

Alzení de
Freitas Tomáz

Paulo Wataru
Morimitsu

Juracy
Marques

POVO TRUKÁ-TUPAN

a natureza sagrada tem aviso e tem encanto



**Alzení de Freitas Tomáz
Paulo Wataru Morimitