piripiri e Pedro II, ao Sul Pedro II e Piripiri, a Leste Pedro II, e a Oeste Piripiri. Na representação abaixo identificamos o município Lagoa de São Francisco, inserido na região do semiárido piauiense.⁶⁹

Figura 03: Localização do município Lagoa de São Francisco



As condições climáticas no município de Lagoa de São Francisco (com altitude na sede a 368 m acima do nível do mar) apresentam temperaturas mínimas de 22°C e máximas de 35 °C, com clima quente tropical. A precipitação média anual no município entre 800 a 1.600 mm, com cerca de 5 a 6 meses de estação chuvosa e os demais

⁶⁹Conforme o Instituto Nacional do Semiárido (INSA) O semiárido brasileiro abrange nove estados no Nordeste e Minas Gerais, ocupando 12% do território nacional, cerca de 28 milhões de habitantes, nas zonas rural (62%) e urbana (38%). No estado do Piauí o semiárido se estende por 185 municípios, incluindo o município Lagoa de São Francisco emancipado de Pedro II, em 1997.

períodos do ano de estação seca. Os meses de fevereiro, março e abril correspondem ao trimestre mais úmido na região. (CPRM, 2004, p. 3).

As feições geomorfológicas da região compreendem superfícies aplainadas (com presença de áreas deprimidas, formando lagoas temporárias), superfícies tabulares reelaboradas (representadas pelas chapadas baixas). Apresentando relevo plano com porções suavemente onduladas (entre 150 a 300 metros) e relevo movimentado, correspondendo a encostas e prolongamentos residuais de chapadas, desníveis e encostas acentuadas de vales e elevações com altitudes entre 150 a 500 metros (exemplificados por serras, morros e colinas) e superfícies tabulares cimeiras, constituídas por chapadas altas, com relevo plano, altitudes entre 400 a 500 metros, contendo grandes mesas recortadas (CPRM, 2004, p. 03). Esse ambiente permeia as memórias e narrativas dos povos indígenas habitando o município de Lagoa de São Francisco e reivindicando os etnônimos Tabajara e Tapuio.

Seguindo os “rastros dos antigos”: sobre narrativas de origens, marcos paisagísticos e processo de territorialização dos indígenas Tabajara e Tapuio Itamaraty

O estreitamento das relações entre História e Antropologia contribuiu com a emergência de novas abordagens, contemplando agências (Johnson, 2003, p. 113) e protagonismos dos povos indígenas nos processos históricos, corroborando com a transformação do campo teórico-metodológico com a ampliação das fontes históricas, incluindo relatos indígenas e informações etnográficas. A respeito disso (Mura, 2016 (2021, p. 36) assinalou a relevância de compreendermos a tradição oral indígena como recurso de mobilização, organização e rememoração das narrativas, vinculadas a compreensão das

expressões socioculturais. A abordagem da história oral (Portelli, 2016, p. 10) associada às lentes analíticas oriundas da Antropologia, em interface com a História Ambiental (Pádua, 2010, p. 81), corroboram com a formulação de um quadro teórico para ampliação da compreensão acerca da constituição dos grupos étnicos organizações sociais e mobilizações étnicas (Barth, 1969; Oliveira, 2016).

A História Ambiental configurada como campo historiográfico crescente, institucionalizado academicamente no início da década de 1970 (Worsten, 1991), sob fortes influências dos movimentos sociais provocando mudanças epistemológicas nas pesquisas históricas acerca das relações entre mundo natural e o lugar deste na vida humana⁷⁰ (Pádua, 2010, p. 81). Essa abordagem exige um exercício interdisciplinar, cuja reflexão histórica sobre o Ambiente deve ser pautada na compreensão da construção histórica deste (Funes; Rios, 2020). Sob esse prisma, a análise das mobilizações indígenas fundamentadas nas demandas territoriais constitui um campo fértil para a interlocução com as temáticas relacionadas à História Ambiental.

Os conceitos de território e os processos de territorialização, categorias analíticas mobilizadas nesse artigo, perpassam as dimensões relacionadas ao manejo e acesso aos recursos ambientais, produção e reprodução das expressões socioculturais.⁷¹ A respeito

⁷⁰A urgência da questão ambiental impacta profundamente povos e chamadas comunidades tradicionais por meio da perpetuação de um ideal de suposto progresso atrelado a lógica do modo de produção capitalista desconsiderando as cosmologias e organizações sociais destoando a citada lógica.

⁷¹Haesbert (2004, p. 79) conceituou território como a imbricação de múltiplas relações de poder, abrangendo desde aspectos materiais nas

disso o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016, p. 219) definiu a noção de territorialização como: um processo de reorganização atrelado “1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”. Os processos de territorialização encontram-se relacionados às formas de organização e reorganização social dos modos de ordenar e reordenar a relação com o espaço, a partir da compreensão dos processos de ocupação, afirmação e reconhecimento territorial.⁷²

Com base nesses aportes teóricos denominamos narrativas de origens os relatos repassados por meio das narrativas orais perpassando a compreensão do processo de territorialização dos indígenas Tabajara e Tapuio, em Lagoa de São Francisco. Estes apresentando um quadro de expropriação territorial atribuído à ação de um fazendeiro/coronel na região. Esse processo teria impulsionado

relações econômico-políticas quanto o poder simbólico nas relações socioculturais.

⁷²Conforme assinalou João Pacheco de Oliveira (2010, p. 58), no Nordeste brasileiro, o processo de territorialização compreende três frentes: a primeira associada às missões religiosas durante a segunda metade do século XVII e décadas iniciais no século XVIII, fundamentada na política de aldeamentos; a segunda frente associada à ação de órgãos indigenistas do Estado durante o século XX (com missionários e agentes do SPI). E a terceira frente remontando o século XIX, com o processo de desterritorialização dessas populações a partir do—denominado convencionalmente de “mistura”, promovida pela tentativa de homogeneização de diferentes expressões socioculturais e fomento de agências indigenistas ao estímulo de casamentos interétnicos, expansão dos núcleos urbanos e incorporação das áreas anteriormente ocupadas pelos indígenas às comarcas e municípios em formação ou incorporação destas as propriedades das oligarquias locais.

o empobrecimento e vulnerabilidade dos antepassados, deflagrado com a seca de 1915, ocasião em que estes teriam “sido obrigados a trocar suas terras por alguns litros de farinha e feijão”.⁷³ Os relatos acerca desse processo contemplam as injustiças vivenciadas pelos antepassados indígenas, reforçando as reivindicações territoriais atuais. A respeito disso o Cacique Henrique Manoel recitou um poema de autoria própria, em rodas de conversas, palestras, seminários e assembleias, reiterando a relevância dos marcos paisagísticos associados aos indígenas na região supracitada, conforme expresso abaixo:

Há muito tempo nosso povo aqui vivia, eram felizes e tinham tudo que a mãe terra oferecia. A fruta, a caça, a pescaria. No formigueiro sempre viam as tanajuras, as brincadeiras no terreiro e a noite escura, no rio a água corrente e as cachoeira, correr nas matas era as nossas brincadeiras. Tudo acabou quando o branco aqui chegou matando a nossa gente, mas o que escapou ou fugiu ou escravizou, cortaram nossos troncos, mas a raiz aqui ficou e hoje está brotando pra resgatar o que restou da cultura. O nosso chão que foi tomado por um pouco de pão pra matar a fome daquela gente que não tinha outra opção e hoje estamos pedindo a nossa terra, demarcação. Do Cedro ao Itaipu, do Currálinho ao Riachão, do Nazaré a Capivara e também ao cercadão, terra que era nossa e foi tomada sem a nossa permissão essa é a nossa história, de cortar o coração⁷⁴.

⁷³NASCIMENTO, Henrique Manoel. Entrevista concedida a autora, no município Lagoa de São Francisco, na comunidade Nazaré, em abril de 2018.

⁷⁴Ibid., 2018.

O poema em tom de denúncia também apresenta reivindicações pautadas no direito natural a terra, elucidando o processo de desterritorialização dos Tabajara e Tapuio,⁷⁵ fenômeno característico no Nordeste brasileiro (Oliveira, 2010, p. 58). Os relatos orais mencionaram os deslocamentos dos antepassados na região correspondente a Serra da Ibiapaba, em virtude da seca. As narrativas de origens dos indígenas Tabajara são fundamentadas em relatos de violências associadas aos contatos interétnicos, entre uma indígena “pega a dente de cachorro” e não indígenas integrantes da família Cinésio, na localidade Cedro.

⁷⁵Barroso (2018, p. 64), traçou uma síntese da estrutura organizacional das famílias, a partir das memórias coletivas de Nazaré. Segundo a autora, a família de Benício Orsano da Silva, Natural do município de Pedro II e filho do Tenente Rufino Orsano da Silva e Maria da Cunha Orsano, se tornou “proprietária” do povoado Nazaré, no período em que este ainda fazia parte do município de Pedro II. O filho, Antônio Benício da Silva, mantinha uma mercearia na residência na localidade, exercendo o cargo de delegado na região e chefe político. Sendo pertinente destacar que a família Benício Orsano da Silva realizou diversas atividades no município, com destaque no campo político (Barroso, 2018, p. 64). “João Benício da Silva (Coronel João Benício), filho de Benício Orsano da Silva, dedicou-se à profissão de ourives, tornando-se comerciante ambulante e posteriormente estabelecendo um comércio em Nazaré”, erigindo o patrimônio a partir da aquisição de terras, agricultura e criação de gado. (Barroso, 2018, p. 64).

Figura 04: Localidade Cedro



Fonte: Acervo do Museu Indígena Anísia Maria.

Figura 05: Localidade Olho d'água do Cedro.



Fonte: Acervo do Museu Indígena Anísia Maria.

As narrativas orais mencionaram uma ancestral indígena, denominada Jacinta que se deslocou da região da Serra da Ibiapaba, em virtude da seca, em 1795, gerando duas filhas, Antônia Jacinta e Maria Jacinta residindo na comunidade Nazaré. Destas, uma dessas foi a mãe de Anísia Maria, avó do Cacique Henrique Manoel.⁷⁶ As narrativas de origens configuradas como marcos da trajetória dessa ancestral comum, associada a localidade Olho d'água do Cedro, rememorada pelos indígenas mais idosos e socializada por gerações. A respeito da localidade mencionada, o Cacique Henrique Manoel destacou:

Lá começa a história da gente, é como que seja o berço da nossa história, no Olho d'água do Cedro. É um lugar que marca muito pra nós. Foi onde nós crescemos. Nós pegava água pra tomar banho, pra beber. É lá onde começa toda a nossa história. Lá nós temos bananeiras há mais de duzentos anos, conhecidas como as bananeiras dos índios. Meu pai mesmo dizia que eles produziam o alimento. Eles plantavam a cana pra chupar e como era perto d'um olho d'água, era um local muito rico por questão da caça, da própria água mesmo em si e como tinha a bananeira e a cana-de-açúcar, era questão de sobrevivência. Então eles viviam por lá, naquela região todinha. [...] No Cedro temos também a cachoeira que além de ser um olho d'água permanente lá embaixo tem o cemitério dos indígenas. Porque que lá é marcante pra nós? Lá é muito provável que seja a primeira aldeia da região, pois a história que meu pai contava era

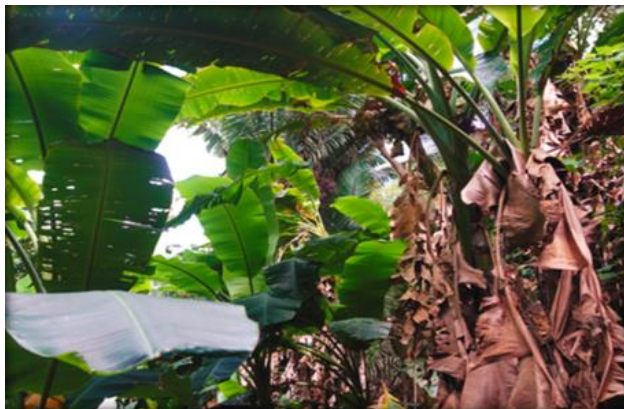
⁷⁶NASCIMENTO, Henrique Manoel. Entrevista concedida a autora, no município Lagoa de São Francisco, na comunidade Nazaré, em abril de 2018.

que lá os primeiros tabajaras trabalhavam plantando cana-de-açúcar e banana.⁷⁷

As bananeiras nas proximidades do Olho d'água do Cedro constituem um marco paisagístico no território desse grupo étnico frequentando a localidade, ora com o objetivo de entrar em contato com as energias dos antepassados “chamando a força”, ora devido à abundância hídrica da localidade, propiciando banhos de sol e momentos de lazer.

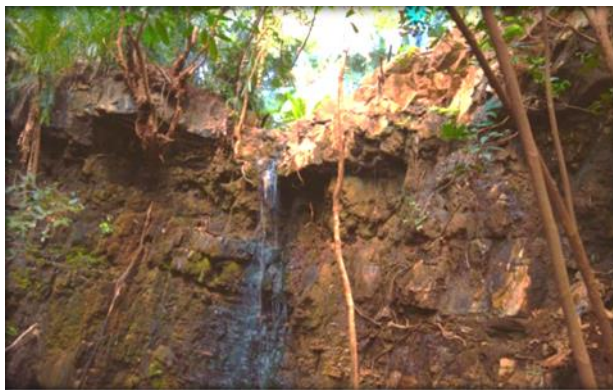
⁷⁷Outro poema, retratado a seguir, de autoria do Cacique Henrique Manoel abordou os conflitos interétnicos: “Fugindo de uma grande seca vieram do Ceará, os Codós cabeludos sem saber onde ficar. Entrando no Piauí sem saber o que encontrar, encontraram terra fértil e um lugar bom de morar. Olho d'água permanente e assim ficaram lá, mas logo perceberam que havia alguém a habitar, eram os índios Tabajara que já viviam aqui, né! Ai começou assim isso, esse pessoal vieram pra cá fugindo da seca do Ceará e os Tabajaras já moravam aqui, moravam não, viviam por aqui”. Fonte: NASCIMENTO, Henrique Manoel. Entrevista concedida a autora, no município Lagoa de São Francisco, na comunidade Nazaré, em abril de 2018.

Figura 06: Bananeiras plantadas pelos antigos na localidade Olho d'água do Cedro.



Fonte: Acervo do Museu Indígena Anísia Maria.

Figura 07: Cachoeira do Olho d'água do Cedro.



Fonte: Acervo do Museu Indígena Anísia Maria.

Os Tapuios, por sua vez, dotados de características distintivas, sobretudo relacionadas às origens e aspectos comportamentais, seriam

de uma família “Tapuia”.⁷⁸ Foi possível evidenciar versões diferenciadas a respeito das origens e ancestralidade dos Tapuios, na região.⁷⁹ Indagado sobre esse tema, Seu Chico Pedro, indígena tapuio autodeclarado, afirmou ter escutado que a bisavó da avó teria sido “pega a dente de cachorro” na localidade atualmente denominada Riachão.

Figura 08: Localidade Riachão



Fonte: Acervo do Museu Indígena Anísia Maria.

A respeito disso, dona Perpétua (Peta), filha do tio de Seu Chico Pedro, associou as origens da família Tapuio a uma família

⁷⁸Embora os relatos orais apontem para a distinção étnica entre os indígenas Tabajara e Tapuio, considerando a dinâmica das famílias indígenas atuais, no processo de reelaboração da identidade indígena estes grupos optaram por constituir uma unidade, reivindicando a identidade de Tabajara Tapuio.

⁷⁹Conforme o Relatório de qualificação de demanda territorial da terra indígena Morro Belo (2018, p. 06), o etnônimo Tapuio também é adotado no município de Crateús, por uma família habitando a Vila Vitória.

proveniente de Pernambuco, migrando da Serra da Ibiapaba, se instalando no município de Lagoa de São Francisco. As origens dos Tapuios contemporâneos estaria associada à história de duas indígenas. A primeira versão remontando uma indígena chamada Raquel, integrante da família tapuio, salva da antropofagia e negociada, em troca de uma burra. Nas palavras do Cacique Henrique Manoel:

[...] eles estavam passando fome, no meio, entre eles tinha uma jovem, que tava mais cheinha de carne, que dava pra aproveitar, e como eles tinham muita fome, eles resolveram comer a moça. Iam levando ela pra matar. Nesse momento, que eles iam levando a moça chorando, passa um rapaz amontado e pergunta o que tá contecendo. O cavaleiro ia montado numa burra e levava a outra com a carga. E eles disseram que nós vamu comer porque a gente tá com muita fome e ela é a melhorzinha, que tem mais carne. E ele disse, não, pois não façam isso. Vamu fazer uma troca, fique com a burra que eu fico com a moça. Aí eles aceitaram. O rapaz levou a moça, o homem levou a moça e deixou a burra pra trás, pra eles comer. Aí fizeram a troca, deram a moça por a burra. Comeram a burra e a moça foi embora com o homem⁸⁰.

Nos relatos orais e afirmado pelas irmãs, uma criança indígena “muito braba” teria sido “pega a dente de cachorro”, na localidade Engano de Baixo ao se refrescar. Essa indígena teria sido presa em um quarto e “amansada”, estabelecendo laços de união com um não indígena.

⁸⁰NASCIMENTO, Henrique Manoel. Entrevista concedida a autora, no município de Lagoa de São Francisco em 15 de janeiro de 2020.

As histórias dos deslocamentos, movimentos migratórios, fugas, capturas e “domesticações” são associadas às memórias dos antepassados. Como observado nas narrativas de membros dos grupos étnicos, observação e associação aos marcos paisagísticos e as expressões socioculturais, exemplificada por artefatos líticos, utensílios e fragmentos cerâmicos,⁸¹ Ainda acerca da localidade Olho d’água do Cedro O Cacique Henrique Manoel destacou:

[...] Antes a gente não sabia direito, mas depois dos nossos processos e de um certo tempo começamos a andar por lá e encontramos mais de sete sepultura feita de pedra, nessa sepulturazinha lá. Lá tem uns caco, uns pedaço de cerâmica encostado, uns pedaço de pote, na área do cemitério mesmo. Ainda tá lá as sepulturas feita de pedra. E um de nós teve um encontro muito forte em cima de uma sepultura, um de nós chorou muito em cima dessa sepultura. Foi como se fosse um encontro de alguém com outra pessoa, com nossos antepassados. Pajé Barbosa disse que ali era um encontro dessa pessoa com um nosso parente, digamos um cacique, uma pessoa mais velha.⁸²

As narrativas socializadas pelos anciões em Nazaré compreendem esse espaço enquanto um cemitério indígena, e os vestígios cerâmicos, identificados na área, restos de sepultamentos dos antepassados. As memórias associadas a esses espaços são reafirmadas a cada visita e menção a essa localidade, seja com a rememoração da trajetória da ancestral comum, seja na evocação de narrativas contemplando um

⁸¹Ademais existe a crença que indígenas habitantes da região em tempos pretéritos eram sepultados em urnas funerárias cerâmicas.

⁸²NASCIMENTO, Henrique Manoel. Entrevista concedida a autora, no município de Teresina em 23 de dezembro de 2021.

passado recente de convivência com os períodos de seca e estiagem, socializadas pelas lideranças atuais. A respeito da relevância dos corpos d'água permanentes frequentados pelas lideranças em um passado recente (de 30 a 40 anos passados) e a socialização das narrativas associadas à rememoração de uma rede de sociabilidade, o Cacique Henrique afirmou:

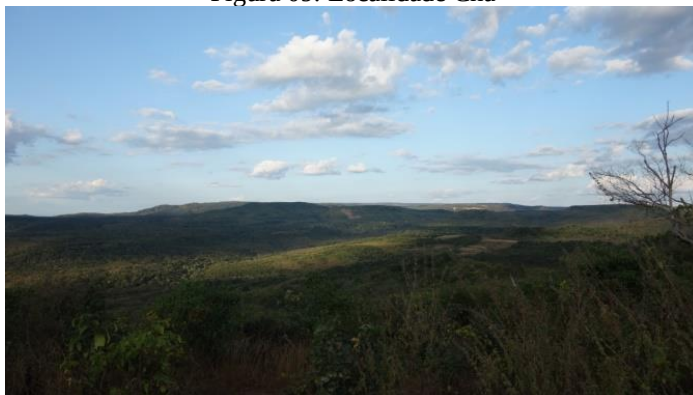
Quando tinha água a gente ficava o dia todo por lá mesmo. Caçava. Caçando italiana, caçando coco, lá tinha muito coco. Ainda tem. Então pra nós é muito marcante aquele Olho d'água do Cedro. A gente se juntava, uma tropa, e saía montando num jumento pra aproveitar a água. A gente passava muito tempo lá na água. A gente passava o tempo banhando na cachoeira e também num olho d'água que tem mais lá embaixo. As vezes a gente também ficava lá brincando de balançar nos cipó. A nossa vivência começou lá, marcou nossa infância... A gente não tinha outra coisa... Estava sempre por lá nas beiras das grotas e do Cedro. Pra nós é um local de memória muito forte. Lá tem o cemitério dos antigos Onde foi enterrado os primeiros indígenas. Nossos troncos velhos estão enterrados naquela região e as bananeiras também significam muito pra nós. Aquelas bananeiras tem mais de duzentos anos e a cachoeira é um local que a gente tomava banho enquanto criança, sempre vivia diretamente por lá. Ali é nosso ponto de referência⁸³.

Acerca dos contatos interétnicos o Cacique Henrique Manoel afirmou que os Codós Cabeludos, denominação anteriormente

⁸³NASCIMENTO, Henrique Manoel. Entrevista concedida a autora, no município de Teresina em 23 de dezembro de 2021.

atribuída ao grupo étnico, também proveniente do Ceará, a terem contatos com a indígena Jacinta, a ancestral. Estes teriam se estabelecido na localidade denominada Chã, posteriormente expulsos por fazendeiros na região. A Chã, desse modo, constituindo o primeiro espaço de efetiva ocupação pós-contato. Durante uma visita ao território, nas proximidades da Chã observamos escombros de uma antiga estrutura residencial que o Cacique Henrique Manoel afirmou ser à antiga residência da avó, neta da indígena Jacinta. E a localidade curralinho é associada ao início da história de Nazaré, uma vez que esse espaço “guarda a história dos Codóis Cabeludos”⁸⁴, além da presença do olho d’água onde as mulheres frequentavam para lavar roupa e aquisição de água para o consumo.⁸⁵

Figura 09: Localidade Chã



Fonte: Acervo do Museu Indígena Anísia Maria.

⁸⁴NASCIMENTO, Henrique Manoel. Entrevista concedida a autora, no município Lagoa de São Francisco, na comunidade Nazaré, em abril de 2018.

⁸⁵ Ibid, 2018.

Figura 10: Curralinho



Fonte: Acervo do Museu Indígena Anísia Maria.

A concepção de lugares de memória pensada por Nora (1993, p. 21) tem como referência o contexto sociocultural histórico francês, marcado pelo esfacelamento da identidade nacional. Para o autor as memórias, fadadas ao desaparecimento, se constituiriam de um resíduo involuntário de uma memória perdida que se fixa em lugares, lugares de memórias. Estes compreendidos como espaços simultaneamente materiais, simbólicos e remetendo ao passado de determinada sociedade, promovendo ressignificações de narrativas possibilitando a continuidade de um tempo específico. Em virtude desse conceito não abranger a complexidade dos processos de territorialização gestados pelos grupos étnicos pesquisados, utilizamos a concepção de territórios indígenas como lugares de ancestralidade.

Esse conceito, aliado a noção de territorialização (Oliveira, 2016, p. 219) e regimes de memórias (Oliveira, 2016, p. 28) é de fundamental importância para uma melhor compreensão sobre as narrativas de pertencimento associadas a espaços históricos, no sentido amplo do termo, desconsiderando a dicotomia entre Natureza e cultura, bem como na análise dos processos de mobilizações

indígenas. As narrativas identificadas a partir dos relatos orais admitem que as memórias podem ser compreendidas como processo de construção e reconstrução de lembranças nas condições do tempo presente. O ato de relembrar, por sua vez, insere-se nas múltiplas possibilidades de elaboração das representações e reafirmações das identidades construídas na dinâmica da História. Nos regimes de memória os indígenas são os próprios artífices de suas histórias, produzindo interpretações sobre si e sobre o mundo, reafirmando as memórias, origens, pertencimentos étnicos e reelaborando a história.⁸⁶

Considerações finais

As mobilizações indígenas no Nordeste são associadas as relações com os regimes de memórias, compreendidos como os modos como os indígenas concebem e arquitetam as memórias na contemporaneidade (Oliveira, 2016), bem como na gestão das narrativas associadas ao passado, fundamentadas nas relações entre as expressões socioculturais e as memórias. No processo de reelaboração das identidades os indígenas Tabajara e Tapuio apresentaram narrativas de pertencimento associadas a locais de ancestralidade, compreendidos enquanto marcos paisagísticos e históricos. Os sujeitos integrantes desses grupos identificando-se com esses espaços às proximidades onde habitam, interconectando narrativas e reafirmando as identidades indígenas. Desse modo, as mobilizações políticas dos indígenas Tabajara e Tapuio fundamentadas na reelaboração étnica, evocação e preservação dos locais associados à ancestralidade e a

⁸⁶Para o autor os regimes de memória propiciam o vislumbamento de uma história e a apreensão associada às ações, narrativas e personagens lhes integrando em formas de construção e significados (Oliveira, 2016, p. 28).

produção e reprodução das próprias narrativas desses sujeitos contestando os relatos sobre o extermínio dos indígenas no estado do Piauí.

Referências

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. **Cadernos de campo**, n. no 3, p. 107–131, 1993.

BARROSO, Ilana Magalhães. **Emergência étnica indígena, territorialização, memória e identidade do grupo indígena Tabajara Itamaraty e Tapuio da comunidade Nazaré**. 2018. 101 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2018.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25–68.

CHAVES, Joaquim. **O índio no solo piauiense**. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1994.

COMPANHIA DE PESQUISA DE RECURSOS MINERAIS - CPRM. **Projeto Cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea, estado do Piauí**: diagnóstico do município de Lagoa de São Francisco. AGUIAR, Roberto Bôto de; GOMES, José Roberto de Carvalho (orgs.). Fortaleza: CPRM, Serviço Geológico do Brasil, 2004.

GOMES, Helane Karoline Tavares. **Etnicidade e mobilização social indígena**: estratégias de reivindicação e demarcação das áreas indígenas no Estado do Piauí (1990 - 2019). 2020.146 f. Monografia – Curso de Licenciatura Plena em História. Universidade Estadual do Piauí, Teresina, 2020.

JOHNSON. Walter. On Agency. **Journal of Social History**, vol. 37, nº 1, Special Issue, 2003, p. 113-124.

LEITE NETO, João. **Índios e terras. Ceará: 1850-1880**. 2006. 242f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

MACHADO, Paulo Henrique Couto. **As trilhas da morte**: extermínio e espoliação das nações indígenas na região da bacia hidrográfica parnaibana piauiense. Teresina: Corisco, 2002.

MAIA, Lígio José de Oliveira. **Serras de Ibiapaba: de Aldeia à vila de índios**. vassalagem e Identidade no Ceará colonial – século XVIII. 409 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói - RJ, 2010.

MURA, Márcia Nunes Maciel. **Tecendo tradições indígenas**. Tese. Doutorado em História (Programa de Pós-Graduação em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

NUNES, Odilon. **Pesquisas para a História do Piauí**. Teresina: FUNDAPI; Fundação Monsenhor Chaves, vol. 1, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de, Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, p. 193–228.

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os índios Pankará na serra do Arapuá**: relações socioambientais no sertão pernambucano. [recurso digital]. Maceió: Editora Olyver, 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de.; QUINTERO, Pablo. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas. **Horizontes Antropológicos**, v. 58, p. 7–31, dez. 2020.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da História Ambiental. **Estudos Avançados**, n. 24 --(68), 2010, p. 81-101.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte de escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

ENTRE ARCOS, FLECHAS CABOCLOS E LANÇAS: EXPRESSÕES SOCIOCULTURAIS INDÍGENAS NAS TRADIÇÕES CARNAVALESCAS EM PERNAMBUCO

Helton Cezário dos Santos*

Introdução

Este artigo teve como objetivo destacar aspectos das expressões socioculturais indígenas nas chamadas tradições carnavalescas no Estado de Pernambuco. No decorrer desta escrita, explicitamos a forte manifestação destes aspectos nas nomeadas Tribos de Caboclinhos no estado, algumas das quais centenárias, e como estes traços se apresentam no âmbito das performances destas agremiações, seja na música, nos figurinos, na dança, composição estética e personagens.

Abordaremos algumas das especificidades destes grupos, que apesar de existirem em variadas localidades no Brasil, em Pernambuco são protagonistas numa festa conhecida mundialmente pela pluralidade de manifestações. Defendemos a ideia de que aspectos das expressões socioculturais indígenas existem nestas manifestações carnavalescas assim como no imaginário popular, fortalecendo e enriquecendo o patrimônio imaterial dos pernambucanos e de todo o povo brasileiro.

Buscamos destacar aspectos das expressões socioculturais indígenas nas chamadas tradições carnavalescas no Estado de

*Licenciado em História pela UFRPE. Mestrando em História no PPGH/UFRPE. E-mail: helton.cezario_santos@hotmail.com.

Pernambuco. No decorrer desta escrita, explicitamos a forte manifestação destes aspectos nas nomeadas Tribos de Caboclinhos no estado, algumas das quais centenárias, e como estes traços se apresentam no âmbito das performances destas agremiações, seja na música, nos figurinos, na dança, composição estética e personagens. Abordaremos algumas das particularidades destes grupos, que apesar de existirem em variadas localidades no Brasil, em Pernambuco são protagonistas numa festa conhecida mundialmente pela pluralidade de manifestações. Defendemos a ideia de que aspectos das expressões socioculturais indígenas existem nestas manifestações carnavalescas assim como no imaginário popular, fortalecendo e enriquecendo o patrimônio imaterial dos pernambucanos e de todo o povo brasileiro.

Tratar sobre o Carnaval de Pernambuco é mergulhar num universo rico de culturalidade diversificada, resultado de reelaborações há mais de cinco séculos desde antes dos primeiros anos de colonização europeia, no chamado “Novo Mundo”. Neste texto, temos como recorte geográfico o território atualmente compondo o estado de Pernambuco, cuja forte tradição carnavalesca é conhecida nacionalmente pela diversidade e multiplicidade de expressões. Neste contexto percebemos as expressividades oriundas da Europa, da África assim como também de povos originários, ou seja, os indígenas.

A figura ameríndia no Brasil sempre foi evocada, em específico por intelectuais, com saudosismo, curiosidade e até certa admiração quanto às expressões socioculturais e modos de vida. No país tendo o Carnaval como uma das principais festividades, onde aspectos remetendo a tradições indígenas sempre foram “apropriados” ou ressignificados por brincantes nas variadas unidades da federação. A figura do indígena por vezes carnavalizada emerge como personagem figurante em agremiações como Escolas de Samba e Clubes de Frevo,

mas, com protagonismos sobretudo em estados no Nordeste. Neste território estas figuras surgindo com destaques em agremiações específicas, como os maracatus, onde aspectos performáticos oriundos das tradições indígenas alcançaram protagonismos.

O índio é um personagem no carnaval, em geral acompanhando grupos, fazendo sua vanguarda como cordões cariocas, ou mesmo como figuras isoladas de rua. Em conjunto, além dos *Caboclinhos*, temos os *Caiapós* paulistas, os *Tapuias* goianos e sua variante mineira *Tapuiadas* e os *Caboclos* de Itaparica, da Bahia. (Almeida, 1961 *apud* Dantas, 1991, p. 319).

Nossa proposta foi evidenciar características das expressões socioculturais dos povos originários em manifestações, a partir das Tribos de Caboclinhos no Recife e municípios adjacentes. Realizamos uma breve análise a respeito de características e aspectos oriundos das tradições indígenas permeando e marcando a arte das Tribos de Caboclinhos, expoentes no carnaval pernambucano, manifestação carnavalesca tombada como Patrimônio Cultural do Brasil. A Constituição Federal de 1988, no Artigo 216, ampliou a definição de patrimônio cultural brasileiro, não apenas como a cultura popular, como também os “bens imateriais”, formando o patrimônio intangível, tendo o Decreto 3.551 de agosto de 2000 instituído o ‘Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial’. que constituem o patrimônio cultural brasileiro.

Quando falamos em patrimônio cultural, estamos nos referindo direta ou indiretamente ao passado, o qual, a exemplo do que ocorre com a tradição, é sempre constituído a partir do presente. O termo “patrimônio” – em inglês, *heritage* – refere-se a algo que herdamos do passado e que,

por conseguinte deve ser protegido. (Abreu; Chagas, 2009, p. 80).

Considerando os conceitos relativos ao patrimônio, compreendemos a importância das Tribos de Caboclinhos pernambucanos, sendo esta manifestação com características que remetem aos povos originários em nosso país.

Caboclinhos: herança de tradições indígenas

Em meio as variadas expressões socioculturais de Pernambuco, são apropriados aspectos das expressões socioculturais indígena. Os Caboclinhos são “Tribos” tradicionais situadas, sobretudo nas periferias da Região Metropolitana do Recife assim como os Caboclos de Lança, personagem nos maracatus de baque solto, marcando fortemente o cenário rural canavieiro no estado, em específico na Zona da Mata Norte. Estas agremiações fazem no período do Carnaval apoteose para a prática de rituais com aspectos remetendo a heranças socioculturais dos povos originários, seja nas vestimentas, coreografias e sonoridades. Nesta pesquisa enfocamos as chamadas Tribos de Caboclinhos.

Dentre esses folgares típicos, convém destacar os caboclinhos, restos de diversão indígena: dezesseis ou vinte figuras com rosto pintados de açafraão, ostentando de trajes de cores berrantes, com enfeites de espelinhos e penachos à cabeça, empunhando arcos com flechas, que são manejados ao som de um tambor e de uma gaita. Simulam um combate (...). (Carvalho, 1967, p. 84).

Essas expressões são marcadas pelas ricas e coloridas indumentárias assim como pelas músicas, performadas em “loas” e “toadas” cujas letras relatam tempos com muitos significados e narrativas executadas através de expressividade corpórea e expressões religiosas. Neste contexto, para estas Tribos de Caboclinhos, a dança é mais do que uma expressão coreográfica lúdica, pois são expressões carregadas de significados místicos oriundos de antigas tradições remetendo a ancestralidade. A dança é um artifício sagrado, ritualístico, vinculando os chamados brincantes ao sagrado.

Como uma analogia eloquente, é preciso notar que em qualquer parte do mundo e em qualquer época, inclusive na nossa, as danças sagradas, através das quais os executantes pretendem colocar-se num estado em que acreditam estar em comunicação imediata com um “espírito”, se executam através de giros. Os xamãs, lamas, dervixes, exorcistas muçulmanos, feiticeiros africanos giram sobre si mesmos em seus exercícios religiosos, o que os leva a um estado de transe provocado pela dança. (Bourcier, 2011, p. 7).

No que se refere aos membros destes grupos carnavalescos rememorando uma ancestralidade indígena, observando performances, afirmamos que a dança com os ritmos, movimentos e sonoridade musicais expressas nas loas e toadas, acompanhadas de instrumentos sonantes, são uma espécie de linguagem de cada grupo. E para além de um simples movimento como algo conectando profundamente com o sagrado, apesar do festivo ambiente carnavalesco e até competitivo, no caso dos concursos de agremiações organizados anualmente pela Secretaria de Cultura da Prefeitura do Recife. Há algo sacro em cada expressão, ato e sonoridade.

Nos primeiros anos de contato dos europeus com os povos autóctones, os viajantes retornavam aos locais de origens relatando sobre o estranhamento com alguns modos de vida das consideradas tribos primitivas, citando o uso ritmado de cânticos e instrumentos a utilização de uma espécie de telegrafia, com mensagens e sinais através de instrumentos, conectando-se entre si e com seres sagrados aos quais ao fazer correlação com povos originários habitando o que mais tarde seria chamado estado de Pernambuco. Em uma alusão ao que denomináramos na atualidade com os “Encantados”. “O ritmo parece ser uma linguagem à parte, enquanto a linguagem rítmica transmite alguns significados, sem palavras”. (Laban, 197, p. 133).

Assim como a atuação performática de grupos considerados primitivos provocaram estranhamento aos viajantes (colonizadores) europeus nos primeiros contatos com os povos originários, também o estranhamento é observado em algumas situações durante apresentações de grupos e agremiações carnavalescas nos deparamos com esses espetáculos sobre os quais, muito pouco somos capazes de compreender, a menos que com uma observação mais aguçada.

Embora não pretendamos oferecer sequer um esboço da história do movimento, pode-se adiantar que, certas épocas, em partes definidas do mundo, em certas ocupações, nos apreciados credos estéticos ou em habilidades com fim utilitário, algumas atitudes corporais são preteridas e usadas com mais frequência que outras. (Laban, 1971, p. 135).

Entre movimentos e sonoridades, as manifestações de origens indígenas se destacam com protagonismos no contexto carnavalesco pernambucano. No período momesco, as diversas agremiações ou Tribos de Caboclinhos praticam as atividades para o qual se

prepararam durante todo o ano. O Carnaval é o grande momento, a apoteose de uma expressão sociocultural que resiste, insiste com práticas cujo legado para estes brincantes e espectadores é sinônimo de ancestralidade.

Pernambuco: a terra dos Caboclinhos

Famosos pela exuberância das indumentárias com as quais se apresentam como pelos frenéticos movimentos nas evoluções, as tribos de caboclinhos são heranças de supostas expressões socioculturais ameríndias no Carnaval de Pernambuco. Pela dança, estes grupos reafirmam a identidade, aspectos remontando ao passado, a ancestralidade, a aquilo que pela força da chamada tradição, em meio as novas gerações cada vez mais desapegada ao “tradicional”, ao “exótico”, ao tido como “atrasado”.

A imperiosa necessidade de brincar e dançar expandiu-se, em consequência, numa variedade estonteante de tradições de movimentos, em todos os campos da atividade humana. A dança tem sido empregada como um agradável estímulo ao trabalho, principalmente em trabalhos rítmicos de equipe, tendo se transformado em acessório de luta, da caça, do amor e de mais atividades. Foi na dança, ou pensamento por movimentos, que o homem a princípio se apercebeu da existência de uma certa ordem em suas aspirações superiores por uma vida espiritual. (Laban, 1971, p. 43).

Os nomeados “Caboclos”, “Cabocolinhos” ou simplesmente “Caboclinhos” são notoriamente uma manifestação sociocultural carnavalesca organizada em forma de agremiações. Para (Santos,

2001), estão configurados como espaços de sociabilidade e autoafirmação de sujeitos que, através de práticas, fazeres, criações, tradições e conhecimentos, buscam vivenciar os festejos relativos à folia de Momo de uma determinada forma corroborando na exposição destas tradições e práticas para o grande público brincante, cujo sentido para os membros destas agremiações é quase sempre demonstrar a existência expressa através destas práticas ancestrais.

Os Caboclinhos ou as Tribos de Caboclinhos como são chamados, trata-se de uma manifestação popular com origens nas expressões socioculturais indígenas. Essa manifestação exala forte apego e sentimento nativista. Em Pernambuco, algumas destas Tribos formaram-se ainda em finais do século XIX e ao longo dos anos na Primeira República, como as Tribos Carijós (1896) e Tribo Canindé (1897). Ao longo do século XX outras Tribos foram se formando e com destaques nos Carnavais tanto da capital como em outras cidades.

Nas performances apresentam coreografias em ritmo marcado pelo estalido de um tipo de arco-e-flexa de madeira que denominam “preaca”. Estas manifestações indígenas “carnavalizadas” remetem as expressões socioculturais de povos originários, como a “pajelança” aspecto de expressividade ritual de expressões religiosas dos antepassados, atuando a maioria dos mestres e caboclos na Jurema Sagrada ou Catimbó, como esta manifestação religiosa é popularmente conhecida.

A respeito dos personagens nos Caboclinhos, a antropóloga estadunidense Katarina Real apresentou uma análise, um panorama detalhado sobre cada um deles nos préstitos carnavalescos, nas apresentações, descrevendo de forma breve e sucinta as atuações performáticas.

O “porta-estandarte” vem dançando na frente, rodopiando e saltando, logo depois dois “cordões” de caboclinhos ou de índias em filas opostas. No meio, com aparência de majestades, o cacique e a cacica também chamada de mãe de tribo, ou nos grupos mais ricos, um “rei” e uma “rainha”. Eles dançam de vez em quando, porém menos energicamente que seus caboclos. Podem também aparecer uma ou duas princesas e um ou dois “pêros” (indiozinhos). Geralmente há também um pajé ou curandeiro (trazendo por vezes cobra viva ou um animal empalhado). Os dois cordões, de dez a vinte caboclinhos cada um são liderados por um “tenente” e um “capitão” ou “guia” e um “contra-guia”. Alguns “botam” uma “curandeira”. Há outros que não tem rainha; e um ou dois sem “rei”. (Realapud Azevedo;Sena, 2011, p. 5).

As apresentações iniciam com o porta-estandarte seguindo dois cordões de caboclos e de caboclas. Ao centro da Agremiação, seguem o Cacique e Cacica ambos os responsáveis pela evolução coreográfica da tribo. O cortejo também conta com a figura do Pajé, este para além dos festejos e apresentações carnavalescas é a liderança espiritual. Há também o Matruá, uma espécie de “feiticeiro”, assim como os perós como são chamadas as crianças brincantes. Alguns grupos no contexto das apresentações executam, de acordo com (Almeida, 1961 *apud* Dantas, 1991), manobras denominadas de: Aldeia, cipó, emboscada, Toré, traidor, ataque de guerra etc.

O estandarte é de veludo bordado a fio de ouro pelas bordadeiras de lá mesmo e se renova de 2 a 4 anos, conforme o estado de conservação. Os pêros ou però-mingus são duas crianças, pessoas imediatas ligadas ao Cacique, o que deve ter explicação simbólica, mas não sei qual seja. Aparecem também nos Caboclinhos mineiros de

Diamantina. Talvez idéia totêmica, a julgar pelos meninos dos Cucumbis e Tapuias, mas este é o ponto a verificar. Um terceiro garotinho chamado Guarani desfila entre o Rei e Rainha, que tem o nome de Paraguaçu. (Almeida, 1961 apud Dantas, 1961, p. 324 - 325).

Quanto às indumentárias em quase tudo faz referência supostamente aos indígenas. Os adornos são compostos por atas (de pé e mão), saiotas e tangas, adereços confeccionados artesanalmente com penas (de ema e variadas aves) a adornarem ricamente imponentes cocares.

Nas vestes e indumentárias sendo visíveis aspectos relacionados a outras expressões socioculturais, observando-se o uso de vidrilhos, lantejoulas, espelhos, unidos aos de uso no cotidiano dos indígenas como cordas, tinturas naturais e sementes. E o corpo musical denominado “baque”, animado com sons de (caracaxás) maracás, surdo e inúbias (espécie instrumento de sopro, como flautas ou gaitas), às vezes com atabaques e caixas. Os cânticos geralmente são instrumentais, ocorrendo recitação de loas cujas letras evocam aspectos da manifestação.

A Jurema e o Carnaval: herança indígena e perseguições

Não afirmamos que todos os componentes destas “Tribos” de Caboclinhos sejam ou façam parte de povos originários, habitando em territórios indígenas no interior ou em contextos urbanos, como demonstrado pelo Censo IBGE/2020. “No auto nada há de ameríndio, a não ser a figuração, aproveitada como pretexto”. (Carvalho, 1967). O autor citou os Caboclinhos como “restos” de diversão indígena, mas a descrição que fez, com o rei de capa e espada e o matroá, ‘sarcasmo

atirado à lendária boçalidade e estultícia do caboclo', demonstrando que de indígena somente a aparência do folguedo. (Almeida, 1961).

Ora, com referência as tradições antigas, as quais evocam uma determinada ancestralidade, sendo possível compreender a partir de conceito de representações, rememorações de um passado com práticas performáticas oriundas de uma herança sociocultural ou vinculação afetiva na qual se dizem os brincantes detentores nos discursos.

Dessa forma,

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. (...) As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou de delimitações não é, portanto, afastar-se do social – como julgou uma história de vistas demasiado curtas -,

muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de afrontamento tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais. (Chartier, 1990. p. 12).

Sendo válida a afirmação que essas agremiações reelaboram aspectos nas performances e discursos, no intuito a representar valores de um mundo idílico, segundo o qual estariam contidos certos valores e costumes supostamente vivenciados no passado pelos ancestrais indígenas. Expressões socioculturais ressignificadas, modeladas ao longo do tempo e com a ascensão das tecnologias.

O pesquisador Leonardo Dantas, afirmou que “Os caboclinhos, ou cabocolinhos como é por vezes chamados, são talvez a mais bela das expressões populares do carnaval do Recife”. (Dantas, 2023). Atuando como sendo algo inusitado no Carnaval, figuras pitorescas na paisagem carnavalesca da cidade. As performances demonstrando a beleza das moças em trajes indígenas, enchendo os olhos de quem as assistem a se apresentarem. Para o musicista Guerra Peixe, se faz necessário presenciar o Carnaval do Recife para observar algumas características marcando estas festividades. Se referia as citadas agremiações como sendo de costumes “estranhos aos ocidentais”, mas que, pelo arranjo e beleza da música, as indumentárias ricamente coloridas e a dança habilmente executadas, chamava atenção de todos. E referindo-se aos caboclinhos como o mais original no Carnaval do Recife.

Seria leviano e impróprio afirmar que todos os envolvidos com os movimentos de caboclinhos e performando nestas agremiações são adeptos de religiões afro ou indígena, no entanto sendo válido afirmar que, uma parte destes brincantes cultuam Jurema Sagrada ou “catimbó”. Também não sendo possível afirmar que a prática dos caboclinhos no âmbito carnavalesco seja uma manifestação ameríndia

realizada por autóctones, mas, afirmamos se tratar de uma prática ou manifestação artística evocando origens nas expressões socioculturais originárias, com determinadas características atribuídas à ancestralidade nativa.

Sobre conceitos relativos às expressões religiosas entre os brincantes nas tribos de caboclinhos, observamos que, nos cultos afro e indígenas, os chamados “ajunto [ajuntamento] de jurema” ou simplesmente jurema, era oferecida pelos pajés ou mestres do catimbó certa infusão extraída dos galhos e raízes da jurema branca, como registrado no século XVIII, descrito por Câmara Cascudo ao citar um documento de julho de 1758 ao qual se atribuiu o consumo da jurema a práticas de superstição e feitiçaria relacionada aos indígenas.

Em outro caso citado por Leonardo Dantas, a partir de pesquisa realizada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), Cartório da Inquisição em Lisboa, no processo de nº 6238 no qual figura como denunciado o Capitão-mor dos Índios da povoação de São Miguel dos Barreiros (Pernambuco). Neste processo, Francisco Pessoa foi acusado de feitiçaria por utilização da Jurema em práticas ritualísticas de “pajelança”. Em carta de janeiro do ano de 1782, o vigário de Sirinhaém descrito como padre Antônio Teixeira Lima denunciou a Mesa do Santo Ofício o Capitão-mor por se reunir em local de nome “Camaleão”, onde com outros indígenas usavam a jurema. De acordo com o denunciante, todas as noites caminhavam com uma imagem de Cristo em água de raiz de jurema e, depois de usarem a jurema, começavam a saltar e dançar ao redor da imagem.

Essas descrições sobre os usos da jurema e determinadas práticas religiosas associadas em um determinado contexto histórico justificando o quanto ainda atualmente, o uso ritualístico da jurema assim como as práticas ritualísticas correspondentes estão no imaginário e nas práticas de pessoas vinculadas a manifestações

carnavalescas de heranças indígenas. Sendo válido afirmar que não pretendíamos analisar profundamente os meandros de significação destas práticas religiosas, tampouco descrever as relações com identidade étnica destas formas de expressão, análise que consideramos profícuas a serem realizadas numa outra ocasião.

O culto da jurema nos chamados centros de catimbó ou centros de caboclos é bastante comum no cotidiano de muitos brincantes. E uma constante em algumas manifestações no Carnaval do Recife, sendo, pois, também bem comuns em membros de tribos de caboclinhos e maracatus de baque virado. Nos caboclinhos uma parte dos brincantes também mantém vinculação com os cultos afro e indígenas, como afirmou a pesquisadora Katarina Real: “tudo indica que há muito mais influência ameríndia ‘legítima’ nesses caboclinhos do que se pensa”(Real, 1990). Analisando o contexto de fala de Real, podemos perceber uma visão folclorista ultrapassada de “cultura pura” que julgava estarem determinadas expressões culturais fadadas ao desaparecimento no contato com outras formas de conhecimentos.

Para Canclíni apesar da tentativa de seccionar culturas coloniais tradicionais e indígenas numa espécie de encarceramento, onde estas não fossem “maculadas” de hibridismos, essas ações não surtiram efeito esperado. E estas culturas realizaram adaptações, ressignificações sem que com isso tenham deixado de existir. Os países latino-americanos são atualmente resultado da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas [...] do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. (Canclíni, 2008, p. 216-217).

Por muito tempo as práticas religiosas de origens afro e indígena nestes grupos socioculturais foram relegadas entre os brincantes ou mesmo esquecidas ou vivenciadas a clandestinidade, em partes, reflexo das perseguições pelas autoridades policiais durante o Estado

Novo (1937-1945) e estendendo até a década de 1980. Durante esses períodos, os brincantes adeptos do “catimbó” eram obrigados a terem prontuários na Delegacia de Costumes juntamente a outras vertentes religiosas como os terreiros de candomblé, eis a dificuldade destes brincantes de expressarem a fé, sobretudo os membros das tribos de caboclinhos com a prática intimamente relacionada aos cultos ameríndios. Adeptos da jurema sempre esconderam a crença, dificultando pesquisadores a associar tribos de caboclinhos a este culto.

A presença do culto indígena nas manifestações do Carnaval do Recife é mais frequente do que se possa imaginar. O misticismo, combinado com o medo do desconhecido, está presente no inconsciente coletivo dos que fazem esta grande festa e tem na pajelança a religião dos seus antepassados. (Dantas, 2023, pag. 238).

Em entrevista ao Diário de Pernambuco na edição em janeiro de 1997, José Severino dos Santos mais conhecido como “Zé Alfaiate” descreveu ao jornalista a respeito da fundação do caboclinho tribo Sete Flechas, na cidade de Maceió em 1967 e mais tarde transferido ao Carnaval no Recife em 1971. Para este brincante, a relação da agremiação com os cultos de origem afro e indígena seria indissociável. Entre brincantes antigos e novos, relatos de origens mitológicas a partir de sonhos ou visões relacionadas ao consumo de jurema em centros de catimbó eram bastante comuns. Como descrito por Manoel Ferreira de Lima, mais conhecido como “Manuelzinho” presidente dos Carijós, umas das tribos mais antigas do Recife, desfilando a primeira vez em março no ano de 1897:

Numa dessas manifestações espirituais, recebeu a ordem para fundar um grupo fantasiado de índio e brincar o carnaval. Aí não pensou duas vezes: em pouco tempo seus caboclos estavam nas ruas do Recife, com penachos coloridos, arcos, flechas e lanças, dançando perré ao som de tambores, pífanos, gaitas de taboca e ganzá. (Dantas, 2023, p. 242).

A partir desse tipo de relato, concluímos a quão entrelaçada são os aspectos das religiões afro e indígena no cotidiano de alguns brincantes, sendo estes expressos a partir de algumas práticas carnavalescas em Pernambuco, como as tribos de caboclinhos, cujas performances musicais, sobretudo coreográficas, por vezes, supostamente estão relacionadas aos movimentos de indígenas nos rituais religiosos, a exemplo do Toré.⁸⁷ Quanto ao uso do termo performance na antropologia brasileira diz respeito ao termo proposto por Victor Turner vindo na análise do autor sobre rituais. Assim, compreendemos a performance como “um modo de comportamento, um tipo de abordagem da experiência humana, um exercício lúdico, esporte, estética, entretenimento popular, teatro experimental e muito mais”. (Turner, 1974, p. 11).

Considerações finais

De modo geral, a partir do abordado nesse texto, buscamos evidenciar uma compreensão a respeito da herança dos caboclinhos em Pernambuco relacionada aos povos originários. São origens que continuam firmes e vivas no imaginário de brincantes, advindos

⁸⁷Sobre a práticas e significados do Toré para os povos indígenas no Nordeste, ver: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj. 2005.

sobretudo de zonas periféricas na Região Metropolitana do Recife e outras cidades localizadas em Municípios das Zonas da Mata Norte e Mata Sul do estado. Portanto, foi possível compreender o quão importante para estas “Tribos de Caboclinhos” afirmarem as heranças socioculturais nas performances e em discursos.

Valorizar estas vinculações com o passado, para cada uma destas “Tribos” é manter viva a identidade destes grupos, como sendo estas expoentes de tradições muito antigas, socializadas por cada geração de brincantes que meio a arte do Caboclinho, ressignificam estas expressões, reificadas a cada ano, a cada Carnaval, como sendo símbolos de resistência e mobilizações assim como busca por espaços. Ao longo de décadas, estas agremiações mantiveram vivos, aspectos socioculturais associados aos povos indígenas no imaginário popular, impedindo apagamentos. Através das apresentações sendo possível supostamente reviver de forma saudosa, as disputas tribais, rememorar as indumentárias majestosas, as cortes com as magias e coragem, expressas e evocadas nos cânticos. Essas Tribos nas apresentações são como simulacros de “tradições” que por meio de muitas mobilizações, insistiram por permanecer ativas, embora ressignificadas.

Referências

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio:** ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ALMEIDA, Renato. **Tablado folclórico.** São Paulo: Ricordi Brasileira S.A, 1961.

ASSOCIAÇÃO DOS MARACATUS DE BAQUE SOLTO DO RECIFE. **Catálogo de Agremiações Carnavalescas do Recife e Região Metropolitana**. Recife: Prefeitura de Recife. 2009.

AZEVEDO, Jaqueline Karla. SENA, José Roberto. **Kapinawá: caboclinhos e religiosidade afro-indígena na cidade do Recife**. In: XII Simpósio da ABHR – Revista da Associação Brasileira de História das Religiões, nº 12, 31 de maio a 06 de junho. 2011. Juiz de Fora: UFJF, 2011, p. 1 – 13.

BOURCIER, Paul. **História da dança no Ocidente**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4.ed. São Paulo: EDUSP, 2007.

CARVALHO, Rodrigues de. **Cancioneiro do Norte**. 3. ed. Rio de Janeiro: MEC; Instituto Nacional do Livro, 1967.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

COSTA, Pereira da. **Vocabulário pernambucano**. 2. ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura; Departamento de Cultura, 1976.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundaj. 2005.

LABAN, Rudolf. **Domínio do movimento**. 5. ed. São Paulo: Summus Editorial. 1978.

MAIOR, Mário Souto. SILVA, Leonardo Dantas e (orgs.). **Antologia do Carnaval do Recife**. Recife: Editora Massagana, 1991.

PABLO, Marlysson. EUFRÁSIO, Pablo. Aproximações e distanciamentos entre os “Caboclinhos” e as “Tribos Indígenas Carnavalescas”. In: Nas Nuvens... Congresso de Música, nº 9, 1 a 8 de dezembro de 2023. Belo Horizonte: Escola de Música da UFMG, 2023, p. 1-13.

REAL, Katarina. O Folclore no Carnaval do Recife. 2. ed. Recife: Editora Massangana, 1990.

SANTOS, Mário Ribeiro dos. **Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930 – 1945)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife, 2010.

SILVA, Leonardo Dantas e. **Carnaval do Recife**. 2. ed. Recife: Editora CEPE, 2023.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e anti estrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VIEIRA, J. L. da S. **A agricultura do sagrado no fortalecimento da identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira e Poção-PE**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2021.

QUILOMBOLAS DE MUNDO NOVO E INDÍGENAS KAPIANWÁ: RELAÇÕES COM O SEMIÁRIDO NO VALE DO CATIMBAU EM BUÍQUE/PE

Jaelson Gomes de Andrade Pereira*

Edson Silva**

Introdução

Com o texto apresentamos uma discussão acerca da História Ambiental, pensando indígenas e quilombolas nas relações com o Semiárido, em Buíque/PE. Considerando o campo amplo e pouco explorado sobre a temática, os seres humanos e sociedades, também são fruto das relações que estabelecem com o Ambiente onde vivem, e este por sua vez, influenciando os modos de viver, ser e estar.

Como limites para essa reflexão pensamos o Vale do Catimbau, espaço de geografia singular localizado no interior de Pernambuco, entre os municípios de Buíque, Tupanatiga e Ibimirim. Habitado ancestralmente por indígenas, com vestígios registrados nos sítios arqueológicos, marcas de uma história pré-colonial, morada do povo Kapinawá. Bem como foi refúgio de escravizados com origens africanas, que em ações de resistência formaram quilombos, mais

*Doutorando em História na PGH/UFRPE. Mestre em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povo Indígenas pelo PROCADI/UPE; Professor na Sec. de Educação de Pernambuco, no EREM Carlos Rios, Arcoverde/PE. Email: profjaelsongap@gmail.com

**Professor Titular de História da UFPE. Doutor em História Social pela UNICAMP. Leciona História no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE. Docente no PROFHISTÓRIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História na UFRPE

tarde sendo chamados quilombolas, como em Mundo Novo e Fasola. Perguntamos quais relações esses povos estabeleceram com o Semiárido onde habitam? E para essa possível resposta objetivamos, analisar os conceitos de “semiárido” em relação ao de “sertão” ou “sertões”. Apresentar resumidamente o espaço do Vale do Catimbau, bem como os povos que nele habitam, destacando os Kapinawá e os quilombolas em Mundo Novo. Por fim, destacamos práticas utilizadas refletindo na preservação dos territórios habitados.

Nossas reflexões estão baseadas em autores que discutiram direta ou indiretamente essas temáticas, como Andrade (2014, 2017); Hofmann e Cavignac (2022); Marques (2019) e Silva (2020) entre outros. E na perspectiva da História Ambiental, considerando estudos em parte, fora da lógica historiográfica. O pesquisador Donald Worster escreveu:

(...) trabalho acumulado dos geógrafos, dos especialistas ligados às ciências naturais, dos antropólogos, e de outros, tem estado disponível há gerações e está simplesmente sendo absorvido pelo pensamento histórico à luz da experiência recente discutindo o papel e o lugar da Natureza na vida humana. (Worster, 2008, p. 25)

Pensando o lugar do semiárido na história de sociedades indígenas e quilombolas. As qualidades desse espaço, com destaque para os brejos de altitude, em específico o Vale do Catimbau.

Dividimos esse texto em três partes. No primeiro momento buscamos refletir historicamente sobre o conceito de semiárido, vinculado a ideia de “sertão” ou “sertões”, demonstrando que existem permanências da compreensão colonial sobre esse espaço. Depois apresentamos o lugar e os povos habitando no Vale do Catimbau,

apresentando o povo Kapinawá e os Quilombolas de Mundo Novo. Por fim, algumas das práticas desses povos no trato com o Ambiente, nas relações com a terra, e como estas relações possibilitaram a vida em negociações e permanência no Semiárido.

Do(s) sertão (ões) ao semiárido território ancestral

Observar a importância histórica do semiárido, numa perspectiva da História Ambiental é antes de tudo perceber este enquanto sinônimo de um conceito mais antigo moldando o modo de pensar de gerações, desde o processo colonizador no século XVII, os sentidos de Sertão. Historiadores/as e etimologistas tem se debruçado sobre o termo sertão, sertões (como aparece em muitas literaturas coloniais), sendo considerado desde um espaço físico e, também, sociocultural, se completando em sentidos e significados.

A pesquisadora Janaina Amado, apontou que durante o período e processo colonial atribuíam-se ao sertão como “quaisquer espaços amplos, longínquos, desconhecidos, desabitados ou pouco habitados...” (Amado, 1995, p. 145), uma contraposição as regiões açucareiras no litoral, com controle e determinação legal, portanto supostamente civilizado, e aquela inóspita e sem lei. De uma perspectiva física, seria o sertão “uma área específica, de clima semiárido, quente e seco, de baixa pluviosidade, de vegetação rasteira e espinhosa, de solo pedregoso”. (Marques, 2019, p. 57).

As reflexões sugeridas por Alexandre B. Marques provocam pensar a dualidade sertão x litoral, apontando que a historiografia por muito tempo colocou o primeiro como espaço inferior, “do autóctone, do selvagem, do bárbaro, do rústico”, o contrário deformado do litoral que se constituiria como o “território do poder, do desenvolvimento, do padrão cultural, das pessoas autoproclamadas civilizadas”.

(Marques, 2019, p. 43). Uma dualidade persistindo na contemporaneidade, ainda com sentimentos de superioridade daqueles habitando a beira-mar em relação aos interioranos.

A invasão do(s) sertão(ões) ocorreu gradativamente ao longo dos séculos, de forma sempre agressiva. Fatores como clima, vegetação e relevo, desconhecidos do colonizador, bem como a resistência de povos indígenas nos territórios ancestrais, foram decisivos para que essa região fosse citada nas literaturas como última fronteira do domínio português, este ainda direcionando a maior parte dos esforços ao empreendimento açucareiro. (Silva, 2010).

Atualmente o termo sertão tem sido usado para designar uma região específica no nordeste brasileiro, dessa forma o sentido entrelaça questões geográficas e socioculturais. Uma dessas especificidades estaria na constituição do clima e bioma, para considerar um conceito mais abrangente desse espaço, o Semiárido. A pesquisadora Milene Teixeira afirmou:

O termo semiárido envolve uma referência climática, que marca uma característica do ecossistema desta região, que é o índice de pluviosidade baixa, isto é, menor de 800 mm ao ano. O período de chuva também se restringe a três ou quatro meses durante o ano. Além disso, existe um índice de insolação grande, tendo sol quase todos os dias do ano (Teixeira, 2016, p. 769).

Espacialmente o Semiárido perpassa quase todos os estados do Nordeste, com exceção do Maranhão, ocupando também o norte de Minas Gerais. Estabelecendo uma fronteira, excluindo quase que totalmente a faixa litorânea, chamamos em Pernambuco de Zona da Mata. (Brasil, 2005). Em Pernambuco, aproximadamente 90% do

território está no semiárido, com uma vasta população vivendo nesse contexto, no bioma Caatinga. Como observado no mapa:



O semiárido é os “sertões coloniais”, e quando pensando no Nordeste, as populações do passado e no presente, que se adaptaram a esse cenário climático, com três grupos emergindo. Os primeiros, povos indígenas da diáspora e atuais; em segundo lugar os invasores europeus e seus empreendimentos, por último os grupos quilombolas, que resistiram, negociaram e permaneceram. Em Pernambuco a colonização nos chamados sertões iniciou no século XVII, com a criação de gado que não poderiam atrapalhar a lógica açucareira, ao sertão adentraram, invadindo territórios ancestrais indígenas. Com o surgimento das sesmarias, doações pela Coroa Portuguesa de grandes

extensões de terras aos donos de engenho de açúcar no litoral, continuaram escravizando os nativos e povos africanos.

Na resistência a sujeição colonial, povos indígenas e grupos quilombolas se apropriaram do Semiárido, habitando lugares onde o clima ameno e a água perene possibilitava a vida. Mesmo com pouca chuva e longos períodos de seca, nas margens de rios perenes como o São Francisco, mais ainda, nos brejos caracterizados por serem regiões úmidas, e comumente com a presença de mata densa, propiciando a criação de animais de pequeno porte e a prática de uma agricultura. (Silva, 2020).

Em relação a essas áreas, na geografia pernambucana é destacado o Vale do Catimbau (Buíque/PE), a Serra do Ororubá (Pesqueira, Porção/PE), a Serra Negra (Ibimirim, Floresta/PE) e a Serra do Umã (Carnaubeira da Penha/PE), entre outros espaços com essas características. Em estudo realizado por a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária/EMBRAPA, os brejos de altitude pernambucanos foram descritos “como regiões úmidas e isoladas dentro de áreas secas, posicionadas a barlavento com desnível relativo médio de 200 metros ou mais”. (Araujo; Burgos; Lopes. 2000, p. 21). Tendo em comum desde muito tempo, a habitação de povos indígenas e quilombolas nas resistências ao colonialismo. E aqueles que foram se apropriando criminosamente dessas terras. Segundo o professor Edson Silva os brejos de altitude seriam

[...] lugares úmidos com cobertura vegetal volumosa e há milênios densamente povoados, concentrando maiores índices anual de chuvas e fontes de água. Nos brejos nascem riachos irrigando os sopés das serras e correndo em direção ao São Francisco ou para o litoral. São áreas também agricultáveis, com as lavouras para

o consumo plantada pelos indígenas [...] (Silva, 2020, p. 626)

Como escreveu o citado autor, pensar os sertões do passado, o semiárido do presente, é antes de tudo estabelecer a necessária consideração à história das relações dos habitantes nesse espaço, com o Ambiente, e que dessas relações decorrem a existência, resistência, e afirmações de uma complexidade social ainda pouco estudada.

Povos no Vale do Catimbau

Antes de apresentamos as populações, em específico os indígenas e quilombolas, habitantes no Vale do Catimbau, será necessário localizá-lo, apontando a importância geológica, ambiental, pensado ainda como lugar de ancestralidade, nas pinturas rupestres e registros paleo-arqueológicos, evidenciando as relações que povos do passado estabeleceram com o Ambiente, possibilitando até certo ponto, compreender aspectos de uma História Ambiental no Semiárido.

Em agosto de 2002, por Decreto Federal, foi criado o Parque Nacional do Catimbau como o objetivo de preservação do patrimônio geológico, arqueológico e a manutenção de uma das últimas reservas do bioma Caatinga em excelente estado de conservação. (Fundaj, 2015). O Catimbau sendo considerado uma área de extrema importância biológica e histórica, com 62.294,14 hectares, localizado entre os municípios de Buíque, Tupanatinga, Ibimirim, na microrregião do Vale do Ipanema e Moxotó, no semiárido do estado de Pernambuco. (Ibama, 2002).

Caracterizado na maior parte como brejo de altitude, com uma vegetação de floresta densa em muitos pontos, nascentes e riachos, possibilitando uma agricultura de subsistência e criação de animais de

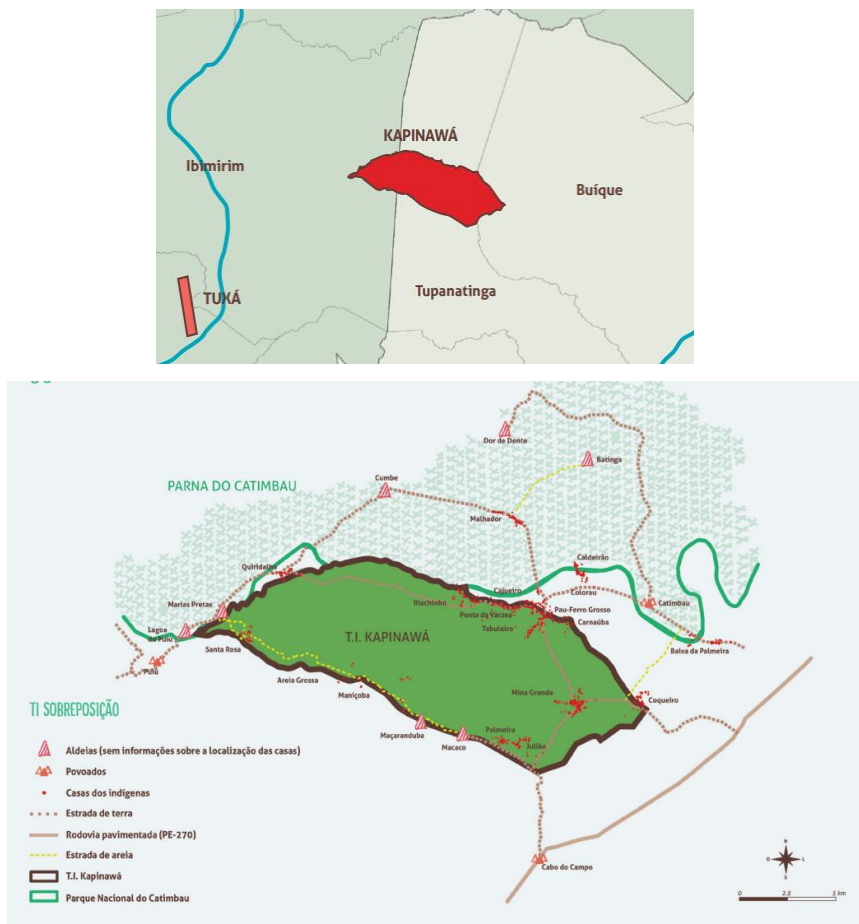
pequeno e médio porte, além do cultivo de frutíferas (Fundaj, 2015), o que é percebido nas práticas ancestrais de indígenas e quilombolas habitando esse espaço. Há milênios habitado por grupos humanos, como evidenciado nas pinturas rupestres e outros registros paleo-arqueológicos (Proença, 2013) e por negros resistentes a escravização, ao menos desde o Século XIX. (Marques, 2019)

Em Pernambuco são conhecidos atualmente 17 povos indígenas, (Silva, 2020) dentre os quais os Kapinawá habitantes em Buíque, Tupanatinga e Ibimirim. Também sendo contabilizadas as comunidades quilombolas, o estado é o quinto maior do Brasil com 196 quilombos e 14 territórios oficialmente demarcados em 113 dos 184 municípios. (IBGE, 2022).

Os povos indígenas no estado têm territórios localizados no semiárido, alguns indígenas ou grupos de famílias indígenas residem na Região Metropolitana do Recife. E os quilombolas contabilizados em 196 comunidades, sendo 75% na região do semiárido pernambucano. Com modos de vida no bioma da Caatinga, na maior parte habitando próximos a curso de água em brejos de altitude ou de pé de serra, como os indígenas Kapinawá e os Quilombolas de Mundo Novo habitando espaços ancestrais no Vale do Catimbau.

O território indígena Kapinawá está localizado entre os municípios de Buíque, Tupanatinga e Ibimirim, entre o Sertão e o Agreste do estado de Pernambuco, com 12.403 hectares de extensão homologado em 1997. Com 28 aldeias em grande parte situadas no Parna do Catimbau. Dados do SESAI (Secretaria de Saúde Indígena), em 2013 do último Censo do IBGE - 2022, os Kapinawá foram citados com uma população de 2.138 e 1491 indígenas respectivamente, informação questionada pelo povo indígena, afirmando serem no mínimo 2.500 indígenas. (Andrade; Dantas. 2017).

Figura 02 – Mapa de localização do TI Kapinawá



Fonte: Andrade, 2017, p. 22; 36.

Enquanto marco da história contemporânea Kapinawá destacamos o que denominam o “corte dos arames”, remetendo a um período quando resistiram às sucessivas invasões no território indígena. Os fazendeiros cercavam as terras do povo com arame farpado e os

Kapinawá cortavam e queimavam essas cercas. (Andrade, 2014). Assim como tantos povos indígenas no Brasil, principalmente no Nordeste, se mobilizaram, por uma (re) existência, tornando-se protagonistas da/na História.

Como outros povos em Pernambuco, os Kapinawá têm a economia baseada na agricultura familiar e pequenas criações de animais. O pouco excedente é comercializado nas feiras das cidades de Buíque e Tupanatinga. O artesanato de caroá ou sementes também são comercializados. Mobilizados conseguiram estabelecer a partir 2002 uma Educação Escolar Indígena diferenciada e executada pelos Kapinawá, atualmente marco de conquista e afirmação indígena. O símbolo mais característico desse povo é o chapéu de caroá e o aió, espécie de bolsa de fibra de caroá. Consideram, também, como marca de resistência o Toré, dança coletiva realizada em datas comemorativas, em caráter festivo e ou ritualístico, nas novenas de São Sebastião (janeiro) e São Pedro (maio), também a Nossa Senhora Aparecida (outubro) hibridizando um catolicismo popular com as cosmologias indígenas representadas por entidades espirituais, os Encantados. (Andrade, 2014).

Destacamos também a comunidade quilombola de Mundo Novo, habitando no município de Buíque, as margens do Vale do Catimbau. Com aproximadamente 200 pessoas em 11 famílias, vinculadas por parentesco consanguíneo ou a resistência tecida juntos nos mais de 150 anos naquele território. O Quilombo foi reconhecido em agosto de 2018 pela Fundação Palmares, estendendo ao Quilombo do Fasola a certificação. (Palmares, 2018).

A matriarca Josefa (Zefa) Bezerra, afirmou que “seu avô, Antônio Martiniano Bezerra, escravizado que após empreender fuga chegou ao município de Buíque, onde constituiu família e passou a morar. Antônio Martiniano casou com Cândida Maria da Conceição e

tiveram 12 filhos.” (Henrique, 2018, p 1). Entre memórias e registros, dona Josefa, guardou uma pequena fotografia do avô em 3x4 no fim da vida dele, na década de 50, quando tinha mais de 100 anos de idade.

A demarcação de terras quilombolas, fundamentada em fatores variados, um deles diz respeito as memórias e a coletividade no trato com a terra. Bem como nas mobilizações para manutenção e garantia da terra ancestral. A pesquisadora Ilka B Leite (2000) fortaleceu esse pensamento apontando que afrodescendentes, organizados como quilombolas, tem reivindicado o direito a permanência, bem como o reconhecimento de direito das terras onde habitam, trabalham e subsistem e ainda a liberdade de praticar as crenças e valores de base ancestral.

Os quilombolas no Mundo Novo e Fasola, assim com os indígenas Kapinawá enfrentaram/enfrentam conflitos com invasores. E Zilda, outra matriarca no quilombo, irmã mais velha de “Zefa” apontou que muitas terras foram invadidas por fazendeiros com escrituras falsas: “a gente ainda fica sabendo de coisas desse tipo por aqui. Botam gado na nossa terra e logo depois vem a cerca. As terras aqui, muitas não têm registro e, na época de pai, os negros trocavam terra por comida”. (Henrique, 2018, p. 1).

Marcando a resistência no trabalho nas roças de feijão, milho e palma. E afirmam a força e alegria nas novenas, no samba de coco, mobilizado na ação coletiva de pilar, misturar e compactar o barro empregado na construção de casas de taipa. O pisar o barro no passado tornou-se resistência, no Samba de Coco, afirmam, narrativas, constroem memórias coletivas e as identidades quilombolas.

Relações com o semiárido: indígenas e quilombolas e o cuidado com terra

A habitação dos indígenas em territórios ancestrais, a presença secular de quilombolas, “paridos” nessas terras, possibilitam reflexões sobre como esses povos permaneceram nesse Ambiente e bioma, quais negociações e experiências realizaram, bem como conhecer as relações estabelecidas com a terra, promovendo a qualidade de geradora, em protagonismos no Semiárido.

Observando inicialmente, percebemos que as práticas de produção e criação tinham/tem um caráter de manutenção da vida, também no plantar e criar para comer. E o pouco excedente para uma pequena ação comercial nas feiras das cidades próximas aos territórios. Por outro lado, a compreensão sobre esses usos da terra estando vinculada a conceitos singulares como o “bem viver” e a “agricultura do sagrado”. Conhecimentos ancestrais, modos de fazer e viver com o Semiárido fugindo as lógicas da Modernidade. O pesquisador João Luiz Vieira, estudando os indígenas Xukuru do Ororubá, afirmou: “a Agricultura do Sagrado não está situada na lógica de “plantar para vender”, pelo contrário, visa alimentar o corpo, a mente e o espírito”. (Vieira, 2022, p. 74). Os povos indígenas e quilombolas tem com a terra uma completitude e dependência mútua, a terra como um ente espiritual, provedor, o humano, o necessitado desse provimento que se faz cuidador, protetor dessa terra.

Essa perspectiva aliada a filosofia do “bem viver”, onde as lógicas eurocentradas, coloniais são questionadas, repensadas e se necessário abandonadas, procurando-se a afinidade ancestral com a territorialidade, a sabedoria antiga dos Encantados, orientando o cuidado e trato com a terra. Um contraponto a lógica do viver bem,

ressaltando os humanos como superiores e possuidores da Terra, retirando dela tudo que estiver à vontade. (Acosta, 2016).

A terra rege a vida, e aliado a essa logística ancestral, todas as decisões sobre o que plantar são apoiadas na orientação dos sagrados, dos Encantados. As chuvas e a ausência delas marca o tempo, duas estações, verão, período de estiagem e calor intenso, e inverno, período das chuvas e crescimento das roças. Os indígenas no Vale do Catimbau destacando que esse aprendizado resultando da experiência dos mais velhos, “dos antigos”, relatando existir “alguns sinais que observavam: formiga cortando, cupim assanhando, formiga carregando as larvas, manchas no céu, redemoinho e vento vindo do norte, panela de barro quando pega fogo”, (Andrade, 2017, p. 59) entre outros “alertas” que a Natureza dispõe.

Assim como outros povos, os Kapinawá e os Quilombolas de Mundo Novo procuram manter as práticas do “bem viver” e da “agricultura do sagrado”. Dos indígenas destacamos, desde o manejo com os solos da Caatinga, as sementes, do que plantar, bem como um destaque para a marcação do tempo de cada coisa a partir dos aspectos disponíveis no Semiárido. Como observado nesse calendário produtivo do povo Kapinawá:

Figura 03 – Calendário Produtivo



Fonte: Andrade, 2017, p. 59.

Os solos do Semiárido, as caatingas, ricos em minerais e pobres em matéria orgânicas, exigiram a experiência ancestral, na observação das preferências da vegetação nativa por determinados tipos de solos orientou áreas à serem exploradas, seja o extrativismo e coleta dos recursos vegetais, seja para os pequenos plantios, as roças. As plantações desde pequenos canteiros de hortaliças e plantas medicinais, até roças de milho, feijão e macaxeira para alimentação familiar e possível comercialização nas feiras de Buíque e Tupanatinga. Para o plantio usando o arado de boi, ou o trator. Evitando agrotóxicos, ou adubação química, preferindo a adubação

verde com restos de outras plantações e podas do próprio roçado. (Andrade, 2014).

As relações com o Semiárido no território indígena ocorrem com a preservação de espaços do sagrado, onde paisagens específicas como serras, as chamadas locas, furnas (cavernas) com pinturas rupestres (letreiros), são compreendidos como locais dos Encantados, no passado residência dos “caboclos brabos” ou “caboclos da serra”, que ao virarem semente, foram plantados nesses solos (cemitérios) tornando-se entidades guardiãs, guias, encantos. Também as árvores milenares, testemunhas da história do povo Kapinawá, consideradas sagradas, “são gameleiras, cajueiros, pés-de-chorão, pau-ferro, jatobá. Um exemplo disso é o pé de pau-ferro que dá nome a aldeia Pau-Ferro Grosso. No seu tronco, tem uma fenda na qual foi colocada uma santa”. (Andrade, 2017, p. 72). Lugares que a séculos resistem as modificações naturais, mas com um povo que se afinou a terra, construindo uma história singular.

No Vale do Catimbau duas comunidades quilombolas, Fasola e Mundo Novo, se mobilizaram para o processo de reconhecimento pela Fundação Palmares. Povos resistentes, que nas relações com o Semiárido, no pé e na Serra da Torrada, demarcaram vivências e estabeleceram modos de ser tornando-os o que são. Desde o que produziram ou produzem para vida a afirmação socioculturalmente nas artes, culinárias, relações com a terra e religião.

As relações dos quilombolas do Mundo Novo com o território, iniciaram ainda no século XIX, no contexto do escravismo, onde as chamadas locas e serras eram abrigos para escravizados na resistência a lógica social, se embrenhavam nas matas para se protegerem dos “senhores”, os fazendeiros. (Marques, 2019). Nas memórias orais os quilombolas de Mundo Novo relatam que “o antepassado comum (José Mariano) foi escravizado em Palmares e junto com outras

pessoas conseguiram fugir para terras outras, chegando a se instalar em locas de pedra. Naquele setor foram construídas as primeiras moradias e os moradores nomearam o local como Mundo Novo” (Hofmann; Cavignac, 2022, p. 7).

Criaram, ao longo dos anos, estratégias de convivência com o Semiárido, conseguindo no pé da Serra do Torrado, manter por todo o ano pequenas “roças de milho, feijão ‘de arranca’, feijão ‘gandu’, fava, melancia, batata-doce, macaxeira, jerimum e mandioca para fazer farinha.” (Henrique, 2018b). Assim como os indígenas com quem dividem o espaço habitado no Vale do Catimbau, a produção quilombola é destinada a alimentação, o pouco excedente levado para Buíque e negociado na feira. Ressaltando que, mesmo esse território do quilombo sendo pedregoso, pequenas faixas de terra e o clima de brejo de altitude chamou/chama a atenção de invasores, os antigos e os atuais fazendeiros insistem em se apossar das pequenas propriedades dos quilombolas.

Mantém com a terra um sentido de sacralidade, fazendo e tirando dela as plantas de cura, para produção de chás, garrafadas e lambedores, bem como para benzeduras, salvando na ausência da medicina dos brancos, “Quintais com diferentes tipos de ervas e árvores: erva-cidreira, capim-santo, aroeira, quixabeira, caju roxo, entre outras” (Henrique, 2018b. p.1). Além dessas produções, um destaque, possibilita duas reflexões sobre as relações com o Semiárido, na produção do “café remédio”, pois

[...] não se pode beber esse café a qualquer momento. Existe o café que se toma normalmente pela manhã ou a qualquer hora do dia e existe este café que só pode ser consumido a noite. É o café concebido pelos Quilombolas como remédio. Em sua produção, além dos grãos

da planta café, se mistura sementes de girassol, cascas de árvores consideradas anti-inflamatórias (aroeira, angico e outras), tudo torrado no fogão de lenha e pisado no pilão. (Holfman; Cavignac, 2022, p. 9)

O café, demonstrando a capacidade de negociação entre os povos no Semiárido, considerando que não é uma planta comum e possível em todas as áreas da Caatinga, os quilombolas de Mundo Novo, relataram negociações com indígenas Kapinawá e Kambiawá desses grãos. Na falta da semente de café, este era/é produzido com o “gandu” e consumido entre os próprios quilombolas. (Barmonte, 2023). Produzindo preservando, não usando agrotóxicos, pois dizem que estes “adoecem a terra”.

As moradas, construídas com barro, varas e madeiras disponíveis na Caatinga. São casas de taipa, de chão batido com às solas dos pés, ao som do pandeiro, do samba de coco, “uma marca de presença e resistência desse povo”. (Marques, 2020, p. 41). O barro, o suor e força, também a alegria e a coletividade, tudo caracterizando as relações com o Semiárido, traduzindo nas novenas e festas, a sabedoria, os conhecimentos quilombolas. No alto da Serra da Torrada, a casa de taipa que pertenceu aos avós de Dona Josefa, Dona Zilda e Seu José, mais velhos da família, atualmente é um altar dedicado a santos e santas de um catolicismo popular reelaborado nas novenas e promessas. (Barmonte, 2023) No mês de maio, a Nossa Senhora, janeiro a São Sebastião, março a São José, a mãe, as matas e a chuva, motivos de uma fé vinculada ao território, ao jeito de viver nessa paisagem no Vale do Catimbau.

Algumas conclusões

Discutir sobre a história partindo de reflexões sobre o Ambiente e como o mesmo influencia o modo como os sujeitos vivem em sociedades, as narrativas históricas é um campo aberto e pouco explorado. A aproximação com áreas do conhecimento como a Geografia, a Botânica entre outras, possibilita ampliar as leituras sobre os povos indígenas e quilombolas, em reflexões complexas e necessárias a História.

Pensar a História Ambiental do Semiárido possibilita a compreensão sobre esses espaços, no passado enquanto sertões, e no presente enquanto região com características específicas, com as relações de vidas dos povos originários, quilombolas ou os chamados tradicionais, bem como as possibilidades para compreender os modos de vida dessas sociedades. Percebendo que não se pode desvincular a história de um povo ao local onde vivenciou as experiências, a Natureza e as demandas dos modos de se viver.

No Semiárido, destacamos o Vale do Catimbau, brejo de altitude, com clima ameno e presença de água, habitado por antigos e novos povos, indígenas e quilombolas que usufruindo das “dádivas do Catimbau”, também promoveram formas de preservar esse espaço considerado sagrado, morada de Encantados e provedor de vida. Dos Kapinawá, afirmando os ancestrais indígenas no Aldeamento do Macaco, no século XVIII. E os quilombolas, como os em Mundo Novo, que a mais de um século se estabeleceram por aquelas terras.

O “bem viver” e a “agricultura do sagrado” como a vinculação entre os indígenas Kapinawá e os quilombolas de Mundo Novo, preservando, plantando e colhendo, caçando e pescando, criando e cuidando. Vinculados a terra, e entre si de maneira mútua. Defendendo os espaços de invasores que não entendem a terra como

parte da vida. Se mobilizando para manter o que conseguiram a muito custo.

O Semiárido, no Vale do Catimbau, ambiente rude e manso, possibilitou a esses povos negociações, aproximações e distanciamentos, promovendo aspectos sociais únicos, formas de interpretar o Ambiente, possíveis ou transformados nessas condições. O bioma da Caatinga, o clima quente, a escassez contínua de água, com lugar para o verde de uma vegetação que acorda aos poucos nos orvalhos de chuva, resignificando a paisagem e possibilitando relações com o desafiador Semiárido.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.

ANAÍ. **Povos Indígenas de Pernambuco**. 2024. Disponível em: https://anaind.org.br/povos_indigenas. Acesso em : 01 out. 2024.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de. **Kapinawá é meu, já tomei, tá tomado:** organização social, dinâmicas territoriais e processos identitários entre os Kapinawá. Dissertação de mestrado. João Pessoa: Programa de Pós-graduação em Antropologia – PPGA /UFPB, 2014.

ANDRADE, Lara Erendira Almeida de; DANTAS, Marcelino Soyinka Santos. **O tempo e a terra:** mapeando o território indígena Kapinawá. Olinda: CCLF, 2017.

ARAÚJO FILHO, J.C.; BURGOS, N.; LOPES, O.F.; SILVA, F.H.B.; MEDEIROS, L.A.R.; MÉLO FILHO, H.F.R.; SILVA, F.B.R.; LEITE, A.P.; SANTOS, J.C.P.; SOUSA NETO, N.C.; SILVA, A.B.; LUZ, L.R.Q.P.; LIMA, P.C.; REIS, R.M.G.; BARROS, A.H.C. 2000.

Levantamento de reconhecimento de baixa e média intensidade dos solos do estado de Pernambuco. Recife: Embrapa Solos – UEP Recife; Rio de Janeiro: Embrapa Solos. 2000.

BARMONTE, Paulo Cesar. Quilombo de Mundo Novo: Serra da Torrada. **Coletivo Oqqbuiquetem.** 2023. Disponível em: <https://oqqbuiquetem.com.br/quilombo-mundo-novo-serra-da-torrada/> Acesso em: 10 out. 2024.

BRASIL. Ministério da Integração Nacional. **Nova delimitação do Semiárido brasileiro.** Brasília, DF, 2005.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO - Diretoria de Pesquisas Sociais. Recife. 2015. Disponível em: <https://www.gov.br/fundaj/pt-br/composicao/dipes-1/grupos-de-pesquisa-fundaj-cnpq/nucleos-e-centros/centro-integrado-de-estudos-georreferenciados-cieg/atlas-das-caatingas/parnadocatimbaucieg.pdf>. Acesso em: 25 set. 2024.

FUNDAJ. **Mapeamento e Análise Espectro -Temporal das Unidades de Conservação de Proteção Integral da Administração Federal do Bioma Caatinga - Parque Nacional do Catimbau.**

HENRIQUE, Thiago. Demarcações de terras quilombolas: STF retoma julgamento, que coloca o futuro dessas comunidades em risco. **Conexão Planeta.** 2018. Disponível em: <https://conexoplaneta.com.br/blog/demarcacoes-de-terras->

quilombolas-stf-julgamento-futuro-em-risco/ Acesso em: 22 mai. 2023

HENRIQUE, Thiago. Mundo Novo e a vida que pulsa em uma comunidade quilombola. **Conexão Planeta**. 2018b. Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/mundo-novo-e-a-vida-que-pulsa-em-uma-comunidade-quilombola/> Acesso: 22 Mai 2023.

HOFMANN, C. M. M. S.; CAVIGNAC, J. A. Dinâmicas Sociais da Comida e Agência entre Os Quilombolas (Mundo Novo/Pe). **Anais da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Universidade Federal do Paraná. UFPR. 2022. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/evento/rba/33RBA/files/atividade-366876> Acesso em: 20 jul. 2024.

IBAMA. Decreto, s/n, de 13 de dezembro de 2002. Criação do Parque Nacional do Catimbau. IBAMA. Brasília, 2002.

IBGE. Apresentação - Censo 2022 - **Quilombolas**: primeiros resultados do universo. IBGE. CENSO. 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-detalle-de-midia.html?view=mediaibge&catid=2101&id=6516>. Acesso em: 05 out. 2024.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**. Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social. vol. IV (2), 2000, p. 333-354. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf Acesso em 10 out. 2022.

MARQUES, A. B. L. **Os sertões da Capitania de Pernambuco e do Reino de Angola:** representações, conexões e trânsitos culturais no Império Português (1750-1808). Tese de Doutorado. Universidade de Évora. Instituto de Investigação e Formação Avançada. Évora, Portugal, 2019.

MARQUES, Clarissa. Da casa de pau a pique e do assentar do barro: a experiência do projeto de extensão Direitos em Movimento na comunidade quilombola Mundo Novo -Buíque/PE. **RIF**, Ponta Grossa/ PR Volume 18, Número 40, p.32-48, Janeiro/Junho2020. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/19272/209209215243> Acesso em: 25 mai. 2024.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A presença indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PALMARES. **Quilombos Sítio Mundo Novo e Façola, em Buíque-PE.** Fundação Cultural Palmares. IPatrimônio. 2018. Disponível em: <https://www.ipatrimonio.org/buique-quilombos-sitio-mundo-novo-e-facola/#!/map=38329&loc=-8.622965836946774,-37.15807378292084,17>. Acesso em: 05 mai. 2023.

PROENÇA, André Luiz. **Ocupações pré-coloniais no Parque Nacional do Catimbau:** proposta interpretativa às paisagens arqueológicas. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2013.

SILVA, Edson. Conflitos de terras e protagonismos indígenas: pensando o Nordeste do Brasil no Século XIX a partir de Pernambuco. In: MOREIRA, Vânia Maria Losada; DANTAS, Mariana Albuquerque; COSTA, João Paulo Peixoto; MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e; OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves (orgs.). **Povos indígenas, Independência e muitas histórias**: repensando o Brasil no Século XIX. Curitiba, PR: CRV, 2022, p. 561-582.

SILVA, Edson. História Indígena e História Ambiental no Semiárido Pernambucano. In: Cidoval Moraes de Sousa, Cristian José Simões Costa, Edson Hely Silva, Rozeane Albuquerque Lima (orgs.). **Sociedade e Ambiente**: diálogos, reflexões e percepções. Campina Grande: Realize eventos, 2020. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/ebooks/conimas/2019/ebook2/150720201622_E-BOOK-2--I-CONIMAS-E-III-CONIDIS-2019.pdf Acesso em: 12 set. 2024.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Nas solidões vastas e assustadoras**: a conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII. Recife: Cepe, 2010.

TEIXEIRA, Mylene Nogueira. O sertão semiárido: uma relação de sociedade e natureza numa dinâmica de organização social do espaço. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 31 n. 3, setembro/dezembro 2016, p.769-797.

VIEIRA, João Luiz da Silva. **A agricultura do sagrado no fortalecimento da identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira e Poção-PE**. Dissertação (Mestrado) -

Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Recife, 2022.

WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na história. **Ambiente e Sociedade**, 2003, vol.5, n.2, p. 23-44.

POVO XUKURU DO ORORUBÁ: HISTÓRIA, AGRICULTURA E RESTAURAÇÃO DE ÁREAS DEGRADADAS

Lais Deosdede da Silva*

Edson Silva**

Introdução

Buscamos analisar a partir da história e as práticas agrícolas ancestrais do povo Xukuru do Ororubá, habitante em Pesqueira e Poção/PE, o processo de restauração florestal nas áreas degradadas⁸⁸ no território indígena, situação provocada pela implantação da agricultura convencional e a pecuária extensiva desde o período de colonização na região no século XVII e a agroindústria no século XX. No território indígena Xukuru do Ororubá está localizada a Serra do Ororubá.

Atualmente, ao transitar pela região do Agreste⁸⁹ pernambucano é comum — embora não ideal — nos depararmos com vastas áreas destinadas a pecuária extensiva, campos degradados desprovidos de

*Bacharela em Engenharia Florestal, Licencianda em História e Mestranda em História no PPGH/UFRPE.

**Professor Titular de História da UFPE. Doutor em História Social pela UNICAMP. Leciona História no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE. Docente no PROFHISTÓRIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História na UFRPE

⁸⁸Conjunto de técnicas e práticas agrícolas para recuperação da biodiversidade, reestruturação ecológica e atenuação dos impactos provocados por mudanças ambientais bruscas (Resende; Chaer, 2021).

⁸⁹Região serrana do agreste pernambucano onde está localizado o território Xukuru do Ororubá.

vegetação nativa, fissuras⁹⁰ nas estruturas do solo e evidências de erosão acelerada, tudo isso como consequência das atividades antrópicas. Também observamos consideráveis extensões de pastagens delimitadas por estradas e cercas de arame farpado.

Esses cenários são vestígios palpáveis dos impactos ambientais refletindo com a supressão dos recursos naturais⁹¹ em uma região que foi e, continua a ser moldada, de forma predatória após o longo processo de colonização, cujas influências ainda permanecem latentes no cotidiano. São nos detalhes, que à princípio se mostram inofensivos provocando um sentimento de que “sempre existiu” e/ou “sempre esteve ali”, onde um olhar mais aguçado sobre a história do Agreste pernambucano, a partir da colonização no século XVII e as demandas atuais dos povos indígenas no Nordeste—questionam as estruturas socioambientais.

Ao analisarmos as características morfológicas distinguindo o boi da fauna e da flora nativas na Região Nordeste, constatamos meteoricamente que o bovino é um "elefante branco" no domínio morfoclimático nas Caatingas. Nesse contexto, é possível afirmar que o boi, o monocultivo e as cercas de arame farpado, sustentadas pelas estacas de madeiras nativas, impostos pelas invasões nos territórios indígenas, constituem os marcos decisivos nas paisagens naturais na Região Nordeste (Vasconcelos, 2005; Andrade, 1980). Lamentavelmente, cenários inseridos, em alguns casos, nos limites, e/ou margeando, as unidades de conservação, os territórios indígenas e os territórios quilombolas⁹².

⁹⁰Voçorocas, ravinas e sulcos.

⁹¹Biológicos, minerais, energéticos e hídricos.

⁹²A Reserva Biológica da Serra Negra, localizada no Agreste pernambucano abrangendo parte do território indígena do povo Pipipã.

Existindo uma ansiedade latente, amplamente disseminada pela mídia, as produções acadêmicas e, possivelmente - mesmo que custe acreditar - fomentada pelo "sentimento de culpa" manifestada nas seguintes questões: "Qual será o futuro da humanidade? O que podemos fazer para reverter a situação?" No entanto, afirmamos que limitar-se a analisar, descrever e quantificar os resultados das catástrofes ambientais não provocará ações práticas no sentido de reverter o que, talvez seja irreversível. Os impactos ambientais atuais são reflexos sobre como as práticas socioculturais, a sociedade, as narrativas das memórias hegemônicas e as estruturas socioeconômicas se moldaram a ideia de "ordem e progresso" do Capitalismo interagindo com o Ambiente, sem considerar outras perspectivas como possibilidades.

Deveríamos nos orgulhar de uma taxa de crescimento econômico – o PIB- Produto Interno Bruto - nacional - que se estabelece por meio de práticas degradando a Natureza e comprometendo os atores sociais que dela dependem diretamente? Após séculos de colonização e violência contra os povos tradicionais no Brasil, estamos reconhecendo os direitos socioambientais dos povos indígenas ou apenas buscando replicar modelos econômicos insustentáveis ignorando os limites impostos pelos recursos naturais? São questões provocadas nesse texto, esperando que o/a leitor/a seja estimulado/a a buscar respostas, e assim, exercendo o compromisso sociopolítico com os povos indígenas no Nordeste.

Os “Tapuias” e a invasão colonial no Semiárido em Pernambuco no século XVII

O período histórico caracterizado por maiores enfrentamentos, violências, e guerras desiguais – entre os colonizadores e os povos

indígenas na região do atual Nordeste, ocorridos entre 1650 e 1720 - foi denominado pela historiografia do século XX como a Guerra dos Bárbaros. No entanto, ao analisarmos o termo e os eventos como foram descritos nas produções historiográficas especializadas, questionamos quem, seriam os "bárbaros". Os povos indígenas no Nordeste, mobilizados para defender seus territórios e expressões socioculturais, ou os colonizadores europeus, responsáveis por investidas violentas fomentadas pela Coroa Portuguesa? E assim repensar como o período histórico pode ser mais adequadamente descrito, contrário ao que argumentou o historiador Pedro Puntoni⁹³, na obra intitulada "A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720".

A pressão demográfica na região litorânea da Capitania de Pernambuco, a suposta "escassez" de terras adequadas à criação de gado e à implantação de novas culturas agrícolas exóticas, além da vasta presença de cana-de-açúcar nos extensos plantios na costa, foram fatores mobilizadores para que donos de engenhos pressionarem a Coroa portuguesa pela concessão de *sesmarias*⁹⁴ *no interior*. Em resposta a essas demandas, com o objetivo primordial de fomentar a pecuária e a agricultura, a Coroa portuguesa concedeu amplas porções de terra a alguns latifundiários (Silva, 2008).

(...) em diversas ocasiões, governadores, senhores de engenho e conselhos municipais convocaram sertanistas de São Paulo para empreender campanhas de "desinfestação" contra as populações revoltadas.

⁹³Disponível em: <https://historia.fflch.usp.br/pedro-luis-puntoni> . Acesso em: 11 de Dez. 2024

⁹⁴Medida de agrimensura de 6500m² utilizada em Portugal e em colônias do ultramar.

Acenando com sedutoras promessas de títulos honoríficos, terras e até dinheiro, os paulistas eram mobilizados para servir, por determinados períodos, de mercenários. Conhecidos por suas atividades guerreiras nos sertões, os paulistas já haviam recebido convite para participar do conflito luso-holandês no final da década de 1640 (Monteiro, 1995, p. 118).

Com as missões religiosas e as incursões nos sertões, os colonizadores se depararam com a resistência das populações indígenas. Os povos nativos foram retratados como selvagens, hostis e bárbaros. Os chamados "tapuias" deveriam ser submetidos à escravidão e catequese, para servir como força de trabalho nas fazendas de gado, plantações e exploração dos recursos naturais na região.

O processo de invasão/colonização nos sertões, habitados pelos "Sucurus", iniciou em 1654, após o Rei de Portugal realizar doações de sesmarias de terras para os latifundiários ocupando o litoral, conforme. Em 1661, partindo de Limoeiro, sob a responsabilidade do padre João Duarte de Sacramento, uma das primeiras missões religiosas da Congregação Católica dos Oratorianos foi estabelecida na Serra do Ororubá para aldear e catequisar os indígenas na região. No entanto, a tentativa não obteve êxito, pois muitos indígenas aldeados faleceram após um grave surto de varíola (Silva, 2008). Mas, naquele mesmo ano, o Governador-Geral da Capitania de Pernambuco, anunciou o "sucesso" em "amansar" os indígenas nos chamados sertões.

Contudo, é importante considerar que apesar dos episódios de combates e resistência indígena contra os colonizadores ao longo do século XVII, as palavras do Governador-Geral e o projeto de apagamento histórico não se concretizaram totalmente. Os indígenas

em Pernambuco e no Nordeste, continuam afirmando as expressões socioculturais até os dias atuais. A memória biocultural⁹⁵ emergindo, assim, como forma de resistência e afirmação de vivências históricas. (Toledo; Narcisso-Barrols, 2015).

Em 1671, o Padre João Duarte de Sacramento fundou o Aldeamento Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas. E em 1762, o referido aldeamento foi elevado à categoria de Vila de Cimbres. A alteração na denominação e, por conseguinte, na estrutura política e administrativa da localidade, ocorreu seguindo à legislação portuguesa em vigor na época, o chamado Diretório do Marquês de Pombal, que orientou a mudança nos nomes dos aldeamentos indígenas. No século XIX, mais precisamente em 1880, a Vila de Cimbres foi incorporada como distrito ao município de Pesqueira. (Silva, 2008).

A instalação das fazendas de gado na Serra do Ararobá, o suposto sucesso na domesticação dos chamados Tapuias, o comércio de bovinos, a agricultura convencional, a localização estratégica, as condições climáticas e a disponibilidade de recursos naturais nas terras, no Aldeamento Ararobá, posteriormente transformado em Vila de Cimbres, foram fatores essenciais para a manutenção da missão religiosa dos Oratorianos. A subsistência diária das fazendas de gado e as plantações somente foi possível com a mão de obra indígena escravizada e à supressão descontrolada da vegetação nativa. A invasão e exploração dos recursos naturais nas terras indígenas foram legitimadas por meio de estratégias políticas da Coroa Portuguesa.

⁹⁵Interconexão entre os conhecimentos de um povo tradicional sobre os recursos ambientais presentes e disponíveis na Natureza, as expressões socioculturais na formação da identidade étnica, a experiência humana, e os eventos históricos transmitidos ao longo das gerações. (Toledo; Narcisso-Barrols, 2015).

O Agreste e o território ancestral Xukuru do Ororubá.

Como mencionado, após a introdução e expansão da cana-de-açúcar na região litorânea da Capitania de Pernambuco, a área do atual semiárido pernambucano, especificamente o Agreste, foi destinada à criação de gado e à agricultura convencional desde os primeiros anos da colonização portuguesa. Nesse contexto, essa região continua, até os dias atuais, desempenhando um papel fundamental na produção e o abastecimento de produtos alimentícios no estado de Pernambuco. (Araújo, 2021).

O Agreste pernambucano, região onde se localizam a Serra do Ororubá e o Território Indígena Xukuru do Ororubá, apresenta um domínio florístico, topográfico e de variáveis climáticas compartilhando semelhanças com os biomas Mata Atlântica e a Caatinga, compondo ainda, uma porção da ecorregião no Planalto da Borborema.⁹⁶ As características morfoclimáticas, fitogeográficas e a localização estratégica do Brejo de Altitude⁹⁷, onde se insere a Serra do Ororubá, influenciaram bastante as atividades dos colonizadores ao longo do século XVII e, posteriormente, a agroindustrial de doces, conservas e laticínios a partir do início do século XX. As rotas comerciais foram traçadas pelos viajantes nos sertões, uma vez que aquela localidade se configurava como um dos poucos locais onde se

⁹⁶Ampla região serrana localizada no interior do Nordeste, também conhecida como “Serra da Borborema”, ou ainda “Planalto nordestino” (Melo; Rodal, 2003).

⁹⁷Regiões com um alto índice de umidade durante o ano, alto índice pluviométrico, conhecidos como ilhas úmidas em relação ao clima Semiárido da região Agreste, altitude superior a 800m, formação florística constituída por árvores de grande porte e dossel superior alcançando até 20m (Medeiros; Cestaro, 2018).

encontrava um clima ameno, em meio a aridez na região. (Vieira, 2022).

E dessa forma,

No geral, as características ambientais são semelhantes a outras áreas secas no Nordeste, exceto no enclave de florestas serranas, com altitudes superiores aos 800m, onde a composição floristas e os solos são distintos, em função da maior umidade. O efeito de ilha úmida teve implicações históricas importantes para as atividades agropastoris naquela área, sendo até a atualidade de grande importância para a diferenciação de atividades produtivas da agricultura Xukuru do Ororubá (Araújo, 2021, p. 104).

O território indígena Xukuru do Ororubá, homologado desde 2001, abrange uma área total de 27.555 hectares, localizada entre os municípios de Pesqueira (PE) e Poção (PB). Esse território é composto por 24 aldeias e distante a 215 km da capital pernambucana, Recife (Leal; Andrade, 2012). Atualmente, nem todos os indígenas Xukuru do Ororubá residem nos limites do território homologado, muitos habitam as áreas urbanas. Contudo, isso não os impede de participar ativamente e/ou eventualmente em rituais e festividades, importantes na formação da memória sociocultural e histórica do povo indígena. (Garcia, 2022).

Foram contabilizados 22.728 indivíduos que se autodeclararam indígenas no município de Pesqueira (PE) e os Xukuru do Ororubá constaram como a maior população indígena no estado de Pernambuco, conferindo à Pesqueira o município com a 6ª maior população indígena no Brasil (IBGE, 2022). O conceito de território

para os Xukuru do Ororubá foi descrito no cartaz elaborado pelos indígenas e transcrito pelo pesquisador João Vieira:

Para nós Xukuru, o território é fonte de inspiração, sabedoria e produção de conhecimentos, sendo um espaço histórico de lutas, conquistas e resistências, representando assim a memória vivia do povo, pois é no solo sagrado que as ideias coletivas se materializam através da orientação dos nossos encantados. O território não é um espaço de disputas de poder, mas de união das forças para o fortalecimento da identidade étnica. É a moradia dos nossos antepassados, da nossa geração e das gerações futuras, onde são cultivadas nossas crenças e tradições. Nele o povo sente a perspectiva de pertencimento mútuo. Portanto, no território Xukuru interagimos com a Mãe Terra, respeitando os elementos que a constitui, pois como afirma o guerreiro Mandaru, ‘a água é o sangue da terra, as pedras são os ossos da terra, as matas são os cabelos da terra. Neste sentido, precisamos proteger, cuidar e respeitar a Natureza Sagrada (Vieira, 2022, p. 27).

O conceito de território para os Xukuru do Ororubá, transcende os limites geográficos dos 27.555 hectares. Para os indígenas, o território não se resume a uma área delimitada, mas envolve um profundo sentimento de pertencimento e interações contínuas com a Natureza. Esse vínculo estabelecido por meio de relações socioambientais horizontais e circulares,⁹⁸ nas quais os conhecimentos são construídos diariamente a partir da observação e a compreensão das variáveis ambientais e seus componentes. A cosmovisão indígena Xukuru do

⁹⁸Conceito de estrutura organizacional circular relatado pelo pesquisador João Luiz Vieira (2022), ao descrever a estrutura do coletivo *Jupago Kreká*.

Ororubá, não compartilha do conceito hegemônico colonizador e antropocêntrico de Natureza e território. (Vieira, 2022)

Apesar dos dois fatores - as missões religiosas, ocorridas entre os séculos XVII e XVIII; e no século XXI pela agência indigenista oficial (FUNAI) - contribuintes para o processo de territorialização⁹⁹, ambos descritos pelo antropólogo João Pacheco (2004). Os Xukuru do Ororubá, atualmente, reestabelecem através da organização coletiva interconexões entre os conhecimentos ancestrais estruturados na memória biocultural.

A agricultura convencional, o boi e os impactos socioambientais.

A introdução do criatório do boi e o monocultivo agrícola, a exploração madeireira ilegal ocorreram sem permissão para adentrar nas terras indígenas. Os cenários, as paisagens naturais e os respectivos atores sociais foram reconfigurados em benefício exclusivo dos grandes latifundiários. A criação de gado, e as expressões socioculturais, associadas à pecuária extensiva – a pega-de-boi¹⁰⁰ e o “caboclo”¹⁰¹ vaqueiro - deixaram marcas profundas e evidentes nas atuais relações socioambientais entre o povo Xukuru Ororubá e a Natureza. Esse modelo atuando como um agente voraz e eficiente na degradação ambiental das paisagens naturais que outrora

⁹⁹Disponível em : https://jpoantropologia.com.br/wp-content/uploads/2024/03/A_Viagem_da_Volta_Completo_compressed.pdf
Acesso em: 13 mar. 2025.

¹⁰⁰Prática semelhante a atual vaquejada esportiva, porém mais rústica. É amplamente praticada em regiões de vegetação nativa no Semiárido pernambucano. Dois ou mais vaqueiros, montados em cavalos, competem entre si, e contra os nuances das características ambientais da área, para derrubar o boi solto em retirada.

¹⁰¹Denominação utilizada para negar a identidade indígena.

compunham o território. Desde a invasão colonial e nas entrelinhas da implantação de fazendas de gado na Serra do Ororubá, no final do século XVII, até os dias atuais, os impactos são constantes e visíveis. (Vieira, 2022).

O agronegócio vem sendo responsável por uma parte considerável da invasão e degradação nos territórios indígenas no Brasil. Em 2023, apesar de representar apenas 7,2% do PIB nacional, abaixo apenas do setor de Serviços (70,9%), e industrial (22,5%), foi o setor com o maior índice de crescimento do PIB no Brasil, com 44,7%. Esses valores refletem a capacidade produtiva do agronegócio nas áreas e regiões onde ocorre. (IBGE, 2024).

A retirada da cobertura vegetal do solo, é um dos primeiros processos técnicos utilizados pelos chamados produtores rurais (latifundiários) para instalar as áreas de pastagem e monocultivo. Prática provocando a movimentação de moléculas de CO₂ para a atmosfera, com a diminuição da concentração de nutrientes essenciais para a nutrição e pleno crescimento das plantas, aceleração do processo de erosão solos, desertificação, alterações nos índices pluviométricos, umidade relativa do ar, luminosidade, insolação e temperatura (Sampaio, *et. al.* 2010)

(...) o processo parece progredir em fases: 1) a degradação do solo em uma certa área; 2) a redução da capacidade produtiva da agropecuária nesta área; 3) a redução da renda agropecuária; e 4) a deterioração das condições sociais da população da área. A desertificação é plenamente caracterizada quando as quatro fases estão presentes e o ciclo vicioso faz com que uma reforce as seguintes. Nem sempre elas vão coexistir e a análise fica mais complicada. (Sampaio, *et.al.*, 2010, p. 95).

No caso do Semiárido pernambucano, devido a localização geográfica no qual os citados índices, naturalmente são elevados em relação às regiões mais afastadas dos trópicos. As consequências da supressão exploratória da cobertura vegetal nativa é preocupante e atinge diretamente o patrimônio biocultural¹⁰² dos povos indígenas na região. A agricultura convencional e a pecuária extensiva, intensificada durante a agroindústria no município de Pesqueira, a partir do início do século XX interferiram nas variáveis morfoclimáticas e fitogeográficas na região.

O Semiárido Nordestino, com uma área em torno de 1 milhão de km² e uma população de cerca de 20 milhões de habitantes, é um dos maiores e mais densamente habitados do mundo. Quase metade desta população ainda é rural e tem as rendas médias mais baixas do Brasil, assim como reúne os piores indicadores econômicos e sociais do país. Como Semiárido, a região tem precipitações anuais baixas e muito variáveis, no espaço e no tempo, e evapotranspirações permanentemente altas. As consequências desta combinação de fatores têm sido o elevado risco da atividade agropecuária, o nível tecnológico muito baixo e a contínua degradação ambiental, muitas vezes lenta e insidiosa, acumulada nos 300 anos de exploração inadequada (Sampaio, *et. al.*, 2010, p 90).

Durante o século XX, as fornalhas e caldeiras das fábricas de doces e conservas localizadas na área urbana de Pesqueira, e os fogões de estabelecimentos comerciais e residências, eram abastecidas com

¹⁰²Espécies vegetais nativas e/ou exóticas manejadas pelos indígenas, rituais religiosos, animais, bancos genéticos, e outros elementos que fortalecem a identidade étnica a partir dos conhecimentos tradicionais.

lenhas retiradas a partir da exploração florestal de espécies nativas¹⁰³ na Serra do Ororubá. Os remanescentes florestais de vegetação nativa ao destacarem-se entre os vastos plantios de tomate, goiaba, café, e outras frutas, eram facilmente identificáveis como novas áreas propícias para o exercício da degradação ambiental (Sette, 1956).

Na região da Serra, os sítios¹⁰⁴ e roçados pertencentes as poucas famílias Xukuru, os plantios destinados à subsistência, e o território sagrado, dividiam – injustamente – o espaço natural com os novos componentes paisagísticos do Ambiente (Sette, 1956).

Os sítios e roçados dos indígenas Xukuru na Serra do Ororubá, eram vendidos, comprados, e/ou tomados a força pelos latifundiários da região. O indígena Xukuru, Gercino Balbino da Silva, em relato oral para entrevista concedida ao pesquisador Edson Silva (2023) descreve, na citação abaixo, a situação como encontravam-se as famílias indígenas nesse período:

(...) aqueles, os índios que tinham um pedacinho de terra, aí foram apertando, os fazendeiros foram apertando, foram apertando e eles tudo de boca aberta, nem davam o roçado, nem arrendava e nem nada. Eu compro seu pedacinho de terra e eles besta comprava, vendia ou vendia.

¹⁰³Espécies de porte arbóreo que ocorrem naturalmente em um bioma, e/ou região. Adaptadas naturalmente ao solo, clima, disponibilidade de nutrientes e interação, direta ou indiretamente, com outros recursos naturais presentes. Disponível em: <https://www.ibflorestas.org.br/conteudo/especies-nativas-e-exoticas#:~:text=Esp%C3%A9cie%20Nativa%3A%20planta%20que%20%C3%A9,sua%20%C3%A1rea%20potencial%20de%20dispers%C3%A3o>.

Acesso em: 13 de mar. 2025

¹⁰⁴“Espaços de moradia de um grupo de famílias indígenas em pequenos lotes conjugados, herdados dos antepassados, cujos limites eram até confundidos pelas relações de parentesco, pois, no geral no sítio estava residindo a parentela...”. (Silva, 2023)

Vou sair daqui que doutor fulano vai tomar conta disso aqui e depois pode dele não querer pagar e nós perde, vendiam. Vendiam e iam pra rua e outros ia s'imbora, por aí, vivia por esses cantos (Gercino Balbino da Silva, Aldeia Pedra d'Água, 2004).

Se durante o período da colonização portuguesa no século XVII no território indígena Xukuru do Ororubá, as fazendas de gado e o desmatamento de vegetação natural nativa eram “justificadas” sob o pretexto de novas áreas para implantação de pastagens para gado como alternativa para o “crescimento demográfico na região litorânea”, duas novas variáveis podem ser consideradas importantes a partir do século XX: a exploração florestal de madeiras nativas para atender a demanda energética das fábricas, estabelecimentos comerciais e residenciais no contexto urbano do município de Pesqueira; e, também, as locomotivas à vapor (Sette, 1956; Silva, 2008). Seriam essas duas novas variáveis apresentadas acima, as responsáveis por sinalizar a chegada do “progresso” baseando-se no modelo de revolução inglesa na região do Agreste pernambucano? Sim.

As estratégias “apresentadas” pelos latifundiários invasores e donos de fábricas para os indígenas Xukuru, eram: trabalhar nas instalações das fábricas; na exploração dos recursos florestais; na manutenção das fazendas de gado; no manejo agrícola das espécies vegetais exóticas; ou migrarem para o “Sul”¹⁰⁵ em busca de oportunidades no plantio e colheita de cana-de-açúcar (Silva, 2008).

¹⁰⁵Atual região da Zona da Mata Sul e regiões litorâneas do estado de Pernambuco. O artigo “Os Xukuru e o “Sul”: migrações e trabalho indígena na lavoura canavieira em Pernambuco e Alagoas, do autor Edson Silva aborda a partir de relatos orais dos indígenas Xukuru do Ororubá, esses movimentos migratórios. Disponível em:

Os trabalhadores das fábricas em sua grande maioria eram indígenas Xukuru do Ororubá. Após terem seu território invadido, suas áreas de cultivo agrícola reduzidas e/ou suprimidas totalmente pela agricultura convencional e a pecuária extensiva, as relações socioambientais foram impactadas pelas estratégias agrícolas intrínsecas no modelo convencional de cultivo.

As longas e desgastantes jornadas de trabalho são rememoradas em entrevistas realizadas com idosas/os Xukuru do Ororubá, que trabalharam nas fábricas, e nas atividades agrícolas. O trabalho alugado nas terras da Serra do Ororubá, e as “viradas”¹⁰⁶ nas fábricas de doces e conservas eram práticas constantes no período de atividade das indústrias alimentícias na cidade (Silva, 2023; 2008).

Era muita gente que trabalhava na fábrica Peixe, mas era índio, tudo índio daqui da Serra. Era de vinte, trinta, vinte. Era de vinte, de quinze pra lá que ia. Toda viagem que ia pra fábrica Peixe toda noite. Mas eles iam fazer sabe o que? Iam trabalhar a noite. Num era trabalhador fichado não. Iam carregar coisas nas costas, tomate. Descarregar caminhão todo, que era a fábrica Peixe lutava com cento e tanto caminhão, viu! Carregando tomate. Era aquela fila de caminhão como daqui lá na Igreja. Pegava do Prado (bairro) a fábrica Peixe. Pegava lá debaixo da Igreja prá

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaclio/article/view/24183>

Acesso em: 13 mar. 2025.

¹⁰⁶Serviços pesados realizado pelos trabalhadores nas fábricas no período noturno, em condições desgastantes sem os devidos direitos trabalhistas, nas atividades de carga e descarga de caixas de frutas e outros materiais dos caminhões. (Silva, 2008)

cima um pouco. Da Igreja da Catedral. Ali tudo era cheio de carro, caminhão pra descarregar. Cada um junto assim. Ia trabalhar, chegavam todo melado. Trabalhava a noite. Só que eles davam café, né, davam pão da noite. Mas toda noite que viesse, marcavam tudo nisso (Cícero Pereira de Araújo, “Seu” Ciço Pereira, Bairro “Xucurus”; Silva, 2008).

Independente das opções apresentadas anteriormente, os indígenas Xukuru continuavam sendo a mão-de-obra essencial para o estabelecimento, manejo e funcionamento de modelos econômicos e agrícolas, baseadas na exploração no seu território invadido, com exceção das migrações para o “Sul”.

Nos períodos de estiagem, alguns indígenas Xukuru eram obrigados a migrarem para o “Sul”, buscando trabalho e melhores condições de vida nas atividades de plantio e colheita de cana-de-açúcar (Andrade, 1980). Os latifundiários – invasores - se aproveitavam desse movimento migratório dos indígenas Xukuru do Ororubá para se apossarem das propriedades. Segundo Silva (2008) os indígenas relatam que os terrenos das propriedades, também, eram utilizados como garantia pelos fazendeiros ao emprestarem dinheiro para os indígenas seguirem viagem.

Não bastava a invasão das terras, a degradação ambiental, e a tentativa -falha - de apagamento histórico desses atores sociais. Os latifundiários reproduziam o descaso e a falta de responsabilidade com o meio ambiente, na Serra do Ororubá, através de como estabeleciam as relações trabalhistas com os indígenas Xukuru. Até os dias atuais, é evidente, identificar os resquícios históricos e coloniais da exploração

da mão-de-obra indígena na região, em benefício unilateral dos grandes produtores.

Em 1907, a estrada de ferro chegou no município de Pesqueira, as locomotivas dos trens que realizavam viagens entre Pesqueira e Recife, eram abastecidas com a lenhas de madeiras nativas exploradas na Serra do Ororubá. Os investimentos na região socioeconômica de Pesqueira impulsionaram, não somente, as atividades agrícolas desenvolvidas pelas fábricas, escoando a produção dos manufaturados para a capital Recife, mas a necessidade pela fonte energética necessária para as locomotivas. Resultando, no segundo agravante, relacionado ao desmatamento e a degradação dos recursos naturais na Serra do Ororubá (Sette, 1956).

O aumento no fluxo de produção de alimento nas fábricas e a rapidez no escoamento dos produtos manufaturados para a capital Recife, devem ser correlacionados ao índice de desmatamento florestal provocado na capacidade de produção do modelo convencional de agricultura imposto no território, considerando a constante de capacidade natural de regeneração das espécies vegetais e dos recursos ambientais presentes nessas áreas.

Os modelos econômicos – insustentáveis - à longo prazo sobre o Ambiente, a agricultura convencional e a pecuária extensiva, apenas foram ressignificados pelas novas tecnologias, necessidades e demandas do mercado alimentício. Podemos citar como exemplos de estratégias políticas utilizadas pelos invasores para legitimar a degradação no território Xukuru do Ororubá: a missão do Ararobá em 1671; a elevação do antigo Aldeamento Ararobá em 1762 a categoria de Vila de Cimbres; a abolição do Diretório de Pombal pela Carta Régia em 1798; a instituição em 1845 da Diretoria Geral dos Índios no território e a promulgação do “Regimento das Missões”; e em 1850 a promulgação da Lei de Terras (Silva; Barros, 2022).

A morada dos encantados - as matas, os rios e as pedras – possuíam outro significado para o “*Homo sapiens economicus*”¹⁰⁷. O patrimônio biocultural do povo Xukuru do Ororubá, aos olhos do colonizador, detinham valor econômico e energético. A matéria-prima necessária para abastecer as caldeiras, locomotivas, fornos e fábricas. A paisagem natural, a cosmovisão dos indígenas Xukuru do Ororubá e as experiências reais dos atores sociais no seu território, novamente influenciavam o deslocamento da identidade étnica Xukuru do Ororubá em relação a sociedade hegemônica.

Atualmente, quando acessado o território e estabelecidos diálogos com os indígenas agricultores na Serra do Ororubá, torna-se notório o desagrado de alguns deles em relação aos danos provocados pelo gado nas áreas de cultivo alimentar. Lamentavelmente, ainda sendo necessário cercar com arame farpado as áreas destinadas ao cultivo de espécies vegetais, e as áreas ao redor dos terreiros, com o propósito de evitar que o gado danifique os roçados ou crie trilhas nas matas fechadas da Caatinga, circundando os espaços para dançar o Toré¹⁰⁸ (Vieira, 2022).

¹⁰⁷ O termo utilizado como exemplo por Vasconcelos (2005) para distinguir as diferentes perspectivas da visão ecológica dos povos indígenas sobre a região natural, em relação a do colonizador/invasor. Gravura intitulada “Confrontação: o *Homo sapiens paradisiacus* e o *Homo sapiens economicus*” elaborada pelo Martius, (Vasconcelos, 2005).

¹⁰⁸ Prática religiosa, envolvendo dança e ritual, realizada pelos Xukuru do Ororubá como legitimação da identidade indígena Xukuru e conexão com os Encantados. O Toré é praticado por outros povos indígenas no Nordeste.

A agricultura sagrada e a recuperação das áreas degradadas.

A relação de Bem Viver¹⁰⁹ entre a agricultura, o território e a Natureza sagrada é fundamental para a identidade dos indígenas Xukuru do Ororubá. Após os episódios de mobilizações no processo de retomada das terras invadidas pelos fazendeiros, iniciado em 1992, sob a liderança de Francisco de Assis Araújo, conhecido como Cacique "Xicão" e a homologação do território em 2001, emergiu a necessidade, por parte de alguns indígenas agricultores, em (re)descobrir o território e ressignificar os caminhos anteriormente impostos pela agricultura convencional dos latifundiários invasores.

Para que determinados povos indígenas agricultores pudessem romper com os sistemas agrícolas impostos pelos colonizadores e invasores, a educação territorial, a religião e os conhecimentos relacionados aos Encantados¹¹⁰ foram muito importantes no processo de retomada da agricultura ancestral nos territórios habitados. A terra, enquanto bem coletivo do povo Xukuru do Ororubá, não apenas para produção de alimentos, mas também os produtos de cura gerados pelo cultivo, os quais devem ser compartilhados de maneira comunitária, como princípio essencial à concepção de vida em coletividade e ao fortalecimento das práticas socioculturais e espirituais (Araújo, 2021).

O coletivo Jupago Kreká, em parceria com o CAXO da Boa Vista (Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá), promove práticas

¹⁰⁹O Bem Viver é baseado em uma ideologia sustentada na ideia de economia coletiva, solidária e no respeito aos ciclos da Natureza. O ser humano como parte integrante da Natureza e seus recursos ambientais e o cultivo agrícola como instrumento de cura, não visando apenas o valor comercial e material. (Lira, 2013)

¹¹⁰ Espíritos dos indígenas que faleceram e residem nas matas, nas pedras, na água e continuam a orientar, dialogar e estabelecer conexão com o povo Xukuru do Ororubá em rituais religiosos.

pedagógicas para à educação indígena, à preservação territorial, à retomada da agricultura sagrada e à conscientização dos indígenas agricultores acerca das implicações do uso de agrotóxicos nos roçados. Entre as atividades do coletivo Jupago Kreká, contribuindo de maneira prática para a recuperação das áreas degradadas no território indígena Xukuru do Ororubá, destacamos: a coleta de sementes de árvores nativas; a produção de mudas de espécies arbóreas nativas, seguidas do plantio e distribuição entre os indígenas agricultores Xukuru; o reflorestamento de áreas de mata ciliar ao redor das nascentes e cursos de rios; o manejo de plantas ameaçadas de extinção, com o mapeamento dos locais das árvores matrizes; a produção de compostagem destinada à agricultura orgânica, para a melhoria da qualidade do solo e a disponibilidade de nutrientes; e, por fim, a manutenção do banco de sementes da Casa de Semente Mãe Zenilda Xukuru (Araújo, 2022).

O ato de plantar traduz conceitos de renovação da vida, de conexão com a Natureza, entre outros. É nessa concepção de agricultura que se situa a cultura do encantamento praticada no CAXO da Boa Vista. A agricultura do Sagrado, como promotora da cultura do encantamento, compõe um aspecto importante da identidade do povo Xukuru do Ororubá, unindo as próprias práticas agrícolas e religiosas, bem como a indianidade e o território da etnia. Além disso, cada um desses âmbitos concatena-se de modo único, como um circuito de relações e significados, contribuindo para a complexidade e riqueza da atividade referida (Vieira, 2022, p. 75).

A agricultura do sagrado¹¹¹, garante a subsistência, segurança alimentar, cura espiritual, e indiretamente, fonte de renda (através da venda dos cultiváveis agrícolas na cidade de Pesqueira-PE). Mas principalmente, é uma ferramenta de fortalecimento da memória coletiva e das relações socioambientais após o processo de retomada.

É uma maneira de regredir os danos causados, pela pecuária extensiva, desenvolvida pelos latifundiários que possuíam fazendas no território. Os Encantados, exercem papel fundamental na orientação de como, quando e onde devem ser cuidados os recursos naturais. Pois, de acordo com a cosmovisão do Povo Xukuru, é nas matas, nas pedras e nos rios que moram os Encantados.

Considerações finais

A longa duração¹¹² do processo de invasão e colonização nas regiões habitadas pelos povos indígenas no Nordeste, modificaram além das paisagens naturais e os componentes ambientais, as relações socioambientais dos indígenas com o espaço geográfico e as variáveis ambientais. Em contraponto, a visão cosmológica de pertencimento dos povos indígenas em relação a Natureza e ao significado de território, as atividades econômicas coloniais, baseadas na exploração unilateral em benefício do fortalecimento da economia portuguesa,

¹¹¹A agricultura sagrada refere-se a prática agrícola, orientada pelos ensinamentos do Encantados, em como devem ser realizadas as atividades de cuidado, conservação e preservação com os recursos naturais no território, suas moradas.

¹¹²Termo elaborado e difundido pela historiador Ferdinand Braudel, após a publicação, em 1956, do artigo “História e Ciências Sociais: a longa duração”.

não considerou como prioridade a capacidade de restauração das áreas antes cobertas por vegetação nativa.

A agricultura do sagrado, no território pelos indígenas considerando os ensinamentos dos Encantados, refletem uma relação profunda com as memórias bioculturais, as expressões socioculturais. Os conhecimentos tradicionais, embora passíveis de transformações, se entrelaçam com a história do povo Xukuru do Ororubá, constituindo-se, simultaneamente, como pilares de resistência e afirmação dos processos de protagonismo.

Ao incentivar, elaborar e por em prática políticas públicas assegurando a autonomia dos povos indígenas em relação aos seus territórios, estamos contribuindo com a memória biocultural. Nesse contexto, é fundamental admitir que o modelo convencional de agronegócio, e as inovações tecnológicas não dialogam de forma compatível com a valorização dos conhecimentos tradicionais, os territórios e os patrimônios bioculturais.

As problemáticas ambientais, enfrentadas pelos povos indígenas no Nordeste, emergiram a partir do desequilíbrio nas relações socioambientais, e em todo o país provocaram transformações significativas. O “desequilíbrio social e desequilíbrio ambiental são problemas que têm a mesma origem: a racionalidade predominantemente econômica” (Fernandes; Sampaio, 2008). Embora as causas subjacentes permaneçam, esses conflitos adquiriram novas dimensões, caracterizadas por estruturas políticas e sociais diferentes, além do uso de tecnologias avançadas, como drones, imagens de satélite e armas de precisão. Esses fatores são potencializados pelo financiamento de grandes bancos, com subsídios financeiros para a expansão das fronteiras agrícolas, apoiada pelos latifundiários, frequentemente responsáveis pela invasão nas terras indígenas (Barbosa, 2025).

As estratégias e ferramentas sociopolíticas expandiram para perpetuar o apagamento dos povos originários no Nordeste, com o objetivo de continuar as violências contra as populações indígenas. É importante discutir o contexto natural e as interações com a natureza humana por meio da articulação de símbolos e as expressões socioculturais, adaptando-se e apropriando-se de novas formas de pesquisa, métodos e técnicas. Este processo é fundamental para o enfrentamento de práticas persistindo nos espaços sociais de decisão e influências políticas, para garantir o reconhecimento e a proteção das memórias e os territórios dos povos indígenas. A preservação dessas narrativas e o reconhecimento dos territórios para a afirmação dos direitos e a dignidade dos nativos.

O reapropriação do território indígena ancestral, aliado à busca pela regeneração dos recursos naturais afetados com as mudanças impostas pelas atividades agrícolas sobre as paisagens e os povos originários na Serra do Ororubá, evidencia a continuidade dos protagonismos do povo Xukuru do Ororubá reafirmando a presença ativa e decisiva dos indígenas na construção da trajetória histórica.

Referências

ANDRADE, M. C. de. **A terra e o homem no Nordeste**. 4. ed. São Paulo, LECH, 1980.

ARAÚJO, M. G. de. ***Limolaygo Toype***: território ancestral e agricultura indígena dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira e Poção, Pernambuco. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

BARBOSA, C. Exclusivo: como bancos e dinheiro público financiam colapso da Amazônia. Samaúma. 2025. Disponível em: <https://sumauma.com/exclusivo-como-bancos-e-dinheiro-publico-financiam-o-colapso-da-amazonia/> Acesso em: 13 de mar. 2025.

BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: **Escritos sobre a História**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p.41-78.

GARCIA, A. D. V. **História e memória sobre o Bairro “Xukurus” em Pesqueira**: subsídios para o ensino de História do município. 2022. Dissertação (mestrado profissional em ensino de História. Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, 2022.

IBF. Árvores nativas e exóticas. Disponível em: [https://www.ibflorestas.org.br/conteudo/especies-nativas-e-exoticas#:~:text=Esp%C3%A9cie%20Nativa%3A%20planta%20que%20%C3%A9,sua%20%C3%A1rea%20potencial%20de%20dispers%C3%A3o](https://www.ibflorestas.org.br/conteudo/especies-nativas-e-exoticas#:~:text=Esp%C3%A9cie%20Nativa%3A%20planta%20que%20%C3%A9,sua%20%C3%A1rea%20potencial%20de%20dispers%C3%A3o.). Acesso em: 13 mar. 2025.

IBGE. Com alta recorde da agropecuária, PIB fecha 2023 em 2,9%. *Agência IBGE de Notícias*, Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/39306-com-alta-recorde-da-agropecuaria-pib-fecha-2023-em-2-9>. Acesso em: 12 dez. 2024.

LEAL, C.; ANDRADE, L. E (orgs.). **Guerreiras**: a força da mulher indígena. Olinda: Centro Luiz Freire, 2012.

LIRA, D. B. de. **Os índios Xukuru do Ororubá na Ribeira do Ipojuca (Pesqueira/Poção)**: ambiente, memórias e história (1986-

2010). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MEDEIROS, J. F. de; CESTARO, L. Os brejos de altitude no contexto das áreas de exceção do Nordeste brasileiro. **In: I Workshop de Biogeografia Aplicada**. v. 4, n. especial, 2018.

MELO, J. I. M.; RODAL, M. J. N. Levantamento florístico de um trecho de floresta serrana no planalto de Garanhuns, estado de Pernambuco. **Acta Scientiarum: Biological Sciences**, Maringá, v.25. n 1, p. 173-178, jan./mar./ 2003.

MONTEIRO, J. O sertanismo e a criação de uma força de trabalho. Cap. 7. Os anos finais da escravidão indígena. **In: Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 57-98; 209-226.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta: etnicidade, política, reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Contra capa/ Livraria LACED, 2004.

RESENDE, A. S. de; CHAER, G. M. **Recuperação ambiental em áreas de produções de petróleo e gás em terra na Caatinga**. Embrapa Agrobiologia. 2021. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/1135806/recuperacao-ambiental-em-areas-de-producao-de-petroleo-e-gas-em-terra-na-caatinga> Acesso em: 13 mar. 2025.

SAMPAIO, et al. **Impactos ambientais da agricultura no processo de desertificação no Nordeste do Brasil**. XXX CONGRESSO DE

CIÊNCIA DO SOLO. São Paulo: Sociedade Brasileira de Ciência do Solo, p. 123-130.

SETTE, H. **Pesqueira: aspectos de sua Geografia Urbana e de suas interrelações regionais**. Tese de concurso para provimento efetivo da cadeira de Geografia do Brasil do Colégio Estadual de Pernambuco. Recife, 1956.

SILVA, E. H. Idosas/os Xukuru do Ororubá: memórias, experiências de vida e afirmação indígena no Semiárido pernambucano. **Revista Historiar**, vol. 15, n. 28, 2023, p. 45 -57.

SILVA, E. H. **Xukuru: memórias e histórias da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950 -1980**. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

SILVA, Edson. Os índios na História e a História Ambiental no Semiárido pernambucano, Nordeste do Brasil. **Revista Mutirô**, v. II, nº II, 2021, p. 87-103.

SILVA, Edson. Povo Xukuru do Ororubá: história a partir das memórias de “Seu” Gercino. **Saeculum - Revista de História**, João Pessoa, vol.18, 2008, p. 75 - 90.

SILVA, Edson; BARROS, I. P. Povos Indígena Xukuru do Ororubá: uma história de mobilizações por afirmação de direitos. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, vol.13, n. 01, 2022, p. 395 – 423.

SOBRINHO, V. J. **As regiões naturais do Nordeste, o meio e a civilização**. Recife, Condepe, 2005.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

VIEIRA, J. L. da S. **A agricultura do sagrado no fortalecimento da identidade territorial do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira e Poção-PE**. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2021.

POVO PANKARÁ DA SERRA DO ARAPUÁ, EM CARNAUBEIRA DA PENHA/PE:RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS

Maria Luciete Lopes*

O povo Pankará da Serra do Arapuá, habita em Carnaubeira da Penha no Sertão de Pernambuco acerca de 500 km do Recife, no Território Pankará, com o Quilombo Indígena Tiririca com que dividimos as memórias o processo de luta e a relações com a Natureza Sagrada. Portanto, a formação do SER indígena nos processos de lutas pelo território, reafirmação da identidade, das memórias e a história de resistência, a ciência dos pajés, as práticas de curas, as organizações próprias e as especificidades relacionadas aos espaços sagrados, a Natureza Sagrada e seus sinais, são contributos fundamentais para o SER indígena Pankará.

*Professora indígena e liderança Pankará. Coordenadora da Organização de Educação Escolar Indígena Pankará, Licenciada em Geografia. Especialista em Metodologia do Ensino da Geografia e Especialista na Temática das Culturas e História dos Povos Indígenas/CAA-UFPE. Mestranda em Sustentabilidade junto à Povos e Comunidades Tradicionais, na UnB. Email:lucietepankara@gmail.com.

Serra do Arapuá, Território Pankará (Carnaubeira da Penha)



Foto: Caroline Mendonça, 2003.

Assim, como nos demais povos indígenas no país, o povo Pankará convive com a invasão das terras, a diminuição e poluição das águas, a extinção de algumas espécies de animais. Embora a Constituição Federal de 1988, no Art. 231:

Reconheceu aos índios os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam; afirmou o dever da União de proteger e fazer respeitar os índios, seus bens e terras; definiu as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios; além de ter estipulado a competência da União para demarcá-las no prazo máximo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

E a Constituição Federal outorgou legitimidade às comunidades e organizações indígenas para ingressarem em juízo em defesa de

direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (Art. 232).

O território sagrado do Povo Pankará é a Serra do Arapuá, local de habitação dos indígenas, morada dos Encantados e espaços de resistencia e lutas dos nosso antepassados. É nele que mantemos os laços familiares, práticas socioculturais e as relações com o Ambiente. A identidade do ser Pankará, nasce a partir do nosso território e se fortalece na tradição, em contato constante com nossos pajés e anciãos, pois são quem fortalecem a nossa tradição do ritual do Toré, que nos dão força para levar adiante no processo de resistência e permanência na terra que tradicionalmente habitamos.

Território e identidade Pankará

Compreender o processo histórico de resistência dos Pankará na Serra do Arapuá, é entender toda relação estabelecida entre os indígenas, com a Natureza Sagrada e os Encantados, pois para os Pankará a terra é além dos aspectos físicos, socioculturais. O território é um espaço relacionado ao sagrado. E é neste espaço sagrado onde se constitui as relações familiares e sociais do povo, mas também conflitos, as mobilizações e lutas para demarcação da terra, a conquista da autonomia e a reafirmação da identidade étnica.

Nesse contexto, é fundamental reconhecer as expressões socioculturais no território Pankará legitimando a identidade étnica, como: participar do ritual sagrado no reinado, no gentio e nos terreiros; cantar os toantes originários do povo, pisar o Toré e o trupé; e usar vestes no ritual simbolizando a resistência do povo como o cocar de caroá. A identidade étnica consiste no sentimento de pertencimento e na relação e cuidado com a Mãe Terra, com as memórias e história do povo, com o Sagrado, a vida cotidiana, com o

povo e a Educação como espaço social mediando as relações humanas e epistêmicas.

Existem no território Pankará marcos históricos, que consideramos bens do nosso patrimônio sociocultural, como as pinturas rupestres na Pedra da Cuia (Aldeia Três Voltas), na Pedra do Catolé (Aldeia Mingú), na Pedra do Cumbe (Aldeia do Cumbe). É importante destacar os cemitérios arqueológicos onde encontramos potes, panelas com ossos e cachimbos. Encontrados quando cavados em roças de mandioca nas aldeias Cacaria, Enjeitado, Sossego, Lagoa, Matinha, como também as peças arqueológicas/etnográficas como machadinhas, pilão, esculturas em cerâmica e madeira encontradas nas aldeias Mingu, Sossego, Cacaria e outras. Apesar das muitas perseguições, nunca deixamos nossa tradição morrer, conservando até a atualidade esses lugares sagrados como símbolo de nossa resistência.

A nossa relação com a natureza é muito significativa, a terra é nossa mãe e essa relação é tão forte não é só pelo respeito e o contato que temos, mas por tudo que ela nos dá para nossa sobrevivência. E dela tiramos o nosso alimento, vivemos da agricultura que começa no processo do solo, plantio, colheita, sendo comum plantar feijão de arranca e de corda, fava, milho, mandioca, andu, batata doce, abóbora, jerimum, caxi e várias fruteiras como: bananeira, goiabeira, pinheira, mangueira, cajueiros e melancias (Professores e lideranças dos povos Atikum e Pankará, 2014, p. 45-46).

No território Pankará, os marcos históricos são expressões que diferencia Pankará dos demais povos e se caracterizam como uma forma de compreender nossas origens e de afirmar a nossa identidade. Os marcos históricos tem toda uma representação do passado e

presente e do modo de ser e viver. Compreende-se, também como aspectos constitutivos da identidade étnica Pankará o carinho e respeito para com a nossa Mãe Terra. Desde pequenos, nossos pais e avós falam do amor que existe pelo nosso território sagrado, lugar de moradia dos nossos antepassados. Que devemos defender a terra, proteger as nascentes e zelar por todas as formas de vida que existem sobre as nossas terras: riachos, árvores, animais, aves, plantas e maneiras de sobreviver, bens de muita importância, patrimônio vivo que nossos antepassados nos deixaram, onde depositamos a esperança e os sonhos de construção do nosso projeto de vida. Nossa identidade étnica se fortalece também quando lutamos pela conquista da Mãe Terra, pois é um patrimônio deixado pelos mais velhos para a geração atual e para as gerações futuras.

Outro aspecto relevante na identidade coletiva do ser Pankará é a organização social é constituída a partir do sagrado e tem por base o ritual do Toré. São lideranças aquelas pessoas indicadas pela Natureza e os Encantos de Luz, ou seja, quem detém o saber religioso e guarda a história do povo, são as lideranças religiosas e vinculadas a tradição, guardando a sabedoria da ciência quem identificam os membros do povo.

Reconhecer-se e ser reconhecido como pertencente a uma família que resistiu ao processo de massacre e perseguições durante séculos, permanecendo nas tradições do Toré e permanecendo com a vida ficada na Serra do Arapué e seus rebordos, habitar e/ou viver nela como seu lugar e espaço de produção de sentido e nela manter a cultura, constituir a família, os laços de parentesco e reafirmar enquanto membro desse povo indígena.

Ser índio Pankará não é uma questão de benefício ou de subordinação, ser índio está na raiz, na história, na cultura e na tradição religiosa, como também na luta, resistência no território

sagrado, com atitudes e valores através de práticas sociais vividas no cotidiano. Assim, a identidade étnica se manifesta na relação com o outro que não é das mesmas origens étnicas, principalmente em relações sociais de conflito com o não índio, mesmo em situação de racismo, preconceitos e do direito negado, argumentando e legitimando-se enquanto sujeito de direito, socioculturalmente diferenciado e pertencente a um grupo étnico.

Nesse processo de reafirmação e superação, no campo do conhecimento epistêmico vem sendo construído coletivamente a Educação Escolar de Retomada, pois como não podemos esperar que o Estado reconheça os nossos direitos, o fazemos na prática e no dia a dia. Fazer Educação Escolar para nós Pankará, é compreender os processos de dominação impostos historicamente nas relações de poder no contexto na região do sertão pernambucano, desfazendo as amarras do colonizador, para pensar e fazer na reafirmação do ser, vivências e conhecimentos que estavam adormecidos, mas plantados no território Pankará e somente nele e a partir dele poderíamos pensar e fazer diferente.

A produção acerca do conhecimento escolar valorizando os saberes do povo, através dos diálogos e práticas pedagógicas e socioculturais, respeitando as diferenças, vem aumentando modo significativo nos últimos anos no povo Pankará, principalmente a partir do acesso e conhecimento pelo povo sobre a legislação e do que estabelece cada lei, reconhecendo a especificidade sociocultural dos povos indígenas. Para isso a organização social Pankará, por uma decisão política de todo o povo, retomou a escola e solicitou que a Secretaria de Educação do Estado assumir a responsabilidade da Educação Escolar Indígena, em conformidade com a Resolução CNE 03/1999. Nesse contexto as escolas que antes de 2004 eram de responsabilidade do município se encontravam em péssimas condições.

A organização social do povo Pankará relaciona entre as aldeias Pankará, o Quilombo Tiririca, reconhecendo enquanto espaço habitado por indígenas Pankará. Porque o Território é quilombo, mas os habitantes se identificam enquanto negros e indígenas.

Nossas lideranças lutam para que as coisas aconteçam da melhor forma possível e para o bem de todos os Pankará e demais comunidades oprimidas que vivem ao nosso lado, como nossos parentes quilombolas da Tiririca dos Crioulos que são nossos companheiros de luta, de história, de religião. Somos uma família, somos os moradores da Serra Sagrada do Arapuá (Professores e lideranças dos povos Atikum e Pankará, 2014, p. 48).

Diante desta realidade e pela relação histórica e familiar estabelecida entre ambos, é garantido aos membros da comunidade Tiririca os mesmos direitos às políticas públicas que são assegurados aos demais membros do povo Pankará, em específico o direito a uma educação específica, diferenciada e intercultural. Como descreveu a professora Vera Lúcia no Quilombo Tiririca:

Desde os nossos antepassados fomos chamados os negros da Tiririca, não nos permitiam dançar em certos lugares, além de outros preconceitos. Identificamo-nos como negros embora sempre cultuássemos os rituais indígenas como toré e orações, acreditamos nos encantados, tal quais os índios. Por isso, afirmamos somos um quilombo indígena! Graças às lideranças de educação e tradicionais Pankará temos uma educação diferenciada, assistida pelo estado. Nossas aulas são iniciadas e terminadas com oração de ritual do toré. Aos nossos alunos desde pré-escola ao quinto ano do Ensino Fundamental é repassada a

nossa história. A história de luta e resistência dos nossos antepassados (Professora Vera Lúcia do Nascimento, entrevista em 04/07/212).

Isso significando pensar e transformar a escola em um espaço de vivências e experiências. Trazendo para convivência escolar a comunidade do Quilombo Indígena Tiririca, as lideranças e anciãos, fortalecendo o fazer pedagógico e colocando ao alcance da Educação Escolar valiosos conhecimentos e sabedorias que consistem na prática dos rituais, na Mãe Terra, na união entre todos, no respeito mútuo e tudo aquilo que é importante para a autonomia do povo e reconhecimento da diferença na diferença. E reforçamos isso com a fala de Verinha de Manoel Miguel da Tiririca:

Os primeiros habitantes da Tiririca foram Plínio Madeiro e Helena. Ele negro fugitivo de um quilombo do Ceará e Helena nascida na Aldeia Oiti Serra do Arapuá. Continuando a história Manoel Miguel casa-se com Izaura. Ele filho do Riachão Serra do Arapuá, e ela, seus pais vieram com Plínio Madeiro. Todos que habitam hoje o quilombo Tiririca são descendentes de Plínio Madeiro e Helena. Devido a essa união podemos afirmar que, se o pai é descendente de Plínio Madeiro, negro fugitivo de um quilombo, a mãe é desce de Helena índia Pankará (Professora Vera Lúcia do Nascimento, entrevista em 04/07/212).

Por isso a história dos negros é semelhante à dos povos indígenas, a luta e resistência contra as perseguições caracterizada na construção da autonomia comunitária, partindo do princípio de que todo povo deve lutar pelos mesmos ideais como também partilhar as mesmas conquistas. E a Educação Escolar Pankará é um dos espaços de

conquista da autonomia e dos direitos do povo tradicional habitando esse território.

A escola no território tradicional Pankará para além de um espaço enquanto instituição, sendo um espaço de fortalecimento da luta e da cultura, que compreende e vivencia as relações sociais, socioculturais e ideológicas do povo Pankará. E a proposta pedagógica garantindo um diálogo intercultural, na valorização dos saberes próprios e no respeito e domínio do conhecimento. As escolas refletem a situação geográfica do povo Pankará, por isso, a gestão tem a ver com as relações sociais e familiares estabelecidas na comunidade.

Memórias e lutas pelo território tradicional Pankará na Serra do Aarapua

Os processos de lutas são as estratégias de resistências para permanência no território tradicional, é a manutenção das práticas socioculturais e ambientais, principalmente a prática do ritual do Toré. A luta histórica pelo reconhecimento étnico do povo Pankará ocorreu em três momentos: em 1877, como evidenciados nos documentos apresentados pelo pesquisador Carlos Estevão, onde nas pesquisas encontrou cartas que documentavam pedidos de reconhecimento do povo enviada por Eustáquio Lopes de Barros, cônjuge da indígena Aninha Gameleira; outro momento foi em 1930, com a perseguição a Luiz Limeira, onde o mesmo teve até a casa queimada; e o ponto culminante em 2003 com o reconhecimento oficial do povo Pankará. Deste momento de luta as lideranças que se destacaram foram as que continuam lutando pelos nossos direitos, como: os pajés Manoel Caxiado e João Miguem, o Cacique Ary Pankará e a Cacica Dorinha Pankará, a liderança Luciete Pankará, entre outros/as.



Fonte: Organização da Educação Escolar Pankará
Cacique Ary Pankará, 2024.

A resistência e luta do povo vem desde os antepassados, que foram muito perseguidos para permanecer no território tradicional. O processo de luta pelo reconhecimento étnico do povo Pankará pelos órgãos federais foi entre 1998 a maio de 2003. E depois do reconhecimento étnico, as perseguições por parte dos políticos locais, se manifestaram para mais uma vez ao negar o nosso direito de existir, mas continuamos resistindo, com a Retomada da Educação Escolar Pankará, em 2024; a Criação da Categoria “Escola Estadual Indígena” Pankará; a construção de escolas em 2026; em 2008 a reafirmação do direito a Educação Escolar Pankará, quando não permitimos que o poder municipal tomasse duas escolas; a reorganização da Gestão Escolar Pankará.

O processo de luta nos dias atuais ocorre através das mobilizações em Brasília/DF, por meio do ATL/Acampamento Terra Livre; nas mobilizações em momentos de reivindicações dos direitos à Educação Escolar na GRE e/ou na SEE. E vivemos em constante luta para que nossos direitos não sejam violados e tenhamos nossa terra demarcada e homologada.

Na atualidade a nossa maior luta é para que tenhamos nossa terra tradicional demarcada e homologada sem conflitos; que consigamos a gestão do território e usufruto coletivos da terra; tenhamos nossos direitos a educação escolar garantida como: a Categoria Professor Indígena. Que a educação escolar no nosso território seja ampliada e futuramente tenhamos a Faculdade Indígena.

Hoje nossa principal luta é a desintrusão do nosso território que ainda está ocupado por não índios e a revisão e ampliação dos limites da terra indígena. Na delimitação da década de noventa, várias aldeias ficaram de fora e hoje estamos na luta para reconhecer o direito desses parentes, como os Atikum do Brejo do Gama. (Professores e lideranças dos povos Atikum e Pankará, 2014, p. 46).

Para nós Pankará fica a responsabilidade de mantermos as tradições religiosas, como o ritual do Toré, a proteção da Natureza Sagrada e a manutenção dos bens culturais, vivenciarmos as práticas tradicionais dos nossos ancestrais e termos o compromisso de salvaguardar para as gerações futuras.

E promover espaços de formação política no nosso povo é fundamentalmente para o fortalecimento da identidade étnica Pankará e para formação de guerreiros e guerreiras, sobretudo devolver nas nossas aldeias movimentos com os relatos sistematizados em

documentos escritos se tornando patrimônio para as futuras gerações do povo. E a partir de então, pudermos analisar criticamente a realidade da qual fazemos parte, percebendo o contexto interétnico vivido pelos Pankará.

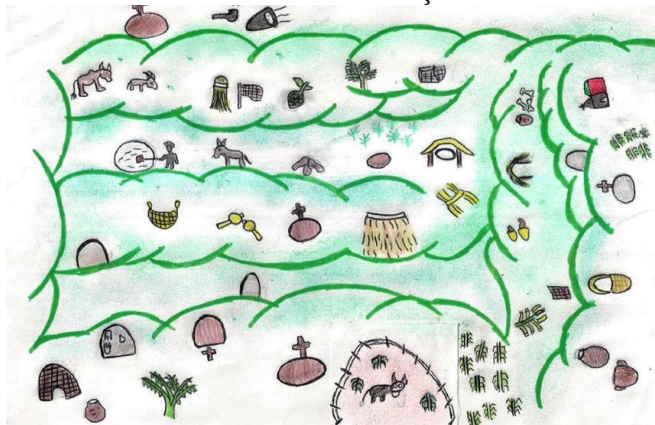
Os Pankará e a relação com a Natureza Sagrada

Nas aldeias no Território Pankará na Serra Arapuá, cuidar da Natureza Sagrada retrata as vivências históricas e os ensinamentos do nosso povo. Nossa vida está vinculada à Natureza sagrada. Educar para a Natureza Sagrada é mais do que ensinar sobre o Ambiente: é formar no coração o respeito à terra como mãe, como casa e como fonte de sabedoria. É aprender a ouvir os mais velhos, a cuidar do que foi deixado pelos nossos ancestrais, e a agir com responsabilidade diante do que é sagrado para todos.

Na cultura Pankará, os valores como o respeito, a coletividade, a partilha, a escuta e o cuidado são ensinados desde cedo. A criança aprende observando os rituais, os trabalhos na roça, as rezas, os cantos e a história contada em rodas de conversas. Esses ensinamentos formam a base do ser Pankará, para quem sabe que a vida não é somente individual, mas vivida em comunhão com o outro, com a comunidade e com os Encantados. Nossos ancestrais caminham conosco. E estão vivos na força dos nossos rituais, na firmeza da nossa luta e na esperança que nos move. Nos ensinaram a resistir com sabedoria, estão nas nossas festas e rituais, nas nossas práticas de cura e na nossa fé que se conecta com a Natureza. E nos ensinam que educar é também rezar, cuidar, caminhar junto e celebrar a vida com alegria.

Mapa cultural do território Pankará na Serra do Arapuá

Fonte: Professores e lideranças Pankará



Terra Indígena Pankará, junho/2025.

Atualmente, ao olharmos para as vidas no povo Pankará, percebemos que educar não é apenas transmitir conhecimento, mas formar seres conscientes do papel no mundo, comprometidos com a continuidade do que é sagrado: a terra, as memórias, a história, a cultura, a justiça e a paz, são vivenciadas no dia e de apresentam através dos Toantes e os sinais da Natureza que se expressa nos cantos dos pássaros.

O território do povo Pankará é mais do que um lugar. É espaço sagrado, onde se entrelaçam a vida, a fé, a luta e as memórias dos ancestrais. Na Serra do Arapuá, as pedras encantadas, as nascentes, os terreiros, os reinados, os gentios, as matas carregam histórias contadas pelos mais velhos e guardadas pelos Encantados. Aqui onde nasceu o povo Pankará, plantamos dos nossos antepassados é morada dos Encantados. Onde se formaram os caminhos da resistência, os rituais de cura, os cantos do Toré, a sabedoria e a força das rezas dos pajés e benzedeiros.

No nosso Território Sagrado está a nossas origens e tudo que somos e vivemos com as experiências dos mais velhos. Chamar de sagrado é afirmar que não pode ser explorado ou destruído, porque carrega a presença dos Encantados e dos ancestrais, que seguem cuidando do povo com amor e firmeza. O território é a nossa escola, nosso altar, nossa casa maior e nosso livro vivo. É nele que educamos as crianças a respeitar a terra, a ouvir os mais velhos e a caminhar com os pés firmes na cultura Pankará. É nele que celebramos a fé com cantos, danças e rezas que nos vinculam ao sagrado.

Os mais velhos donos da ciência Pankará socializam os conhecimentos tradicionais do povo indígena, para o fortalecimento do SER Pankará, que traduzem as lutas e resistência, o respeito e proteção à Natureza Sagrada, bem como as memórias dos antepassados. Nas práticas do ritual do Toré, na entonação dos Toantes, são ensinamento que ultrapassam todo o fazer escolar, pois envolve dimensões espirituais e artísticas, e nesse fazer pedagógico a leitura do universo infantil nas aldeias no território Pankará.

Por fim, a elaboração desse texto, possibilitou uma maior atenção para compreender o processo histórico de resistência vivenciada pelo povo Pankará no contexto da região e fundamentalmente a refletir sobre a construção do sentimento de pertencimento do povo a partir de atitudes e práticas das tradições religiosas, socioculturais. Reconhecer-se como indígena pertencente ao povo Pankará, sendo protagonista no processo de lutas do povo, nas retomadas e movimentos para defender o território. Defender o Território Pankará, é defender o direito de existir como povo, com identidade própria, com modo de vida tradicional, com espiritualidade viva e com vinculação profunda com a Natureza e os Encantados. É proteger um modo de viver onde tudo tem valor e significados.

Referências

BRASIL. **Constituição Federal**, 1988.

MENDONÇA Caroline F. Leal. **Insurgência política e desobediência epistêmica: movimento descolonial de indígenas e quilombolas na Serra do Arapuá**. Recife: UFPE, 2013. (Tese Doutorado em Antropologia).

OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. **Os índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no sertão pernambucano**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1996.

PROFESSORES E LIDERANÇAS DOS POVOS ATIKUM E PANKARÁ. **Nossa serra nossa terra: identidade e território tradicional Atikum e Pankará**. Recife: Secretaria de Cultura de Pernambuco, 2014.

SILVA, Edson; OLIVEIRA, Edivania Granja da Silva. A História Ambiental e os índios Pankará da Serra do Arapuá. **Mneme**, v. 23, p. 1, 2023.

INDÍGENAS E AFROS: O TERRITÓRIO E O LUGAR NO PROJETO DA IDADE MODERNA

Tatiana Valença Ferraz*

Pensar, compor e visualizar uma demarcação espacial, física, geográfica e continental se deve a uma perspectiva ideológica, cosmológica onde são inseridos valores socioculturais vinculados aos grupos humanos, mas também, de acordo com cada grupo, se inserem disputas hegemônicas, relações de poder cujas estratégias também fazem parte das identidades. Nessa perspectiva, atribuímos essa delimitação e/ou uma disputa espacial identitária, simbiótica dos grupos humanos, no modo de vivenciar e visualizar essa espacialidade, no uso valorativo desse lugar se diferenciado na forma e aplicação nas vivências dos distintos grupos humanos, com as respectivas impressões socioculturais como demarcações identitárias (Gallois, 2019). Nesse lugar, existindo um pensamento estratégico em lidar com a natureza da espacialidade física, que se difere do aspecto animal instintivo da territorialidade, percebendo essa espacialidade como sobrevivência. O lugar do território, na acepção do antropólogo Paul Little (2022), diferenciada da expressão territorialidade porque como uma espacialidade pensada, a partir do experimento, transformada e visualizada nos aspectos cosmológicos e cosmográfico, tornando-se uma produção histórica, constituída de processos socioculturais e políticos necessários às evocações a serem historicizadas:

*Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco(UFRPE)

(...) Apesar da territorialidade ter um papel importante na constituição de grupos sociais, nas décadas recentes esse tema tem recebido um tratamento marginal dentro da disciplina da antropologia. Essa marginalidade se explica, em parte, pela apropriação do conceito de territorialidade humana pela etologia, onde é considerado como instinto animal ao par com outras espécies animais(...) (Ardey,1966; Malmberg,1980, *apud* Little, 2002, p.3)

(...) a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu território ou casa terra(...) (Sack,1986, *apud* Little, 2002, p. 3)

A partir do entendimento de um conceito de território como um lugar de estratégias de vivências da espacialidade física e criação de uma materialidade sociocultural, percebemos a presença dos aspectos nos territórios indígenas e afros em uma espacialidade forjada no contexto de um território colonial moderno, onde os lugares socioculturais e políticos ocupam e negociam estratégias de coexistirem, obviamente sem equidade, de maneira desigual com oprimidos e opressores, coetâneos nas temporalidades, materialidades socioculturais e cosmovisões específicas, existindo simultaneamente na espacialidade denominada Capitania de Pernambuco.

Alguns aspectos sendo agregados às percepções referentes às coexistências e as coetanidades dos referidos grupos humanos. O conceito ecopolítica utilizado nos debates realizados pelo cientista social Héctor Alimonda (2015) representando uma compreensão sobre estratégias de um colonialismo cuja função se concentra na identificação de uma espacialidade original, ainda não transformada

pela ação colonizadora, identificando as potencialidades extrativistas para uma economia mercantil, com possibilidades potenciais de investimento dos grupos mercantis e as monarquias ibéricas. Basicamente, esse conceito sintetizando as estratégias de percepção do mundo ameríndio sob a ótica de uma cosmovisão do mundo mercantil mediterrâneo. O projeto ecopolítico de globalização, em uma temporalidade europeia da Idade Moderna, foi inserido no contexto colonial da Capitania de Pernambuco entre os séculos XVII e XVIII. A coexistência de cosmovisões ecológicas, nos espaços de uso e possibilidades diferentes, pertinentes as identidades dos grupos indígenas e não indígenas perceptível na crônica de Frei Vicente Salvador:

(...) Há no Brasil grandíssimas matas de árvores agrestes, cedros, carvalhos, vinháticos, angelins, e outras não conhecidas em Espanha, de madeiras fortíssimas para se poderem fazer delas fortíssimos galeões, e o que mais é, que da casca de algumas se tira a estopa para se calafetarem, e fazerem cordas para enxárcia e amarras, do que tudo se aproveitam os que querem cá fazer navios, e se poderá aproveitar el-rei se cá os mandara fazer; mas os índios naturais da terra as embarcações de que usam são canoas de um só pau, que lavram a fogo e a ferro; e há paus tão grandes, que ficam depois de cavados, com 10 palmos de boca de bordo a bordo; e tão compridos, que remam a 20 remos por banda.(...)
(Salvador, 1627, p. 8)

(...) Porém as mais castas de índios vivem em aldeias, que fazem cobertas de palma, e de tal maneira arrumadas, que lhes fique no meio um terreiro, onde façam seus bailes e festas, e se ajuntem de noite a conselho. As casas são tão compridas que moram em cada uma 70, ou 80

casais, e não há nelas algum repartimento mais, que os tirantes, e entre um e outro é um rancho, onde se agasalha um casal com sua família, e o do principal da casa é o primeiro no copiar, ao qual convida primeiro qualquer dos outros, quando vem de caçar, ou de pescar, partindo com ele daquilo que traz, e logo vai também repartindo pelos mais, sem lhe ficar mais que quanto então jante, ou ceie, por mais grande que fosse a cambada do pescado, ou da caça. (..) (Salvador, 1627, p. 17)

As crônicas dos agentes de uma razão estruturante das instituições colonizadoras exibem, para além das potencialidades de intervenções na espacialidade originária, uma lógica de percepção, cujo discurso se enquadra em um modo de pensar o mundo forjado em uma lógica moderna legada pela filosofia cartesiana. Essa percepção do outro constante nas correspondências descritivas dos povos indígenas produzidas pelos agentes metropolitanos, a exemplo da carta de Domingos Jorge Velho de 1695 dirigida ao Rei de Portugal:

(...) Primeiramente nossas tropas com que imos(vamos) à conquista do gentio brabo desse sertão, não é de gente matriculada nos livros de Vossa Majestade, nem obrigado por soldo nem por pão de munição(...); senão adquirir ao conhecimento da urbana humanidade (...) para por esse meio chegarem a ter aquela luz de Deus e dos mistérios da fé, que lhes basta para sua salvação - porque em vão trabalha, quem os quer fazer anjos, antes de os fazer homens - e, desses adquiridos e reduzidos engrossamos nossas tropas. (...) ¹¹³

¹¹³Fontes Repatriadas : Anotações de História Colonial, Referências para Pesquisa, Índices do Catálogo da Capitania de Pernambuco. AHU, Carta de

Essa percepção do mundo não ameríndio implicando em um pensamento de existência individual, mas ao mesmo tempo impondo uma ação uniformizadora na qual o outro que não pensa como eu, não existe como um ser pensante, não existe como humano. Esse legado constituindo um mundo sociocultural e político europeu que se percebeu como padrão de referência sobre a representação do Ser humano que, naquilo que destoava da forma de pensar e fazer uso da espacialidade, não se enquadrava em seu modelo de construção de território. Sendo assim, esse mundo não indígena e não afro, considerou passível da ação dominadora o outro enquadrado e/ou desqualificado da condição de Ser humano, como evidenciou o filósofo Nelson Maldonado-Torres:

(...) as visões de mundo podem ser sustentadas apenas pela virtude do poder. Várias formas de acordo e consentimento precisam ser partes delas. Ideias sobre o sentido dos conceitos e a qualidade da experiência vivida(ser), sobre o que constitui o conhecimento ou pontes de vista válidos(conhecimento) e sobre o que representa a ordem econômica e política (poder) são áreas básicas que ajudam a definir, como as coisas são concebidas e aceitas em uma dada visão de mundo. A identidade e a atividade(subjetividade)humana também produzem e se desenvolvem dentro de contextos que têm funcionamentos precisos de poder, noções de ser e concepções de conhecimento(...) (Maldonado-Torres *apud* Martins, 2022, p.179).

O território da neurose colonizadora e colonizada

O pensamento do Ser moderno não indígena e não afro produziu diversificados discursos no que se refere a uma estratégia de desumanizar o outro não europeu. Isso também ocorreu na esfera das narrativas visuais atendendo a uma construção de um imaginário europeu cuja percepção do outro assumiu formas e cores dos corpos não humanos, constituídos para um imaginário coletivo dos letrados e não letrados no grafismo da cristandade ocidental. Essa conjuntura de construção imaginária sobre o outro não europeu sendo visível na produção do pintor Belga Theodore de Bry, cuja composição imagética ilustrou as crônicas missionárias do Jesuíta Bartolomeu de Las Casas e do aventureiro alemão Hans Staden no final do século XVI, na espacialidade do que veio a se constituir como a América Latina.

O formato anatômico humano na estilística renascentista moderna, assumindo preocupações com a musculatura corpórea e a postura do contraposto nos posicionamentos das pernas e braços, sobrepostos de acordo com o modelo greco romano. Mas, com marcações intencionais, alcançando padrões não pertencentes ao mundo europeu. A cor da pele sendo acentuada junto a grafismos pigmentando as superfícies, ainda mescladas a coloração dos cabelos avermelhados dos fenótipos e estilísticas dos penteados ocidentais. A exposição dos corpos nus, não pertencente ao conteúdo moral cristão, tão pouco a um discurso visual que se pretende idílico, mitológico não realista, ao contrário, legitimando essa exposição por meio do discurso imagético, referendando a nudez daquilo existente como não humano.

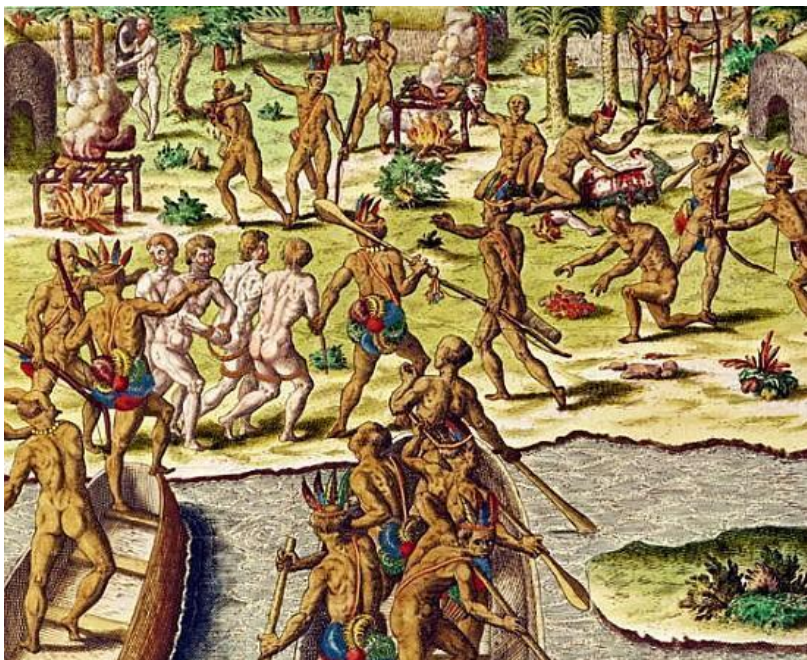
De Bry, Theodore.



Inhabitants of Virginia, from "Admirand - John. (1528-98).

O colorismo do tom da pele se acentuando no pensamento coletivo europeu projetando associações de humanidade à tonalidade da pele, quando está se projeta em práticas de canibalismo e do que seria associado a uma perda de referência da razão moderna.

De Bry, Theodore.



Scene of Cannibalism, from "Americae Te - - Hans Staden (1596)

Mas uma vez, De Bry revelando no texto visual, baseado numa experiência não vivenciada, visto que nunca pisou em terras do Brasil, apenas projetou um entendimento do que leu nas crônicas sobre o mundo ameríndio, produzindo um texto visual corpos de cor parda se alimentando dos corpos de cor branca, expostos como caça, aprisionados, amputados e sobrepostos em grelhas. Também percebemos ao fundo no detalhe da narrativa visual de De Bry um corpo branco, nu, mas com uma postura alheia a um mundo de violentos horrores, como se a alienação fosse fruto de uma perda da

condição de pensar para existir como humano, por isso a exposição deste corpo branco nu se legitimando.

A falta da experiência vivida do pintor renascentista, baseado nas crônicas modernas sobre o chamado novo mundo, são contraditórias não apenas na estilística e qualidade de narrativa visual, mas também no influenciado pelas crônicas também evidenciando a desumanidade da razão capitalista, moralista cristã e moderna como ilustrou a imagem de De Bry junto a crônica de Bartolomeu de Las Casas:

(...) A causa(final) por que os cristãos mataram e destruíram tantas e tais e tão infinito número de almas foi somente por terem como seu fim último o ouro e se encher de riqueza em pouquíssimos dias e subir a estados muito altos e sem proporção a suas pessoas. (A causa foi) pela insaciável cobiça e ambição que tiveram...Devo suplicar a sua Majestade com insistência importuna, que não conceda nem permita aquela que os tiranos inventaram, prosseguiram e cometeram, e que chamam conquista (...). (Las Casas *apud* Dussel, 1992, p. 42).



Desenho de Théodore de Bry (1594): Vasco Núñez de Balboa solta seus cães de guerra para execução de um grupo de indígenas homossexuais na América Central.

A necessidade neurótica do mundo europeu em gerar percepções negativas sobre um mundo a ser colonizado, não se encerrou na delimitação espacial do continente, mas se enraizou e produziu uma cosmovisão da percepção do colonizador invadindo as terras baixas na América do Sul, percebendo na ação de invadir, assassinar as criaturas habitantes, escravizá-las e/ou dispersá-las, legitimada por meio da ideia de superioridade de se perceber humano, divergindo da condição do outro. Um outro também coisificado em condição de produto para um comércio de força de trabalho escravizada, o que não resumiu a condição dos indígenas e afros apenas a um projeto de transformação

objetiva em uma categoria de classe trabalhadora escravizada. O projeto primeiro antecedendo a condição social partiu de um propósito subjetivo, desqualificando a condição humana das identidades, tradições e cosmovisões do mundo indígena e do mundo afro no contexto colonial no mundo Atlântico Sul, como expostos na análise sobre "o encobrimento do outro" pelo filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1992):

(...) Hernán Cortés deu expressão a um ideal de subjetividade moderna que pode ser denominado como ego conquiro, o qual atende a formulação cartesiana do ego cogito. Isso sugere que o significado do cogito cartesiano para a identidade moderna europeia precisa ser considerado em relação ao ideal não questionado de subjetividade, expresso na noção de ego conquiro. A certeza do sujeito em sua tarefa como conquistador precedeu a certeza de Descartes sobre o eu como substância pensante (*re cogitans*) e forneceu uma forma de interpretá-lo. Além disso, o ego conquiro forneceu o fundamento prático para a articulação do ego cogito. O bárbaro era o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o cogito (...). (Dussel, 1992, p. 16).

Sob a perspectiva dos efeitos consequentes à neurose ocidental cristão, seguindo-se uma outra neurose do outro colonizado que, na ação de desqualificação do Ser identitário, na condição de submisso e submetido a uma tradição moderna de desumanização, impôs ao indivíduo colonizado um sentido de fracasso em ser humano. Se percebendo em um lugar que, ao negociar sua existência humana, buscando refletir uma identidade espelhada, o que o filósofo antilhano Frans Fanon definiu como um narcisismo de cor, onde o colonizado não branco, neste caso a cor representando um inconsciente coletivo

traduzindo a condição humana, desejando seu reflexo branco espelhado no lugar sociocultural:

(...) Todo povo colonizado - isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural - toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana(...) Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará de sua selva (...) (Fanon, 2008, p. 34).

Ao narcisismo de cor se atribuindo um processo permanente e profundo entre indígenas e afros se propondo não apenas e tão somente a negação das origens e tradições étnico identitárias, mas também a rejeição, perseguição e aniquilação dessas origens, por meio da incorporação das tradições socioculturais forjadas pela modernidade. A exemplo do uso da língua do colonizador em detrimento da utilização e perpetuação da língua originária. (...) Na linguagem está a promessa do reconhecimento, dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura (...). (Fanon, 2008, p.15). Nesse aspecto, anciãos e anciãs, com as violências diante da resistência identitária, temendo pela perpetuação das tradições através dos descendentes, repelindo o aprendizado das línguas originais, então emudecidas, com várias apagadas e extintas.

As lideranças indígenas por vezes as existências, declarando a suposta rendição ao projeto colonizador, mas também a construção de uma neurose originada e enraizada na violência da colonização:

1739, dezembro, 10, Recife

CARTA do [Governador da Capitania de Pernambuco], Henrique Luís Pereira Freire de Andrade, ao Rei [D. João V] sobre a representação dos índios tapuias em que se queixam de maus tratos que os afastam da conversão, e a respeito de suas terras e do cativeiro, que tendo sido consultada pela Mesa da Consciência, remeteu para o Conselho Ultramarino as cópias das Juntas das Missões e a distribuição das aldeias.

Anexos: 11 docs ¹¹⁴

Muitos grupos humanos ameríndios e africanos representavam a neurose que percebia a permanência originária como algo a ser negado, perseguido e extinto.

(...) O negro da plantation era, todavia, uma figura múltipla. Caçador de quilombolas e fugitivos, carrasco e ajudante de carrasco, escravo artesão. informante, doméstico, cozinheiro, liberto que se mantém cativo, concubina, roceiro dedicado ao corte da cana, encarregado do engenho, operador de maquinária, acompanhante de seu senhor e guerreiro ocasional(...). (Mbembe, 2008, p. 43).

A isso se aplicando também, na Capitania de Pernambuco entre os séculos XVII e XVIII, nos terços de milícias indígenas e milícias compostas de afros, um processo de militarização dos povos afros e indígenas também com a participação dos frades Franciscanos na Capitania de Pernambuco no século XVII:

¹¹⁴AHU_ACL_CU_015, Cx.55, D.4767

(...) No intervalo que vai de 1619 a 1679 os franciscanos deixaram de missionar, a razão fundamental sendo creditada a invasão holandesa que, até 1654, paralisaria o apostolado desses religiosos no Nordeste. Durante a segunda metade do século XVII, esses religiosos exercerão atividades como capelães militares das tropas coloniais, submetendo, com a ajuda dos índios batizados, outras tribos de modo a estender o domínio português sobre os sertões do Nordeste. Mesmo após reiniciada a catequese, em 1679, continuarão como capelães militares (Willeke *apud* Dantas; Sampaio, 1996, p. 442).

Indígenas participando da captura e punição dos indígenas resistentes, nas ações nominadas de Guerra Justa, assim como afros participando na captura de escravizados fugitivos, liderados por agentes das monarquias ibéricas, colonos e religiosos também agenciaram os processos de suposta aniquilação identitária, promovendo também o ódio identitário exercido numa dialética de negação daquilo que se é:

1638, fevereiro, 28

CARTA de Martim Soares Moreno ao rei [Filipe III] sobre a guerra da Capitania de Pernambuco e informando os nomes dos índios que trouxe consigo.¹¹⁵

1722, abril, 13, Fronteira

CARTA do Governador dos Índios, ao Rei [D.João V] sobre o mau procedimento dos índios soldados de seu Terço e pedindo que se enviem ordens ao governo da capitania de Pernambuco para se lançarem bandos proibindo a permanência dos ditos índios em freguesias de suas jurisdições por mais de oito dias.¹¹⁶

¹¹⁵AHU_ACL_CU_015, Cx.4, D.273

¹¹⁶AHU_ACL_CU_015, Cx.29, D.2650

Perseguidores e perseguidos indígenas e afros, rivais e/ou não integrantes dos projetos de aldeamentos missionários Jesuítas, ou dos internatos de catequização missionária pertencentes a outras ordens religiosas cristãs, a exemplo da ordem Franciscana no projeto da Escola de Artes e Ofício do Convento São Francisco de Olinda, tornaram-se parte de uma história de construção sociocultural de negação e ódio às origens indígenas e africanas. Dessa maneira, alimentaram com a força de pensamento e trabalho em negação e rejeição às origens, não apenas as espacialidades dos campos agrícolas e pecuaristas na Capitania de Pernambuco, mas as espacialidades ideológicas constituindo a base das milícias, dos exércitos e, o que ocorreu posteriormente na História do Brasil, incorporaram o ódio e uma violenta força coercitiva (Paiva,2000).

(...)Manuel Nunes Viana, um negociante português vindo da Bahia, proprietário de extensas propriedades no Vale do Rio São Francisco, homem de muito poder, célebre pela rudeza, mas dado às letras, que controlava milícia particular bastante numerosa(..)(Paiva,2000,p.2)

(...)Manuel Nunes Viana contava com uma tropa pessoal, uma guarda ou milícia particular, formada por negros mandingueiros, o que lhe dava, segundo o que se acreditava, poderes mágicos, aumentando a irritação de Assumar. Viana mandara espalhar por toda a região mineradora e mesmo pelos caminhos da Bahia a Minas Gerais que o governo aumentaria os impostos e expropriaria os produtores e que por isso a população não deveria se sujeitar à autoridade do governador, passando a obedecer as suas ordens e vontades e não as oficiais. Além disso, aterrorizava a mesma população com desmandos, arbitrariedades, despotismo e com a notícia que tinha seu corpo fechado, isto é, impermeável a qualquer mal, material ou espiritual, que adivinhava, também, o que se passava dentro das casas das pessoas,

tudo subsidiado por sua tropa de mandingueiros. Esses mandingueiros eram, na verdade, escravos de origem africana, mais especificamente da região do antigo império Mali, daí malinkes, malê e mandinga(...) (Paiva,2000, p. 5).

(...)Manuel Nunes Viana contava com uma tropa pessoal, uma guarda ou milícia particular, formada por negros mandingueiros, o que lhe dava, segundo o que se acreditava, poderes mágicos, aumentando a irritação de Assumar. Viana mandara espalhar por toda a região mineradora e mesmo pelos caminhos da Bahia a Minas Gerais que o governo aumentaria os impostos e expropriaria os produtores e que por isso a população não deveria se sujeitar à autoridade do governador, passando a obedecer as suas ordens e vontades e não as oficiais. Além disso, aterrorizava a mesma população com desmandos, arbitrariedades, despotismo e com a notícia que tinha seu corpo fechado, isto é, impermeável a qualquer mal, material ou espiritual, que adivinhava, também, o que se passava dentro das casas das pessoas, tudo subsidiado por sua tropa de mandingueiros. Esses mandingueiros eram, na verdade, escravos de origem africana, mais especificamente da região do antigo império Mali, daí malinkes, malê e mandinga.¹¹⁷(Conde de Assumar *apud* Paiva,2000, p. 7-8)

A caça aos grupos indígenas resistentes à colonização, também chamadas de descidas por se tratar da captura de povos que se interiorizaram pela região no território da Bacia do Rio São Francisco, longe dos olhos das monarquias ibéricas, próximos a expansão pecuarista potencializada pela regência Filipina no processo de interiorização da colônia para a região geográfica, atualmente denominada de semiárido do São Francisco. Essas capturas tinham

¹¹⁷ Arquivo Público Mineiro/Seção Colonial, código 11, f. 89v-91

como finalidade descer (trazer) indígenas para o litoral, integrá-los aos aldeamentos ou, também por meio dessa captura, submeter indígenas resistente ao trabalho escravizado, agenciados pela ordem da Companhia de Jesus. Ação legitimada pelo conjunto de leis nomeadas de Ordenações Filipinas ou código Filipino (1605-1867), criadas no contexto colonial agenciado pela União Ibérica, determinando a tutela dos destinos dos povos indígenas à respectiva ordem. Trabalho indígena agenciado em propriedades de colonos sesmeiros, para as atividades pecuarista na respectiva região, mas também, observamos na região do litoral da Capitania de Pernambuco, destinada ao cultivo e produção do açúcar, o uso da mão de obra escravizada indígena junto a população escravizada de afros e afros indígenas(Monteiro,1994).

Esse poder de tutela sobre os povos indígenas detido pelos Jesuítas iniciou o processo de declínio com a criação da Junta das Missões(1681-1759), tendo como finalidade a diminuição da tutela Jesuíta sobre a catequização e agenciamento da mão de obra indígena, fiscalizando o uso da mesma, como demonstrou a carta de 1706, do Governador de Pernambuco para um missionário:

[...] deve V.Sa pretender também em que haja duas Juntas de Missões, huma nessa capitania e outra nesta, mas V.Sa bem sabe que S.Mag. tem determinado o contrário, e conhece a subordinação que tem as aldeias dessa capitania a esta, no espiritual sem dependência alguma, e no governo temporal, econômico, só com a formalidade de pedir a V.Sa primeiro informação, sendo isto o que determinam as ordens de S. Mag.¹¹⁸

¹¹⁸Carta do Governador de Pernambuco para um missionário. Arquivo da Universidade de Coimbra, 1706.

Entretanto, a estratégia de desqualificação identitária foi contínua ao longo do século XVIII com a política do Diretório Pombalino, destinada a transformação dos aldeamentos em vilas e a diluição das identidades dos povos indígenas em práticas socioculturais no mundo dos súditos da monarquia portuguesa, adotada na segunda metade do século XVIII(Oliveira; Freire, 2006). O uso do trabalho indígena não remunerado e a escravidão de afros e indígenas nas fazendas de gado no semiárido e nos engenhos de açúcar no Nordeste se perpetuaram até o fim ao longo do período colonial e do Império do Brasil no século XIX. Quando os projetos de políticas públicas elaboradas pelo Conselheiro do Imperador Pedro I e Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros do Brasil, José Bonifácio, conservaram muitas características do projeto iluminista liberal pombalino:

(...)políticos como José Bonifácio de Andrada e Silva, representando o pensamento do Império, defenderam a humanidade e a perfectibilidade dos índios. Andrada e Silva influenciou a legislação indigenista Imperial, inclusive o artigo da Constituição de 1823 que determinava a criação de estabelecimentos de catequese e civilização dos índios. O Estado brasileiro daria aos índios hostis a oportunidade de constituírem uma sociedade civil. Tais ideias acabaram formalizadas no Regulamento das Missões de 1845(...) (Oliveira; Freire, 2006. p. 95)

O território da cosmovisão e das cosmografias

O tempo linear e planificado da Idade Moderna no continente Europeu materializou, em diversas temporalidades, a valoração espacial do mundo, numa estratégia combinada dos interesses das

instituições estruturantes do projeto de colonização e globalização nomeado de Ocidente Cristão, basicamente evoluindo, politicamente e economicamente as monarquias europeias, a Igreja Católica Romana, A Igreja Protestante Calvinista e o mundo empresarial das Companhias das Índias Orientais e Ocidentais. O lugar visualizado e vivenciado por essa formação estruturante denominado de Ocidente Cristão forjou narrativas visuais onde se colocou como o centro de um planisfério, centralizando sua localização espacial e as relações comerciais seculares com os continentes africano e asiático, marginalizando o continente americano numa periferia. (...) Fomos a primeira “periferia” da Europa moderna; (...) sofremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de “modernização” (...) que depois se aplicará a África e Ásia(..). (Dussel,1992,p.16). Nessa condição periférica, de uso portuário e suporte financeiro de um centro político, ideológico e econômico, percebemos essa periferia nas dimensões subliminares contidas na narrativa visual da cartografia do século XVI do cartógrafo alemão Martin Waldseemuller:



WALDSEEMULLER, Martin (cartógrafo alemão). **Universalis cosmographia**, 1507.

Nesse contexto de porto periférico se inseriu a primeira feitoria construída por Cristovão Jacques em Pernambuco (1516-1519), criando um território de coexistência entre o lugar da extração e exploração do pau-brasil e o lugar das alianças e conflitos com os povos originários da terra. Jacques foi contemplado com a permissão do uso comercial da espacialidade para fins de fiscalização, extração e comercialização do pau-brasil pela Coroa Portuguesa, disputando esse lugar de exploração e comércio com a monarquia francesa. Entretanto, a exploração e comercialização dependeu de um outro lugar pertencente aos territórios dos povos indígenas que, no litoral pernambucano, decidiram os acessos e os destinos dessa rivalidade não indígena por meio de alianças políticas entre os cacicados Tupinambá, Caeté, Tabajara e Potiguara junto a representantes das monarquias portuguesa e francesa. O território indígena, supostamente periférico do comércio no Mar Mediterrâneo e nos oceanos Índico e Pacífico definiu uma triangulação diferenciada, deslocando o eixo da cosmografia não indígena para o Oceano Atlântico (Russel-Wood, 2009).

Essas alianças e coexistências entre os territórios indígenas com os territórios não indígenas, não ocorrem apenas no que diz respeito a um mundo da pele branca europeia. A narrativa racial, forjada pelo discurso do biopoder ignorou a presença do território sociocultural islâmico africano na Península Ibérica desde o século VIII, com os califados que mantiveram tradições nas categorias de classe no uso do trabalho de escravizados africanos em diferentes modalidades de trabalho a exemplo do trabalho doméstico, agrícola meeiro, agrícola

manumisso.¹¹⁹

O território afro, não obstante da categoria de classe, também ocorreu na condição de categorias subjetivas identitárias, com a percepção de mundo nas relações socioculturais no território da pele branca. As cosmovisões africanas, conhecimentos matemáticos, astrológicos, medicinais, a filosofia, a educação e arte legaram uma história gráfica e visual das impressões materializadas nas concepções filosóficas europeias modernas, originadas em s teses e antíteses na filosofia argelina africana agostiniana, no conhecimento dos astros e na orientação e medidas possibilitando a navegação na dimensão do Atlântico. A estilística africana em alegorias paisagísticas ramificadas nos muxarabis e nas técnicas em azulejarias nas construções do mundo cristão, corria perversamente a apropriação patrimonial da humanidade indígena e afro, em estratégias de imposição das formas de pensar vivências espaciais. As cosmovisões africanas e as imaterialidades de tradições ancestrais, os mitos originários, envolvidos e apropriados na mitologia hebraica e europeia, foram materializados nas construções arquitetônicas e artísticas ocupando os territórios indígenas do continente americano(Pelikan, 2000).

A presença africana, coisificada na distinção do devir-humano e no devir-animal condicionados a cor negra da pele, representou no mundo ibero-europeu cerca de 10% da população portuguesa (Mbembe, 2018). Nessas vivências espaciais dos povos afros, no contexto colonial da Idade Moderna do ocidente cristão, os territórios

¹¹⁹(...) Claude Meilssou - meeiro e manumisso - (...) implicavam o trabalho rural no cultivo de um lote de terra concedido pelo senhor, diferindo ambos na destinação do produto desse cultivo. O meeiro era dispensado por algumas horas ou dias para produzir seus víveres, no caso do manumisso sua produção tinha um percentual destinado ao senhor e seu trabalho era integral na terra que lhe foi concedida(...). (Meilssou *apud* Mbembe, 2018, p.36)

desembarcaram no litoral pernambucano e foram parte constituinte do território da Capitania de Pernambuco entre os séculos XVII e XVIII(Schwartz, 1988) .

A biopolítica empregada no contexto colonial na Capitania de Pernambuco, no que se refere a uma taxonomia racial, com intercessões entre o mundo indígena e o mundo afro, produziu projetos na criação de mão de obra, nas ações diluidoras e massificadoras no que se refere a transformação do indivíduo identitário em parte de uma classe trabalhadora. A biopolítica também foi vetor dos projetos de apagamentos e apropriações identitárias socioculturais, interagindo simultaneamente entre o devir-humano indígena tutelado e agenciado no uso da exploração do trabalho forçado e o devir-humano afro escravizado. Configurando o sistema colonial como uma fábrica do racismo, forjada na triangulação atlântica dos territórios afro, ameríndio e euro, interiorizando-se no bojo da formação das sociedades coloniais americanas. Nesse contexto, a colonização vivenciada por indígenas, afros e colonos estruturou um conceito de humanidade apartada pela cor da pele, legado deixado para a formação sociocultural dos Estados Nação no universo continental nas Terras Baixas da América do Sul(Munanga, 1999).

Considerações finais

O debate sobre os conceitos Território, Territorialidade e grupos humanos vivenciando processos diaspóricos aumentou em meio a contextos das espacialidades nos continentes americano e africano passando pelos atravessamentos, intervenções, invasões e apropriações das espacialidades físicas. Também, com constantes tentativas de apagamentos e invisibilidade das espacialidades

socioculturais, materiais e imateriais, devido às ações de um projeto global de controle na criação de classes trabalhadoras escravizadas, categorias de trabalho e produção que triangularam o oceano Atlântico entre América, África e Europa, iniciado no contexto temporal da modernidade ocidental europeia (Gilroy, 2001).

Ameríndios e africanos vivenciaram processos de colonização e ações de colonialismos externos e internos às espacialidades continentais. No que se refere às heranças desses processos, o legado para a contemporaneidade garantiu as ausências de políticas públicas e direitos civis para os descendentes dos povos retirados das vivências territoriais em biomas e processos de cosmovisão, educação e produção das tradições ancestrais relacionadas a as naturezas originárias.

A historicização do contexto colonial, na evocação das situações pela ótica dos povos indígenas e afros, surgiu nos continentes americano e africano, entre as décadas de 1960 e 1970. As mobilizações pela existência e acesso aos direitos civis aumentaram nos núcleos indígenas, afros e afro-indígenas. Na década de 1960 surgiram os Estudos Africanos nos centros universitários dos grupos afro americanos, resistentes às políticas de *apartheid* no contexto do Hemisfério Norte, ao que se seguiu o surgimento na América Central dos Estudos Caribenhos, adotando perspectivas metodológicas com objetivos de localizar a existência das culturas autóctones, inseridas nos contextos sociais e históricos do continente Americano e do mundo Atlântico. (Russel-Wood, 2009).

A definição de diáspora e/ou experiências diaspóricas foi pensada para o contexto de grupos humanos retirados involuntariamente das espacialidades físicas e socioculturais e instalados artificialmente em territórios forjados por projetos globalizantes de uma política colonial. Na década de 1970 a perspectiva diaspórica ganhou amplitude que

seguir o contexto das “diásporas africana e atlântica” (Shepperson *apud* Silva; Xavier, 2018). Iniciado por meio de uma compreensão primeira ao que nos referimos como Território distinguindo do conceito de Territorialidade. Essa distinção não está apenas inserida em uma perspectiva conceitual, mas envolvendo leituras diferenciadas de grupos humanos produzindo e se localizando em diversas categorias fronteiriças do território em especificidades (Mintz, 2011).

Os termos têm origem na espacialidade Terra, mas se diferem quanto à relação com a mesma. E mesmo em coexistências espaciais, as fronteiras originárias das distinções conceituais dos respectivos termos persistindo independente dos contatos entre diferentes grupos humanos com as identidades socioculturais em ações de existir.

(...) uma propriedade humana ímpar, baseada em uma forma simbólica, relacionada ao tempo de comunicação, vida social, e a qualidade cumulativa de interação humana, permitindo que as ideias, a tecnologia e a cultura material se “empilhem no interior dos grupos humanos (...). (Mintz, 2011, p.223).

Na acepção da utilização da palavra fronteira, o antropólogo norueguês Fredrik Barth apontou para a existência de demarcações espaciais vivenciadas por “distinções de categorias étnicas” (Barth, 2006, p.188) que podem ter contato, coexistências sociais e culturais, mas não prejudicando manutenções, negociações e renegociações das existências das especificidades ancestrais individuais. Relacionando a discussão entre os conceitos de Território, Territorialidade e Diásporas, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016), em diálogos com a história dos povos indígenas no Brasil, defendeu a condição de uma migração involuntária não apagando o conhecimento tradicional adquirido e produzido no território nativo.

Esse território possível de ser identificado por meio de escalas de microanálises, com a História da Cultura apresentando um território, independente da especialidade física forjada, impressa por meio de estratégias voluntárias e involuntárias, identificadas em narrativas presentes na materialidade dos signos e símbolos nas manifestações visuais e as tradições expressas nas oralidades. Como estratégias de socialização de conhecimentos destoando da padronização normativa ou, o que os estudos do antropólogo holandês Johannes Fabian apontaram como (...)pressuposto central de que todas as relações temporais estão embutidas na práxis culturalmente organizada (...). (Fabian, 2013, p.69).

Referências

ALIMONDA, Héctor. **Ecologia Política latino-americana e pensamento crítico: as vanguardas enraizadas**. Biblioteca Digital de Periódicos da Universidade Federal do Paraná, 2023.https://www.researchgate.net/publication/300373245_Ecologia_politica_latinoamericana_y_pensamiento_critico_vanguardias_arraigadas. Acessado em: 30 mar. 2025.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. In: Poutignat, Philippe; Streiff-Fenart, Jocelyne. Teorias da Etnicidade Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrick Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p.185-228.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p.431-456.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro**: a origem do mito da Modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FABIAN, J. **O tempo e o outro emergente**. In: O tempo e o outro. Como a Antropologia estabeleceu seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013, p.39-70.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?** Terras indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. pib.socioambiental.org, acessado em: 10 mar. 2024. Acessado em: 30 mar. 2025.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed.34; Rio de Janeiro:Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Universidade de Brasília, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre a colonialidade do ser:** contribuições para o desenvolvimento de um conceito. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MBEMBE, Achille. **Crítica a Razão Negra.** Éditions La Découverte, Paris, 2013, 2015; n-1 edições, 2018

MINTZ, S. Cultura: uma visão antropológica. **Tempo**, v. Vol. 14, n.28, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ:VOZES, 1999

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, p.193-228.

PAIVA, Eduardo França. Milícias Negras e Cultura Afro-Brasileiras: Minas Gerais, Brasil, Século XVIII. **Dicionário do Brasil Colonial (15000-1808).** Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
[miliciasnegraseculturasafrobrasileiras.pdf](#)/acessado em: 30 mar. 2025.

PELIKAN, Jaroslaw. **Maria através dos séculos: seu papel na história e na cultura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Sulcando os mares: um historiador do império português enfrenta a "Atlantic History". **HISTÓRIA**, São Paulo, 28 (1): 2009. Microsoft Word - Imperio Portugues 2.doc /acessado em: 02 abri. 2025

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2010.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Pensando a diáspora Atlântica. Dossiê: Escravidão e liberdade na diáspora atlântica. **História**, nº 37, 2001. <https://doi.org/10.1590/1980-4369e2018020> /acessado em: 30 mar. 2025.

FONTES HISTÓRICAS E OS POVOS ORIGINÁRIOS NO SEMIÁRIDO DA CAPITANIA DA PARAÍBA

Tomires da Costa e Silva Nascimento*

No Brasil, antes das invasões portuguesas, habitavam inúmeros povos, cada qual com uma diversidade de línguas, expressões socioculturais e religiões. Na futura Capitania da Paraíba não era diferente, assim procuramos a partir de uma análise de documentação dita primária, realizar uma busca por esses povos originários no “sertão” na História da citada Capitania.–As políticas de integração dos povos originários, como o Diretório dos Índios ou Diretório Pombalino (1758) foi justificativa para “inserir-los” na sociedade, contudo, era mais uma estratégia de tentativa de apagamento das expressões socioculturais dos povos indígenas, e que, de certo ponto, servia mais para o governo colonial evitar revoltas nativas.

Era necessário, portanto, que cada vez mais os povos originários não mais se reconhecessem como tais, uma vez “perdida”, “abandonada” ou “apagada” a identidade o projeto de dominação seria consolidado. Contudo, mesmo com todas as políticas de integração, os povos indígenas resistiram utilizando das próprias ferramentas de dominação dos seus algozes, dessa forma, os batismos, casamentos e até os óbitos, demonstram uma forma de resistência de sobrevivência dentro de uma sociedade que tentavam os “apagar”.

*Doutoranda em História na UFRPE. Licenciada em História pela Universidade Estadual da Paraíba (2010). Especialista em Direitos Fundamentais e Democracia pela UEPB (2015). Mestra pelo ProfSocio na UFCG/CDSA (2020). Professora efetiva de História no município de Sumé, PB.

Para além de uma análise sobre os povos originários na Paraíba, iremos analisar mais especificamente, a existência deles no semiárido paraibano, lugar por muito tempo marginalizado pelos invasores. O interesse na temática sobre os povos originários na Paraíba surgiu, inicialmente, durante a pesquisa para dissertação de mestrado, realizando um estudo sobre o povo negro escravizado no interior da Capitania da Paraíba intitulada *A questão agrária e a formação do campesinato negro no município de Sumé – PB: uma discussão com o ensino de sociologia* no ano de 2020, em que nas fontes analisadas foi observada a existência dos povos originários, concluindo, dessa forma, que esse campesinato negro era constituído também por indígena. Verificando, dessa forma, a relevância para continuidade da pesquisa sobre esses povos, examinando tanto as formas de marginalização e exclusão social, assim como as estruturas de resistência no processo de colonização do interior da Capitania.

Desta feita, ocorreram as indagações: por que aparentemente encontramos pouca documentação a respeito dos povos originários no semiárido paraibano? Qual o motivo da ausência de uma produção científica recente, possibilitando a renovação ou aprofundamento das pesquisas de épocas passadas sobre os povos originários habitando no interior da Capitania da Paraíba?

Partimos para analisar fontes como as sobre as sesmarias na Paraíba através da obra de Tavares (1982) onde examinamos 1138 registros de sesmarias entre 1586 a 1824; ainda analisamos os quadros do Recenseamento da Capitania da Paraíba do Norte de 1872; e por fim fontes eclesiásticas como assentamentos de batismos, crismas, casamentos e óbitos da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres de São João do Cariri, no período de 1752 a 1872.

Com as fontes separadas, analisamos se havia a existência dos termos “índios” ou “indígenas”, ainda denominação étnica dos povos

originários enquanto Cariri, Tarairiu, Tupi, Portuguesa, Tabajaras, Corema, Icó, Panati, Sucuru entre outros. No decorrer da pesquisa, outras formas de denominações referentes aos indígenas foram surgindo, principalmente quando nos debruçamos nas fontes eclesiásticas que apesar de não especificar as etnias dos povos originários, conseguimos mapear a existência desses povos através de termos referentes a cor/origem/etnia como as palavras “índia”, “missão”, “cabocla”, “mamaluca”, “mestiça” entre outros termos.

Desta feita, a pesquisa tentou demonstrar a possibilidade reconhecer a existência de povos originários no semiárido paraibano, atualmente parte do chamado Cariri paraibano, através de fontes primárias, refletindo, ao mesmo passo, a resistência dos povos originários no espaço antes era conhecido como “sertão” da Capitania da Paraíba.

O “sertão” indígena enquanto processo histórico

As delimitações espaciais no Brasil, como conhecemos na atualidade, é uma construção histórica com base na propriedade privada e no sistema de exclusão social, consagrada a partir da perspectiva de um grupo social privilegiado, invasores portugueses, elite agrária, republicanos entre outros. Assim, a documentação analisada foi construída por essa classe social, e por isso está arraigado de propósitos para com os povos originários do Brasil, sejam elas noções racistas, de exclusão ou marginalização social.

Antes de proceder a uma análise sobre os dados apresentados nos censos oficiais, caberia um enquadramento sociológico do próprio censo que, como ação social que reúne uma multiplicidade de atores e recursos, está revestida

de uma intencionalidade, bem como opera em um campo social já carregado de interesses e representações. (Oliveira, 1997, p. 64).

Apesar de existir sérios impasses, essas documentações oficiais como os censos, os registros eclesiásticos, os próprios requerimentos de sesmarias, tornam de extrema relevância para vislumbrar o pensamento da época, cabendo, ao pesquisador, problematizá-las, refletindo tanto sobre os interesses dos sujeitos que as elaboram quanto das pessoas que são impostas desses registros.

Antes das invasões portuguesas no território brasileiro, a organização geográfica era realizada pelos povos originários estruturados de forma coletiva, através de ações que transcendiam questões políticas impostas pelos portugueses. Guidon (1992) informou que durante o período Holoceno, a América do Sul possuía grande densidade de povos originários espalhados por todo o território. Sobre o período Guidon relatou.

A área não era mais unicamente a terra dos povos de tradição Nordeste, já havia uma "internacionalização" e, sem dúvida, usos e costumes sofreram modificações profundas em razão dessa coabitação. Os padrões de ocupação do espaço e o manejo dos recursos naturais se adaptaram às novas condições. (Guidon, 1992, p. 44)

A existência de uma diversidade cultural de povos indígena no Brasil pode ser demonstrada através das diferentes e variadas manifestações gráficas em sítios arqueológicos do Brasil. Para tanto Cunha (1992) reflete que possivelmente os grupos indígenas que constatamos na atualidade, pode ser uma pequena parcela dos povos

que já existiram “É provável assim que as unidades sociais que conhecemos hoje sejam o resultado de um processo de atomização”. (Cunha, 1992, p. 12)

A terra para esses povos não era – como ainda não é - apenas o lugar onde habitam e retiram o sustento, mas é o local envolvendo questões religiosas, socioculturais e políticas, que, inclusive, são representadas através das pinturas rupestres em todos os lugares do Brasil.

Esses povos não se concentraram apenas no litoral, mas por todas as terras do território que seria nomeado Brasil, inclusive habitando em lugares onde aridez prevalecia, como semiárido. Importante frisar que o semiárido é uma região em constante modificação físico-químico, histórica e por isso social e cultural. Dessa forma, o semiárido conhecido por uma região com alta temperatura e baixa precipitação de chuvas, e que, apesar das modificações da fauna e flora dessa região, os povos originários se adaptaram para sobreviver.

Através do Comunicado Técnico de 2023 da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), podemos observar que o semiárido brasileiro não se estende apenas à região Nordeste brasileiro, mas alcança 11 estados do Brasil, dessa forma, se alonga por parcela dos Estados do Alagoas, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Maranhão, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe, chegando ao montante de 1.427 municípios distribuídos nesses Estados.

O estado da Paraíba foi dividido através de zonas pluviométricas, isto é, com base na precipitação de chuvas, como: Litoral, Agreste, Brejo, Cariri, Curimataú, Sertão e Alto Sertão. Assim, o semiárido paraibano alcança quase todas as zonas, excetuando o Litoral, dessa forma, de acordo com o Comunicado Técnico de 2023 da CNA, dos 223 municípios da Paraíba, 188 se encontram no semiárido

nordestino, isto é, 52% do território do estado da Paraíba é constituído pelo semiárido, ou seja, toda a região no período da colonização conhecida como “sertão”.

Desta maneira, a ideia de sertão era uma forma de nomear o desconhecido, sendo considerado como um lugar inóspito e desconhecido, terra a desbravar, região habitada por selvagens bárbaros. Ou seja, o litoral ocupado pela colonização seria o *locus* da civilização, enquanto as áreas distantes e ainda não conhecidas e colonizadas seriam representadas pela ideia de sertão. Neste sentido, no momento da interiorização da conquista na Capitania Real da Paraíba, o sertão representava também, toda uma área ainda não ocupada pela colonização que equivalia no século XVII às mesorregiões que se conhece hoje como Cariri, Seridó, Brejo e Curimataú, além, da própria mesorregião denominada Sertão. (Guedes, 2006, p. 24).

Antes das invasões portuguesas no território da Paraíba, os fatores climáticos de aridez ambiental existiam, contudo, os povos originários no semiárido conviviam nessa região conforme as condições climáticas e naturais:

O Rio São Francisco, por exemplo, que em seu curso médio atravessa um grande território de Caatinga, transformou-se em um eixo referencial para os grupos indígenas do interior, permitindo a subsistência em todas as estações do ano. (Etchevarne, 2000, p. 115).

O arqueólogo Etchevarne concluiu que os povos originários habitantes no Semiárido, utilizavam das características desse ambiente

como aproveitamento em tempo de cheia de rios intermitente para interiorização na Capitania.

Verificamos através de fontes que até meados do século XIX, era comum os invasores alcinhar toda essa parte do interior na Capitania da Paraíba, como “sertões”, homogeneizando toda a diversidade climática, fauna e flora existentes no interior, inclusive isso se estendia até os povos indígenas no Semiárido, que apesar de todas as diferentes etnias eram denominados todos como “tapuias”, assim, esses termos foram ganhando e perdendo significados com o tempo:

O sertão, desta forma, estava carregado de uma valorização simbólica construída culturalmente naquele contexto e que foi mudando de conteúdo conforme a colonização avançava e este espaço transformava-se em território, ou seja, na medida em que as relações de poder se estabeleciam sobre as bases físicas. Foi desta maneira que o sertão se constituiu numa fonte abundante de representações forjadas pelo imaginário social da época e pelas relações sociais que foram se configurando ao longo do tempo. (Guedes, 2006, p. 25).

Com as invasões portuguesas, toda essa estrutura dos povos originários com a terra, ocorreram violências profundas, reorganizando a formatação espacial, temporal, sociocultural e religiosa desses povos, sendo imposto alhures que desconheciam.

Ainda, sobre a diversidade dos povos no “sertão” *versus* a tentativa dos invasores homogeneizar esses povos, refletimos que é “(...) conjunto extremamente heterogêneo dos povos habitantes da vasta região de caatingas que domina a maior parte do interior do Nordeste, os "Tapuia" (inimigos contrários). Generalização tornada possível ao conhecimento colonial (...)” (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992, p.

433). Assim, toda a diversidade étnica existente foi homogeneizada da mesma maneira que o interior da Capitania. Além disto, devido a resistência às imposições dos invasores eram adjetivados como “gentios”, “bravios” etc., vejamos:

Os cronistas do período colonial atestam uma íntima relação entre a humanidade “Tapuia” e o sertão entendido naquele contexto como a “morada” destes indígenas. Tomemos por exemplo o relato de Gabriel Soares de Sousa (1587; 1971), senhor de engenho português que no final do século XVI escreveu o Tratado Descritivo do Brasil. Quando se referiu aos costumes dos “Tapuia” o autor não se furtou em destacar, junto com outros dados de cunho mais etnográfico, o fato destes “habitarem o sertão”. (Guedes, 2006, p. 26).

Conforme observamos, o termo “tapuia” era frequentemente utilizado para designar os povos habitando nas terras dos “sertões”. No caso das fontes analisadas, poucas vezes, encontramos nesses registros o termo “tapuia” para designar povos habitantes mais no litoral. Todavia, nas sesmarias da Capitania da Paraíba o termo “tapuia” sendo frequente citado nos requerimentos das terras nos “sertões”.

Sesmarias e os povos originários no “sertão”

A concentração fundiária na Capitania da Paraíba iniciou com sesmarias sendo concedidas no litoral e posteriormente mais no interior da Capitania. Através da obra de Tavares (1982) mapeamos nos registros das 1138 sesmarias concedidas na Capitania da Paraíba, sendo a primeira sesmaria no litoral paraibano em 1586, que o

sesmeiro foi João Affonço requereu sesmarias entre o rio Una e o rio Paraíba. A última sesmaria foi a nº 1138, concedida em 1824, para o sesmeiro José de Souza Viveiros Camello Pessôa que requereu terras nas proximidades da Vila de São João e rio Paraíba. Assim, foi constatado que em quase todos requerimentos de sesmarias relatando a existência de povos indígenas habitando o território da Capitania da Paraíba.

Assim, o intuito primordial foi analisar os requerimentos de sesmarias como fonte documental para perceber a existência de povos originários nas sesmarias no “sertão” da Capitania da Paraíba, ao mesmo tempo entender o processo de expropriação e exclusão dos povos originários das terras, na formação da concentração fundiária no Cariri paraibano nas mãos de membros da Coroa Portuguesa.

A expropriação das terras indígenas pelos invasores estrangeiros, sobretudo os portugueses no Brasil, no interior da Capitania da Paraíba, se avolumaram com a decadência das exportações do açúcar brasileiro, provocando a necessidade de procurar novas formas acumulação de capital e envio para metrópole portuguesa no interior do território brasileiro, os ditos “sertões”.

Além disto, esse processo de interiorização na Paraíba se intensificou também devido a expulsão dos holandeses no interior da Capitania, em 1654, ampliando também a propriedade privada da terra nas mãos da Coroa Portuguesa, e por consequência, espoliação dos povos originários. Essa expansão da concentração de terras no “sertão” da Capitania da Paraíba observada, inclusive com o aumento da distribuição de sesmaria a partir do final do século XVII e início do século XVIII.

Analisando a obra de Tavares (1982), verificamos que a primeira sesmaria concedida na Capitania da Paraíba foi em janeiro de 1586, e a última concedida antes da expulsão holandesa na Capitania em abril

de 1624, isto é, num período desde o início da concessão da primeira sesmaria até anos anteriores a expulsão holandesas, cerca de 38 anos, foram concedidas em torno de 17 sesmarias, todas localizadas no conhecido na época como “litoral”.

Em contrapartida, após a expulsão holandesa, a primeira sesmaria concedida foi em novembro de 1699. Um período aproximado de 37 anos - iniciando com pós expulsão holandesa na Paraíba -, até a sesmaria em setembro de 1736, isto é, foram concedidas 235 sesmarias no período de 37 anos após expulsão holandesas na Capitania da Paraíba. Salientando que a sesmaria concedida em novembro de 1699 era referente ao “Sítio São João”, a primeira no “sertão” da Capitania da Paraíba, do mesmo modo a sesmaria nº 19, de 5 de agosto de 1700, trata do “sertão das Piranhas”, demonstrando que esse processo de intensificação da colonização no interior da Capitania da Paraíba ocorreu também devido a expulsão holandesa coincidindo com a crise açúcar no Brasil colônia em meados do século XVII.

As sesmarias eram institutos jurídicos concedendo a posse de terras a certos indivíduos com posse e prestígio. A Coroa Portuguesa concedida a sesmaria para que o requerente pudesse se fixar nelas (colonizar) evitando, assim, outras invasões. Dessa forma, em teoria ficavam de fora da posse da terra, os indígenas e escravizados, contudo, existindo quatro requerimentos de sesmarias na Capitania da Paraíba, concedidos à povos indígenas: sesmaria nº 7, em 19 de dezembro de 1614, requeridos pelos indígenas da Jacoca, onde atualmente está localizada Barra de Gramame, a requerimento Governador e por oficiais da Câmara; a sesmaria nº 115 em 24 de março de 1714, requerida pelo povos Carirys, por seu governador D. Pedro Valcacer, sites na missão de N. S. do Pilar do Taipú, localizado em lugar que denominam de “Bultrins”, sítio chamado “Genipapo”;

As sesmarias n.º 155 em 4 de agosto de 1718, requerida pelo índios Sucurús, representados pelo Capitão-mor Sebastião da Silva, informando que esse povo defendeu as terras de assaltos do que chamavam de “tapuias”, “bárbaros”, e requeriam terras entre o “Curimatau” e “Araçagi”; por último, o pedido de sesmarias n.º 254 em 12 de janeiro de 1738, realizados pelos indígenas chamados “Pegas”, através do Capitão-mor, Francisco de Oliveira Ledo, informando que descobriram terras no sertão das Piranhas localizado no olho d'agua “Qiuxacó” até onde o que nasce na serra chamada “Peixaeó”.

A concessão desses requerimentos foi realizada à povos originários em condições específicas, isto é, os requerentes indígenas tinham passado por um processo de aldeamento, possivelmente eram pessoas de confiança dos dirigentes locais, e realizavam “acordos” entre os povos e seus representantes. Muitos embora a aparente certa subserviência dos povos originários, pois necessitavam de representante para requererem terras, era ao mesmo tempo, uma forma de resistência na tentativa de obter terras para o seu povo, e assim sobreviverem.

Mas, os indícios de povos originários nas sesmarias não se limitaram apenas sendo requerentes como apontados acima. Em quase todas nos deparamos com os nomes de povos originários habitando nas terras em que os sesmeiros requeriam à Coroa Portuguesa como: os Petigoar/Petiguara (Potiguara); os Canindés; os Sucurus/Xucurus; Os Pegas; os Icós; os Coremas/Curemas. Sendo assim, os requerimentos de sesmarias, serve para demonstrar a diversidade dos povos originários da Paraíba.

Ainda através dos requerimentos dos sesmeiros observamos que o processo de missões e aldeamento implementados pelos Jesuítas também estiveram presentes na Capitania da Paraíba. A sesmaria de n.º

34 em 1703, com requerimento de terras de antiga “aldeia unebatucú” próximo a serrada Borborema. No pedido da sesmaria nº 115 em 1714, os ditos indígenas “carirys”, supõe requerer terras da “missão” que faziam parte. Na sesmaria de nº 146 de 1717, com o pedido de terras ditas devolutas na “Aldeia-Velha de Marapitanga”, próxima ao rio Mamanguape. E na sesmaria nº 155 de 1718, os requerentes “sucurús”, pedem terras de uma “missão” entre “Curimatau” e “Araçagy”. Em requerimento de sesmaria nº 196 de 1724, o padre missionário Antônio de Lima caldas dizendo ser morador de sua “missão do gentio Quincú”, requereu terra nas proximidades do Rio do Peixe. Outra sesmaria em que os sesmeiros pleiteavam terras de missão foi a sesmaria nº 378 de 1750, solicitavam terras da “missão do gentio Pega” próximo ao rio Piranhas. Mais uma vez, observando membros da Igreja Católica Romana requerendo terras de “antigas missões”, como na sesmaria de nº 402 de 1752, em que pediam terras próximos ao Rio do Peixe e Piranhas. Na sesmaria de nº 462 de 1757, o sesmeiro requereu terras das “Missões do Pega”, nas proximidades do rio Piranhas. Tantos outros requerimentos de sesmarias continuando os pedidos por terras de antigas missões no interior da Capitania, demonstrando que os indígenas vivenciaram um processo de integração missionária pela Igreja Romana. Com ainda outras sesmarias usando as terras de missões e aldeias como marco de fronteira entre os requerimentos de sesmarias.

Portanto, os povos originários faziam parte de um processo de colonização tendo como base o aldeamento, e servindo à Coroa Portuguesa de alguma forma, ou através de disputas contra inimigos, ou “guardando” as terras evitando o ataque e as tomadas delas. Os pesquisadores Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) citaram algumas revoltas indígenas como as envolvendo os Caeté e Potiguara entre Paraíba e Rio Grande do Norte principalmente devido alianças

estrangeiras, a chamada “Guerra dos Bárbaros” entre outros atos de violência. Com isto, foi de grande relevância para efetivação da colonização os indígenas, como suporte para os invasores explorarem as riquezas e adentrar lugares desconhecidos que somente os povos habitando no território tinham conhecimento. Contudo, esses povos foram os primeiros sujeitos a enfrentarem a ação espoliação de suas terras e escravidão de seu povo.

Sendo possível afirmar que esse processo de tomada de terras e os aldeamentos dos povos originários, muitas vezes não ocorreram de forma apenas pacífica, mas foi considerável a resistência violenta indígena, assim como existiu a resistência silenciosa. Um exemplo de uma resistência silenciosa dos povos originário na Paraíba se encontra nos institutos jurídicos sesmariantos. Pois, a concessão das sesmarias somente corria a um indivíduo de posses, desta forma, os povos originários teoricamente estavam excluídos de realizarem requerimento de sesmarias, embora como citado foram destinadas sesmarias de terras a indígenas.

Os povos originários e o Recenseamento de 1872: resistência dos povos indígenas

O quadro censitário mostrando que a Capitania da Paraíba do Norte, estava dividida administrativamente em Paróquias ou Freguesias e os respectivos municípios. No quadro do censo de 1872 relativo a capitania da Parahyba do Norte, como era denominada o atual estado da Paraíba, observamos o quantitativo da população por meio da “raça”, como brancos, pretos, pardos e caboclas. E ainda a existência da condição jurídica “livres” e “escravizados”, além da classificação de gênero, “feminino” e “masculino”. Sobre o censo de 1872, Maupeou informa.

De fato, parece haver uma padronização dos termos empregados a partir de 1872, quando as referências a *preto* e *pardos* aumentam consideravelmente. É possível que tal mudança seja resultado da nova legislação que exigia a matrícula de todos os escravos, com informações mais detalhadas sobre o cativo, inclusive a respeito da nacionalidade e da etnia deste. A posse de escravos foi regulamentada pela Lei nº 2040 (Lei do Ventre Livre), de setembro de 1871, que exigia dos donos que contassem em suas relações de bens o nome, o estado civil, a naturalidade, a filiação, a aptidão para o trabalho e a profissão de cada um dos seus escravos. (Maupeou, 2008, p. 91)

O quando a seguir uma síntese da população da capitania da Paraíba do Norte recenseada:

QUADRO I : CENSO DE 1872 RAÇA/COR/ETNIA POPULAÇÃO DA PARAÍBA

POPULAÇÃO	LIVRES				ESCRAVIZADOS			
TOTAL	Branco	Pardo	Preto	Caboclo	Branco	Pardo	Preto	Caboclo
	140.445	165.569	18.990	9.159	0	9.251	11.039	0

Fonte: Censo 1872, quadro elaborado pela autora.

Analisamos que não existia referências aos povos indígenas nas denominações étnicas no censo de 1872. Contudo, observando o

termo “caboclo”, no período designando a suposta miscigenação dos povos originários com os pretos, pardos e/ou pessoas brancas.

Sendo assim importante afirmar que a inexistência de pessoas “caboclas” na Paraíba enquanto a condição jurídica de escravizadas é consequência a política de integração desses povos à sociedade “civilizada”, esclarece Oliveira na análise de indivíduos “caboclos” no Brasil (...) os “brancos” e os “caboclos” são sempre caracterizados como “livres”, o que reforça a impressão de que com a categoria “caboclo” se está falando dos índios, cuja escravização já fora proibida inclusive em atos da antiga legislação colonial.” (Oliveira, 1997, p.71).

Contudo, havia formas de burlar a legislação que proibia a escravização indígena, a autora Maupeou, informa a existência de indígenas escravizados.

A proibição da escravidão indígena parece impossibilitar a utilização de termos como *índio* ou *caboclo* para designar cativos em documentos oficiais, como o inventário *post mortem*. Por outro lado, em documentos nos quais a condição jurídica não é questão central, como nos registros de batismo, termos como *índio* são mais facilmente utilizados. Ou seja, tanto *cabra* quanto *pardo* parecem ser empregados para disfarçar uma escravidão indígena ilegal, mas comumente praticada no médio São Francisco. (Maupeou, 2008, p. 96).

A existência de escravidão indígena não é condição específica do médio São Francisco, mas encontramos também casos similares que a autora cita, na capitania da Paraíba, em que é comum a utilização de termos como “mamaluca”, “curioca”, “vermelha”, “cabra”, “de nação” para omitir que os indivíduos eram povos originários, ou

descendentes, na condição de escravizados. Nos registros paróquias, há casos que encontrarmos a “cabocla” e até mesmo “índia” enquanto escravizada, como é o caso do registro de nascimento de Thomas, “caboclo”, escravizado, nascido em 04/11/1861. Outro caso é o registro de óbito de Maria, indicada como “mestiça/índia” na condição jurídica de “escravizada”, no registro consta que o seu pai era Manoel Alves, “índia” em que sua condição jurídica nada conta e a mãe Izabel, “gentil de Angola” tem condição jurídica de escravizada. Mas são casos isolados, pois os demais registros nascimento, casamento ou óbitos o termo “índio” sendo, a condição jurídica vem como não constando nada.

Analisando a população da capitania da Paraíba através do censo de 1872, os povos originários, representados pela categoria “caboclas” forma o menor contingente entre as demais “raças”, muitas vezes porque estes recenseamentos eram realizados com indígenas, ou pessoas “caboclas” que já estavam integrada àquela sociedade, deixando de contabilizar grupos indígenas mais afastados daquelas vilas, freguesias ou paróquias.

Examinando a população nos municípios e as paróquias/freguesias no Recenseamento de 1872, dividimos em dois grupos como metodologia para analisar a constituição da população no “litoral” e no “sertão” (entendendo “sertão” como Agreste, Brejo, Sertão e Alto Sertão), tendo como base o que conhecemos como Litoral e Semiárido atualmente.

Assim, coletamos as informações a partir da seguinte divisão dos municípios como: “litoral” Parahyba; Alhandra; Mamanguape; Pilar; Pedras de Fogo; e “sertão”: Independência; Alagoa Grande; Bananeiras; Cuité; Areia; Alagôa Nova; Ingá; Campina Grande; São João; Alagôa do Monteiro; Cabaceiras; Patos; Santa Luzia; Pombal;

Catolé do Rocha; Piancó; Misericórdia; Sousa; Cajazeiras. Dessa forma, no referido Censo.

QUADRO II: POPULAÇÃO ATRAVÉS DO CENSO DE 1872: DIVISÃO “LITORAL” E “SERTÃO”

MUNICÍPIOS	POPULAÇÃO	LIVRES				ESCRAVIZADOS			
	TOTAL	Branços	Pardos	Pretos	Caboclos	Branços	Pardos	Pretos	Caboclos
“Litoral” Parahyba; Alhandra; Mamanguape; Pilar; Pedras de Fogo;	61.338	15.843	30.402	4.896	3.030	0	2.118	2.568	0
“Sertão”: Independência; Alagoa Grande; Bananeiras; Cuité; Areia; Alagôa Nova; Ingá; Campina Grande; São João; Alagôa do Monteiro; Cabaceiras; Patos; Santa Luzia; Pombal; Catolé do Rocha; Piancó; Misericórdia; Sousa; Cajazeiras.	300.851	124.602	135.167	14.094	6.129	0	7.133	8.471	0

Fonte: Censo 1872. Quadro elaborado pela autora.

Observando que no “sertão” da Capitania da Paraíba no período do censo de 1872, existia mais que o dobro da população indígena

(“cabocla”) comparada com a população no “litoral”. Muitos embora podemos destacar que a população geral no “litoral” fosse menor que a população no “sertão”, proporcionalmente ainda imperando um quantitativo de pessoas “caboclas” no “sertão” comparada com o litoral. Assim, toda população “cabocla” na Capitania da Paraíba, tinha condição jurídica enquanto pessoas livres, não porque a integração os “privilegiavam”, mas porque essa política tinha como intuito o apagamento da identidade/história dos indígenas como uma forma de validar a estrutura colonial brasileira.

Contudo, os supostos descendentes miscigenados desses povos estariam incluídos em outras categorias como os “pardos”, “pretos”, sendo “livres” ou “escravizados”. Como verificamos nos inventários da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri, onde constatamos indígenas na condição jurídica de “escravizado”, o que será melhor e mais amplamente examinado adiante.

Povos originários no semiárido e as fontes eclesiásticas: São João do Cariri

Foram analisados 1512 assentamentos de batismos da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri, entre os anos de 1752 a 1862. Inicialmente foi examinado batismos em que o indivíduo tinha a raça/origem/cor “cabocla”. Contudo, encontramos um registro de batismo com o termo “cabocla”, onde a pessoa se chamava Thomas¹²⁰, constando ainda que sua condição jurídica era de

¹²⁰O registro de batismo de Thomas constando na folha 162 do livro 10 de batismo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres, informando ainda que nasceu em 04/11/1961 e foi batizado em 04/06/1861 com sete meses de vida no Oratório Privado de São José, onde o padre era Alípio Emiliano Cordeiro da Cunha. E os padrinhos da **criança** Luís Pereira Neves casado com a

“escravizado”, a mãe chamada Maria, também escravizada, a filiação era natural, isto é, os pais não eram casados através do ritual da Igreja Católica Romana.

Contudo, constatando também que os indígenas com denominação diferentes a depender da geografia do Brasil, assim, procuramos nos livros de assentamentos de batismo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres, termos para a perceber de aquelas pessoas teriam origens indígenas. E desta feita encontramos as denominações de raça/cor/origem enquanto: “curioca”, “vermelha”, “índia”, “mamaluca”, “preta/cabra”, “parda/cabra”. E mais nove batismos de indígenas, totalizando dez batismos.

QUADRO III: CRIANÇAS BATIZADAS COM COR/ORIGEM/ETNIA “INDÍGENA”

NOME	COR/ ORIGEM ÉTICA	COND JURÍDICA	PAI/ MAE	COND JURÍDICA	COR/ ORIGEM ÉTICA	FILIAÇÃO	DISTINÇÃO SOCIAL (PROP)	DATA NASCIMENTO	DATA BATISMO
Angela Ino	Curiboca	Escravizada	Amaro do [?]	Liberta	NC	NC	NC	NC	05/02/1757
			Mariha	Escravizada	NC				
Antonia Ino	Vermelha	Escravizada	Josefa	Escravizada	NC	NC	NC	NC	09/01/1758
			NC	NC	NC				
João Ino	Índia	NC	Archangel	NC	Missão [?]	NC	NC	NC	06/12/1761
			NC	NC	NC				
Joaquina	Mamaluca	Escravizada	Catharina	Escravizada	NC	NC	NC	30/04/NC	02/05/1772
			Felippe das Neves	NC	Índia				
Veronica	Curiboca	Escravizada	Josefa	Escravizada	NC	Legítima	NC	NC/02/1776	06/03/1776
			NC	NC	NC				
Clara	Preta/Cabra	Escravizada	Anna	Escravizada	Criola	Natural	NC	16/01/1788	22/02/1788
			Manoel de Freitas	Liberta	NC				
Ignacio	Parda/Cabra	Escravizada	Quitéria	Escravizada	Parda	Legítima	Capitão	NC	29/06/1788
			NC	NC	NC				
Florencia	Preta/Cabra	Escravizada	Luzia	Escravizada	Gentio de Angola	Natural	NC	NC/04/NC	28/06/1794
			NC	NC	NC				
Joaquina	Mamaluca	Escravizada	Veronica	Escravizada	Mamaluca	Natural	NC	NC	27/02/1797
			NC	NC	NC				
Thomas	Cabocla	Escravizada	Maria	Escravizada	NC	Natural	NC	04/11/1861	04/06/1861

Fonte: Assentamentos de Batismos da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri. Quadro elaborado pela autora.

madrinha da criança, Lourentina Maria da Conceição, ambos naturais da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres.

Observamos que todas as crianças batizadas são escravizadas, com exceção de João Ino não constando no registro a condição jurídica. Ainda, verificamos que todas as mães das crianças batizadas também eram escravizadas, com relação aos genitores, constando apenas o nome de três deles, sendo dois “libertos” e outro “escravizado”. Importante observar também a cor/origem/etnia dos pais das crianças batizadas, sendo uma forma para confirmação da etnia indígena, como no caso de João Ino declarada a cor/origem/etnia na condição “índia” e a mãe Archangela de “missão”, possivelmente provenientes de aldeamento.

O registro de batismo de Verônica declarada como “curiboca”, mas o pai Felipe das Neves na condição jurídica “índio”. E Joaquina declarada como “mamaluca”, a mãe Veronica declarada com “mamaluca”. Nos dois casos verificamos que as crianças indígenas tinham uma descendência proveniente de povos originários. Assim, evidenciados povos indígenas na Paraíba e no Cariri paraibano por meio da declaração cor/origem/etnia dessas crianças batizadas e dos pais. Por o Diretório dos Índios ter incentivado os casamentos mistos, as crianças citadas acima foram batizadas com condição jurídica de “escravizadas”, que supomos vistas como miscigenadas.

Analisamos as possibilidades de encontrar mais indivíduos de origens indígenas, não apenas através da cor/origem/etnias das crianças batizadas, mas dos pais. Com a pesquisas sobre os batismos, elaboramos quadros onde os pais tinham a declaração como indígenas.

QUADRO IV: CRIANÇAS BATIZADAS COM “GENITOR”
COR/ORIGEM/ETNIA “INDÍGENA”

NOME	COR/ ORIGEM ÉTICA	COND JURÍDICA	PAI/ MÃE	COND JURÍDICA	COR/ ORIGEM ÉTNICA	FILIAÇÃO	DATA NASCIMENTO	DATA BATISMO
Manoel	Mestiça	Escravizada	Francisco Gomes	NC	Vermelha de nação	NC	18/07/1761	30/07/1761
			Domingas	Escravizada	Gentio de Guiné			
Antonio	Preta	NC	Bento da Silva	Escravizada	Nação do Leste	NC	01/06/1765	28/06/1765
			Theresa de Jesus	Liberta	Nação do Leste			
Ignês	Mestiça	Escravizada	José Gomes	NC	Índia	NC	22/01/1766	20/02/1766
			Theresa	Escravizada	Gentio de Angolla			
Joanna	Criola	Escravizada	Jozé	Escravizada	Nação de [ilegível]	NC	22/07/1767	??/??/1767
			Theresa	Escravizada	Nação de [ilegível]			
Suzana Ino	Mestiça	Escravizada	Francisco Gomes	NC	Índia	NC	NC	27/07/1769
			Domingas	Escravizada	Gentio da Guiné			
Isabel	Mestiça	Escravizada	Francisco Gomes	NC	Índia	NC	NC	31/01/1773
			Domingas	Escravizada	NC			
Veronica	Curiboca	Escravizada	Felipe das Neves	NC	Índia	Legítima	NC/02/1776	06/03/1776
			Jozefa	Escravizada	NC			
José	Mestiça	Escravizada	Francisco Gomes	NC	Índia	Legítima	NC	03/07/1777
			Domingas	Escravizada	NC			
Cosme	Preta	Liberta	Jose	Escravizada	Nação Arda	Legítima	28/10/1780	12/11/1780
			Clara de Faria [?]	Liberta	Criola			
Damianna	Preta	Liberta	Jose	Escravizada	Nação Arda	Legítima	28/10/1780	12/11/1780
			Clara de Faria [?]	Liberta	Criola			

Fonte: Assentamentos de Batismos Paróquia Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri. Quadro elaborado pela autora.

Na análise dos batismos na Paróquia, observando a declaração cor/origem/etnia dos pais das crianças batizadas, obtivemos nomenclaturas referentes aos povos indígenas, como: “vermelha de nação”; “nação leste”; “índia”; “nação de [ilegível]”; “nação arda”. E dez crianças batizadas coma filiação onde o pai tinha procedência de povos originários.

Além das categorias analisadas para se referir aos povos indígenas, acrescentamos as crianças cuja etnia estava escrita “mestiça”, principalmente ao analisar sua descendência, em que podemos constatar que um dos país tinha como etnia categorias como: “vermelha nação”, “nação leste”, “índia”, “nação [ilegível]”, “nação arda”. Oliveira (1997) expõe sobre a categoria de “mestiço”.

Os dados acima sugerem, ao contrário, que as uniões de ex-escravos exógenas à categoria de “pretos” seriam realizadas com os índios, os mestiços daí resultantes sendo igualmente classificados como “caboclos”. O que remeteria a uma mudança nos critérios de definição da categoria “caboclo”, passando a incluir não só os indígenas, mas também os seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes “pretos” ou “pardos”. Isto permitiria explicar o grande aumento de “caboclos” no censo de 1890, posteriormente no censo de 1940 todos os mestiços (e inclusive os próprios índios) sendo contabilizados enquanto “pardos”. (Oliveira, 1997, p.74).

Sendo importante destacar que a criança Antônio, de cor “preta”, tinha como pai Bento da Silva “escravizado” e como genitora Theresa de Jesus, “liberta”, ambos com origens na “nação leste”. E Joanna, declarada como “criola” e “escravizada”, tinha a filiação de José e Theresa, ambos escravizados de nação “ilegível” no documento.

Apenas duas crianças na tabela acima foram consideradas “libertas”, Cosme e Damianna, por filiação José (escravizado, nação parda) e Clara de Faria (liberta, criola). Possivelmente irmãos e gêmeos, devidos os nomes vinculados aos santos irmãos “Cosme e Damião” e mesma data de nascimento registrada 28/10/1780. E aos irmãos considerados santos pelo catolicismo romano, foi atribuído o nascimento em 27 de setembro. Realizamos também uma busca por batizados, onde a genitora teria procedência indígena e obtivemos o seguinte quadro:

QUADRO V: CRIANÇAS BATIZADAS COM A GENITORA
COR/ORIGEM/ETNIA “INDÍGENA”

NOME	COR/ ORIGEM/ ETNIA	COND JURÍDICA	PAI	COND JURÍDICA	COR/ ORIGEM/ ETNIA	MÃE	COND JURÍDICA	COR/ ORIGEM/ ETNIA
José Ino	Mestiça	Escravizada	NC	NC	NC	Quitéria	Escravizada	Mestiça
João Ino	Índia	NC	NC	NC	NC	Archangela	NC	Missão [?]
Manoel	Mestiça	NC	Manoel de Sousa	Escravizada	Criola	Anna de Oliveira	Liberta	Mestiça
Manoel	Parda	Escravizada	NC	NC	NC	Floresia	Escravizada	Nação da Costa do Leste
Antonio	Preta	NC	Benito da Silva	Escravizada	Nação do Leste	Theresa de Jesus	Liberta	Nação do Leste
Joanna	Criola	Escravizada	Jozé	Escravizada	Nação de [ilegível]	Theresa	Escravizada	Nação de [ilegível]
Caetano	Preta	Escravizada	NC	NC	NC	[Doc. Danif.]	Escravizada	Nação de [ilegível]
Custódio	Mestiça	Liberta	Lucas	Escravizada	NC	Arcangela	NC	Vermelha
Fernmina	Mestiça	NC	Pedro	Escravizada	NC	Ignacia	NC	Índia
Severina	Preta	Escravizada	NC	NC	NC	Ignacia	Escravizada	Cabra
Maria	Parda	Escravizada	NC	NC	NC	Bernarda	Escravizada	Cabra
Domingas	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Luiza	Escravizada	Cabra
Florencio	Cabra	Escravizada	Joza	NC	NC	Theozza	Escravizada	Cabra
Jacinta	Parda	Escravizada	José	Escravizada	Parda	Theresa	Escravizada	Cabra
Quitéria	Preta	Escravizada	NC	NC	NC	Catarina	Escravizada	Cabra
Prudencia	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Bernarda	Escravizada	Cabra
Eugenio	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Michaela	Escravizada	Cabra
Inocencia	Parda	Escravizada	NC	NC	NC	Ana	Escravizada	Cabra
José	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Isabel	Escravizada	Cabra
Militito	Parda	Escravizada	NC	NC	NC	Anna	Escravizada	Cabra
Joaquina	Mamaluca	Escravizada	NC	NC	NC	Veronica	Escravizada	Mamaluca
Francisco	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Paula	Escravizada	Cabra
Francisco	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Isabel	Escravizada	Cabra
Daniel	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Antonia	Escravizada	Cabra
Leonor	Parda	Escravizada	NC	NC	NC	Ana Theresa	Escravizada	Cabra
Bento	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Catarina	Escravizada	Cabra
Isabel	Cabra	Escravizada	NC	NC	NC	Damiana	Escravizada	Cabra
Luis	Preta	Escravizada	NC	NC	NC	Maria	Escravizada	Cabra

Fonte: Assentamentos de Batismos Paróquia Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri. Quadro elaborado pela autora.

Encontramos 28¹²¹ crianças batizadas na Paróquia em São João do Cariri, onde a mãe era com origens indígena. Estando registradas as classificações cor/origem/raça dessas mulheres indígena como: “mestiça”; “missão”; “nação da costa leste”; “Nação de” [ilegível]; “vermelha”; “índia”; “cabra”; “mamaluca”. Das 28 crianças batizadas, apenas uma era liberta, Custódio, que tinha a filiação Lucas “escravizado” e Arcangela “vermelha”.

Pelo que analisamos, para uma criança ter a condição jurídica de “liberta” mesmo sendo “indígena” ou pais, necessariamente e as mães

¹²¹Quatro dessas crianças foram citadas no quadro de assentos de batismo (Quadro III): João Ino, Antoni, Joanna e Joaquina. E assim não contabilizados no quadro geral dos 44 batismos de sujeitos e/ou genitores de procedência indígena.

deveriam ser libertas, isso demonstrando que o indivíduo, mesmo sendo indígena, porém mestiço, seguia o que a legislação abolicionista impunha ao povo escravizado negro.

Assim, nos séculos XVIII e XIX foram realizados cerca de 44 batismos em que as crianças batizadas, os pais tinha a declaração cor/origem/etnia provenientes de alguma nomenclatura indígena, isso demonstrando a existência desses sujeitos na Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri, convivendo com outras pessoas, formando famílias e fazendo parte de uma rede de compadrio.

Salientando que os registros são provenientes de elaboração de instituições vinculadas à Igreja Católica conjuntamente os governos existentes em cada período, em que havia uma tentativa de apagamento dos indígenas, mas que muito embora não encontramos nomenclatura relevando a etnia desses povos originários - como muitas vezes quando se tratava de —escravizados - percebemos as existências nativas a partir de táticas violentas, assim como muitas vezes silenciosas.

Questiona-se, será que os pais dessas crianças indígenas, ao batizar seus filhos e filhas, estariam aceitando o deus imposto pelos invasores, ou era uma forma de resistência silenciosa? Sobre a resistência de povos originários na América central, Bruit reflete “No entanto, essa resistência foi difusa, no sentido de não se deixava ver devido a sua própria obviedade e foi veiculada especialmente como simulação, noção que parece mais útil e rica que a simples inerte noção de visão.” (Bruit, 2006, p.17)

Outro quadro importante foi o relativo aos assentamentos de 584 óbitos na citada Paróquia, observando também a cor/origem/etnia como constando na declaração dos sujeitos falecidos.

QUADRO VI: ÓBITOS COR/ORIGEM/ETNIA “INDÍGENA”

NOME	COR/ORIGEM/ETNICA	COND. JURÍDICA	IDADE	PAI MÃE	COR/ORIGEM/ETNICA	LOCAL DO SEPULTAMENTO	DATA	LIVRO
Antonio	Cabra	Escravizada	10 anos	NC	NC	Capela Nossa Senhora da Conceição	29/03/1757	1 (1752-1808)
João	Cabra	Escravizada	2 anos	NC	NC	Capela da Gloriosa Santa Anna	03/04/1757	1 (1752-1808)
Francisco	Cabra	Escravizada	2 m	NC	NC	Capela do Glorioso Sam Jozé	17/05/1757	1 (1752-1808)
				Manoel Alves	Índia			
Maria	Mestiça/Índia	Escravizada	1 ano	Izabel	Gentio de Angola	Capela Nossa Senhora da Conceição da Fazenda da Cabaceira	30/11/1760	1 (1752-1808)
Antonia	Cabra	Escravizada	50 anos	NC	NC	Matriz NSM	04/10/1788	1 (1752-1808)
Jozefa	Cabra	Escravizada	6 m	NC	NC	Capela das Pombas	06/06/1790	1 (1752-1808)
Damilo	Cabra	Escravizada	30 anos	NC	NC	Capela da Carnaúba	10/02/1790	1 (1752-1808)
Emerenciana	Cabra	Escravizada	20 anos	NC	NC	Matriz NSM	30/09/1790	1 (1752-1808)
Alexandre	Cabra	Escravizada	6 m	NC	NC	Matriz NSM	23/10/1792	1 (1752-1808)
Ignacia	Cabra	Escravizada	34 anos	NC	NC	Capela da Cabacera	21/03/1793	1 (1752-1808)
Maria	Cabra	Escravizada	24 anos	NC	NC	Capela do Congo	25/07/1793	1 (1752-1808)
Vallerio	Preta/Cabra	Escravizada	20 anos	NC	NC	Capela das Pombas	06/02/1793	1 (1752-1808)
Anna	Cabra	Escravizada	40 anos	NC	NC	Matriz NSM	13/11/1793	1 (1752-1808)
Maria	Cabra	Escravizada	8 m	NC	NC	Capela de Santo Antonio	12/02/1793	1 (1752-1808)
NC	Cabra	Escravizada	15 d	NC	NC	Matriz NSM	21/05/1795	1 (1752-1808)
Domingos	Cabra	Escravizada	7 m	NC	NC	Matriz NSM	28/07/1798	1 (1752-1808)
Joaquim	Cabra	Escravizada	4 m	NC	NC	Capela das Pombas	11/11/1799	1 (1752-1808)

Fonte: Assentamentos de Óbitos Paróquia Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri.

Quadro elaborado pela autora.

Foram encontrados 17 óbitos onde constavam a cor/origem/etnia de pessoas indígenas com os termos: “cabra”; “mestiça/índia”; “preta/cabra”. Sendo que dez eram crianças com idade de 15 dias até 10 anos de idade, os outros sete indígenas tinham entre 20 e 50 anos de idade. Notório que o nível de mortalidade infantil entre os indígenas nesse período era muito alta, nos registros paroquiais há falta de informações sobre a causa morte desses povos, contudo, pesquisas demonstram que muitas dessas causas de mortandade era devido a desnutrição, doenças ocasionadas pela falta de nutrientes na alimentação dos indígenas que vinham sendo atingidos desde as

invasões portuguesas, muitas vezes sendo obrigados a migrações forçadas. Cunha coloca.

Mas não foram só os microorganismos os responsáveis pela catástrofe demográfica da América. O exacerbamento da guerra indígena provocado pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a destruturação social, a fuga para novas regiões das (quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes (vide, por exemplo, Friinchetto e Wright), a exploração do trabalho indígena, tudo isto pesou decisivamente na dizimação dos índios. (Cunha. 1992, p.13).

Examinando os assentamentos de 435 crismas entre os anos de 1778 a 1816, não foram encontrados nenhum registro de possíveis sujeitos, ou seus pais sendo de proveniência indígena. Ainda, foram analisados 132 casamentos registrados na Paroquia em São João do Cariri, entre os anos de 1752 a 1816, sendo realizada a busca através de nomenclaturas referendando alguma vinculação com indígenas, e encontradas apenas as palavras “índia”, “cabra” e “mestiça”. Vejamos:

QUADRO VII: CASAMENTO COR/ORIGEM/ETNIA “INDÍGENA” DOS NOIVOS

NOIVO	COR/ ORIGEM ETNICA	COND JURÍDICA	NOIVA	COR/ ORIGEM ETNICA	COND JURÍDICA	NOIVOS PERTENCEM AO MESMO DONO	LOCAL DA CERIMÔNIA	DATA	LIVRO
Manoel Alves ²	Índia	NC	Isabel	Genito de Angola	Escravizada	Não	Capela Nossa Senhora da Conceição	05/08/1761	1 (1752- 1778)
Felipe das Neves	Índia	NC	Josefa Ribeiro	NC	Escravizada	Não	Matriz NSM	16/08/1775	1 (1752- 1778)
Jacinto	Cabra	Escravizada	Roza	Genito de Angola	Escravizada	Sim	Fazenda do Corredor	03/07/1799	1 (1752- 1778)
Thomas	Criolla	Escravizada	Ignacia	Mestiça	Escravizada	Não	Fazenda de São Miguel	20/11/1756	1 (1752- 1778)
Antonio	Genito de Guiné	Escravizada	Theodoris Gerald	Cabra	Escravizada	Sim	Fazenda Mundo Novo	21/04/1760	1 (1752- 1778)
Luis Antonio	Parda	Escravizada	da Sylva	Mestiça	Liberta	Não	Matriz NSM	16/07/1760	1 (1752- 1778)
Pedro	Genito de Angola	Escravizada	Ignacia Perera	Índia	NC	Não	Matriz NSM	15/05/1766	1 (1752- 1778)
Joaquim	Genito de Angola	Escravizada	[?]	Cabra	Escravizada	Sim	Matriz NSM	29/04/1772	1 (1752- 1778)
Antonio	Genito de Guiné	Escravizada	Igale	Mestiça	Escravizada	Sim	Capela Santa Anna do Congo	22/09/1782	1 (1752- 1778)
Elesbho Pereira	Preta	Escravizada	Francisca Maria	Índia	NC	Não	Matriz NSM	12/12/1787	1 (1752- 1778)
Ignacio	Preta/ Criolla	Escravizada	Maria	Mestiça	Escravizada	Sim	Fazenda do Poso Redondo	08/05/1788	1 (1752- 1778)
Manoel	Preta	Escravizada	Antonia	Cabra	Escravizada	Sim	Matriz NSM	21/11/1791	1 (1752- 1778)
Francisco	Genito de Angola	Escravizada	Angelica	Cabra	Escravizada	Sim	Fazenda dos Angicos	07/07/1799	1 (1752- 1778)

Fonte: Assentamentos de Casamentos da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres em São João do Cariri.
Quadro elaborado pela autora.

Foram encontrados 13 casamentos entre os anos de 1752 e 1778, onde o noivo ou a noiva tinha referências a indígenas como: “cabra; “índia”; “mestiça”. Observou-se, ainda, que era comum os casamentos interétnicos, isto é, uma pessoa de origem africana e outra de indígena, contudo não foram encontrados neste período, registros de casamentos em que ambos os noivos pertencessem a alguma denominação étnica indígena. Na análise da cor/origem/etnia dos pais de ambos os noivos, os documentos não constam nada a esse respeito das origens.

Considerações finais

Analisando a base de dados da Biblioteca Digital e Teses e Dissertações (BDTD) com a busca das palavras-chave “indígenas; Paraíba”, observamos que grande parte das pesquisas englobam os

povos originários no litoral paraibano, como os Potiguara e os Tabajara. Na tentativa de obter informações sobre os povos originários no Semiárido da Paraíba, optamos por usar as palavras-chave “indígenas; sertão; Paraíba”, o resultado foi de 32 pesquisas: 18 dissertações e 14 teses, de 2008 até 2024. Contudo, a maioria não estava relacionadas aos povos originários na Paraíba, mas as Instituições de Ensino Superior no estado, onde as pesquisas estavam depositadas. Por fim, utilizando as palavras-chaves relacionadas a etnias dos povos no interior da Capitania da Paraíba no *site* BDBTD, obtivemos as informações apresentadas no quadro abaixo.

PALAVRAS-CHAVE	DISSERTAÇÕES	TESES	PERÍODO
Indígenas; potiguaras; Paraíba	47	19	2001 a 2024
Indígenas; tabajaras; Paraíba:	7	5	2010 a 2023
Indígenas; cariris/kariris; Paraíba:	6	2	2009 a 2024
indígenas; tarairiús; paraíba	1	1	2009 a 2024

Fonte: Biblioteca Digital e Teses e Dissertações (BTD)

A obra de Barbosa (2000), utilizou o mapa “etnográfico da Paraíba por J. Elias e Raimundo Galvão (1964)”, apontando os povos originários possivelmente habitando o território da Paraíba. Para além da utilização do citado mapa, o autor Barbosa afirmou habitar no litoral a “nação” Tupi, dividida entre “as tribos potiguaras e

tabajaras”. E mais no interior da Capitania da Parahyba, a “nação Cariry’s” compostas pelas “tribos” Janduís, Ariús, Pegas, Panatis, Sucurus, Paiacús, Canidés, Genipapos, Cavalcantis e Vidais, e os Tarairiús com as tribos Chocós, Paratiós, Carnoiós, Bodopitás, Bultrins, Icós e Coremas.

Realizando o cruzamento de informações com o mapa de Curt Nimuendajú (2017), observando o território da Paraíba, mapeamos alguns grupos indígenas em comum: os Tupi (Potiguara e Tabajara), os Kariri: “súcuru”, panatis, coremas, pegas, ariú, sucuru, canindé, potiguara e tabajára.

Todos os povos originários habitando no Brasil, do litoral ao interior da Capitania da Paraíba, conviveram com a introdução do sistema de dominação formatada aos rigores da metrópole portuguesa. Isso porque ocorreu a transformação das terras antes coletivizadas conforme as estruturas dos povos originários, mas com as invasões, os territórios passaram para o domínio da Coroa Portuguesa, iniciando a exploração da mão de obra dos indígenas e espoliação de suas terras.

Em contrapartida, os povos indígenas se readaptando as mudanças impostas pelos invasores, passando a resistir tanto de forma violenta quanto silenciosamente. Os registros de nascimentos, batismo e casamento mostra que esses povos sobreviveram através de uma suposta aceitação das condições do invasor, até para tentar, através da Igreja e do compadrio, a permanência às terras para subsistirem.

As consequências da expropriação dos povos originários de suas terras, ocasionadas pelos invasores portugueses, para além do impacto “cristão” dos colonizadores ocidentais sobre os indígenas, das modificações sobre a noção de propriedade coletiva, produção, troca, gênero, língua e cultura material que caracterizava as nações indígenas antes da colonização, e posteriormente também com a invasão de terras indígenas, só vem agudizando, o resultado é problemas

ambientais e climáticos, provocando mudanças mais acelerada e devastadora. A implementação de atividades monopolizando o solo e o uso desenfreado de atividades de grande e larga escala exportadora, exigindo cada vez mais a produção das terras. Sendo notório que as mudanças climáticas no Semiárido não ocorreram apenas por fatores naturais, mas com o avanço do Capitalismo, segundo artigo no *site* da ASA sobre a intensificação do crescimento do semiárido, inicia com o agronegócio e criação de animais de grande porte. Isso demonstra que o Semiárido é uma construção sócio-histórica, atualmente implicando em transformações socioambientais profundas, proveniente das invasões portuguesas, que impunham um sistema colonial de forma brutal, através da violência e expropriação de terras dos povos originários.

Ao longo dos anos tanto o Semiárido, quanto os indígenas habitando nesse espaço, enfrentaram um processo de marginalização e/ou diversas tentativas de apagamento, muito devido integração dos povos indígenas a estrutura político burocrático da Monarquia portuguesa e o Império no Brasil. Contudo, verificamos que com as mudanças das formas materiais de vivências com a Natureza, impostas pelos padrões europeus vigentes no período colonial, os povos originários adotaram, readaptaram, e reorganizaram as práticas socioculturais e religiosas, continuando a existir. Concluímos que o apagamento dos povos originários através de uma suposta “integração” à população “brasileira”, não foi, concretizado, mesmo com a omissão das etnias durante anos. Pois, apesar das tentativas de apagamento dos indígenas na História, ocorre as (des)continuidades desses povos, que nunca deixaram de existir, apesar dos projetos de dizimação e exclusão, como evidenciou pesquisa recente de Silva (2019) sobre indígenas Xukuru em São João do Tigre, a autora descreve como foi constituída a identidade dos “caboclos da Serra”,

moradores da Serra da Moça, do município de São João do Tigre, Paraíba, através da história do lugar, recuperando, assim, os processos tanto de ocupação, quanto das relações sociais de pertencimento que esses povos têm com a Serra, demonstrando, ao passo, forma de resistência dos povos originários frente a tentativa de apagamento.

Referências

ARQUIVO DA PARÓQUIA DA IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DOS MILAGRES. **Assentos de Batismo de 1752-1837**, livros 1, 2 e 3, folhas 02 a 91, localizada na cidade de São João do Cariri no Estado da Paraíba.

ARQUIVO DA PARÓQUIA DA IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DOS MILAGRES. **Assentos de Batismo de 1850-1872**, livros 8,9, 10, 11, 12 e 13, folhas 84 a 199, localizada na cidade de São João do Cariri no Estado da Paraíba.

ARQUIVO DA PARÓQUIA DA IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DOS MILAGRES. **Assentos de Crismas de 1778-1816**, livros 2 ao 68 localizada na cidade de São João do Cariri no Estado da Paraíba.

ARQUIVO DA PARÓQUIA DA IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DOS MILAGRES. **Assentos de Casamentos de 1752-1816**, livros 51 a 166 localizada na cidade de São João do Cariri no Estado da Paraíba.

ARQUIVO DA PARÓQUIA DA IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DOS MILAGRES. **Assentos de Óbitos de 1778-1808**, livros 101 ao 148 localizada na cidade de São João do Cariri no Estado da Paraíba.

ASA. Em 13 anos, as áreas suscetíveis à desertificação no Semiárido são agora quase desérticas e ocupam 13% da região. Notícias. 2019. Disponível em :< <https://asabrazil.org.br/2019/09/05/em-13-anos-as-areas-suscetiveis-a-desertificacao-no-semiarido-sao-agora-quase-deserticas-e-ocupam-13-da-regiao/>>30/04/2025.

BARBOSA, José Elias Borges. **As nações indígenas da Paraíba. In.:** IHGP. Anais do Ciclo de Debates sobre a Paraíba na Participação dos 500 anos de Brasil. João Pessoa. Secretaria de Educação e Cultura do Estado, 2000, p. 134 - 150.

BORGES, José Elias. Índios paraibanos: classificação preliminar: In: Melo José Octávio de Arruda; RODRIGUEZ, Gonzaga (orgs.). **Paraíba: conquista, patrimônio e povo.** João Pessoa: Edições GRAFSET, 1993, 21-38.

BRUIT, Héctor Hernán. Derrota e Simulação. Os Índios e a Conquista da América. Resgate. **Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, SP, v. 2, n. 1, p. 9–19, 2006.

Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA). **Nova delimitação do Semiárido.** Comunicado Técnico. Edição 31/2023. 14 de Dezembro 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. *In.*: História dos índios no Brasil. Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura. São Paulo, 1992, p. 9-26.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria do Rosário. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. *In.*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 431-456.

ETCHEVARNE, Carlos. A ocupação humana do Nordeste brasileiro antes da colonização portuguesa. **Revista USP**, São Paulo, n.44, p. 112-141, dezembro/fevereiro 1999-2000.

FOSTER, John Bellamy ;CLARK, Brett; HOLLEMAN, Hannah. Marx e os Povos Originários. Esquerda diário.com. Disponível em:<<https://www.esquerdadiario.com.br/Marx-e-os-Povos-Originarios#nb31>>. Acesso em: 5 dez. 2024.

GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **A colonização do sertão da Paraíba**: agentes produtores do espaço e contatos interétnicos (1650 – 1730). Dissertação de Mestrado em Geografia. Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG, 2006, p.157.

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia) *In.*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: 1992, p. 37-52. IBGE. Recenseamento do Brasil em 1872. Diretoria Geral de

Estatística. Parahyba. Disponível em:

<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v5_pb.pdf>. Acessado em: 01 dez. 2024.

MAPEOU, Emanuele Carvalheira de. **Cativeiro e cotidiano num ambiente rural: o Sertão do Médio São o – Pernambuco (1840-1888)**. Dissertação de Mestrado da Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História, Recife, 2008.

NASCIMENTO, Tomires da Costa e Silva. **A questão agrária e a formação do campesinato negro no município de Sumé – PB: uma discussão com o ensino de sociologia**. Dissertação Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional. PROFSOCIO, Universidade Federal de Campina Grande, 2020.

NIMUENDAJU, Curt (1883-1945). **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2. ed. Brasília, DF: IPHAN, IBGE, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61-84, 1997.

SILVA, Elenilda Sinésio Alexandre da. **Subindo a serra da moça e encontrando os caboclos: os desafios para constituição e manutenção de uma unidade social baseada no parentesco e na territorialidade (São João do Tigre-PB)**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. UFCG. Campina Grande, 2019.

TAVARES, João Lyra. **Apontamentos para a História Territorial da Parahyba**. Edição Fac-similar. Coleção Mossoroense, volume CCXLV, 1982.

ÍNDICE REMISSIVO

Agricultura: 31, 39, 41, 85, 99, 100, 110, 112, 115, 116, 193, 196, 198, 199, 204, 211, 216, 217, 218, 220, 222, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 241, 285.

Aldeamento: 9, 27, 29, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 102, 204, 216, 227, 291.

Aldeia: 9, 34, 87, 98, 102, 103, 113, 114, 128, 145, 155, 201, 224, 241, 245, 291, 306.

Brasil: 30, 33, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 61, 62, 73, 74, 75, 77, 78, 81, 82, 86, 94, 122, 123, 124, 125, 137, 168, 169, 170, 190, 194, 196, 213, 214, 218, 221, 222, 260, 267, 270, 276, 281, 283, 284, 285, 288, 290, 295, 299, 309, 310.

Cultura: 28, 35, 48, 55, 82, 122, 125, 126, 127, 142, 151, 152, 170, 172, 181, 230, 242, 246, 249, 250, 251, 264, 276, 277, 309.

Documentos: 141, 246, 249, 295, 307.

Educação: 53, 196, 229, 230, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 273, 275.

Etnia: 12, 103, 283, 294, 300, 301, 304, 307.

Fulkaxó: 27, 31, 33, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43.

Fulni-ô: 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 34, 36, 58.

Governo: 21, 30, 43, 51, 56, 58, 266, 267, 269, 281.

História: 7, 8, 11, 13, 14, 23, 27, 33, 39, 47, 48, 49, 52, 57, 66, 74, 76, 77, 79, 80, 86, 89, 106, 111, 122, 123, 125, 126, 138, 141, 142, 144, 145, 149, 150, 152, 155, 159, 160, 162, 164, 173, 178, 187, 188, 189, 193, 195, 196, 201, 204, 211, 232, 238, 240, 242, 244, 245, 249, 250, 267, 276, 277, 281, 298, 310, 311, 313.

Identidade: 7, 8, 13, 15, 27, 28, 52, 58, 59, 64, 93, 94, 100, 106, 111, 113, 143, 151, 163, 174, 181, 184, 219, 228, 230, 238, 240, 241, 242, 251, 257, 263, 264, 298, 310.

Indígenas: 8, 12, 13, 14, 16, 20, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 122, 123, 125, 129,

131, 133, 138, 141, 142, 143, 144, 146, 150, 155, 161, 164, 168, 169, 175, 177, 179, 184, 187, 190, 192, 194, 198, 199, 204, 212, 213, 215, 218, 220, 223, 226, 229, 232, 239, 243, 253, 256, 264, 265, 266, 269, 270, 272, 275, 281, 284, 288, 290, 291, 293, 298, 300, 302, 305, 307, 308, 309, 310.

Lideranças: 38, 59, 63, 65, 66, 93, 94, 101, 105, 106, 145, 161, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 264.

Memória: 12, 161, 163, 164, 216, 218, 219, 220, 231, 232.

Narrativas: 9, 12, 13, 23, 40, 83, 84, 124, 141, 144, 146, 149, 151, 153, 155, 160, 161, 163, 164, 165, 172, 197, 204, 213, 233, 258, 271, 277.

Nordeste: 47, 48, 49, 56, 58, 60, 64, 76, 77, 81, 126, 142, 145, 151, 155, 164, 190, 212, 214, 270, 285.

Organização: 7, 8, 12, 13, 42, 43, 59, 111, 149, 151, 220, 242, 243.

Originários: 24, 36, 48, 103, 170, 173, 233, 239, 240, 272, 281, 282, 284, 286, 287, 291, 293, 298, 304, 308, 309, 310, 311.

Pankará: 47, 49, 63, 64, 66, 93, 94, 101, 105, 107, 116, 238, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 249, 250, 251.

Patrimônio: 66, 168, 169, 170, 193, 222, 228, 241, 242, 249.

Política: 27, 28, 30, 35, 53, 54, 59, 61, 62, 145, 216, 243, 248, 257, 270, 275, 295, 298.

Quilombo: 104, 196, 202, 238, 244, 245.

Recenseamento: 282, 293, 296.

Religião: 87, 104, 182, 229.

Sociedade: 24, 50, 51, 52, 54, 59, 66, 88, 126, 128, 210, 213, 228, 270, 281, 295, 296.

Sociocultural: 9, 13, 14, 15, 23, 28, 29, 48, 49, 57, 86, 107, 127, 151, 163, 174, 178, 218, 243, 257, 267, 272, 274, 287.

Tabajara: 141, 144, 145, 146, 149, 151, 153, 164, 272.

Território: 9, 13, 27, 29, 30, 33, 35, 49, 58, 59, 60, 64, 66, 73, 75, 76, 79, 81, 83, 86, 87, 88, 97, 111, 132, 141, 150, 156, 162, 169, 189, 201, 211, 217, 218, 221, 223, 226, 228, 230, 238, 240, 243, 246, 251, 253, 257, 258, 272, 274, 276, 284, 286, 287, 289, 308, 309.

Xukuru do Ororubá: 9, 198, 211, 217, 218, 219, 220, 224, 225, 226, 228, 229, 232, 233.

Indígenas, afros e relações socioambientais no Nordeste do Brasil

Esse livro reuniu estudos a maioria elaborados por estudantes na cadeira “Os indígenas na História no Nordeste Semiárido”, ministrada no Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco, em Recife no segundo semestre letivo de 2024. E com textos também de duas convidadas, a indígena e professora Luciete Pankará e Edivania Granja professora no IFSertãoPE em Petrolina, pesquisadora sobre os indígenas na História e a História Ambiental. Esperamos que essa publicação seja uma profícua contribuição nas discussões sobre indígenas, negros e as relações socioambientais.

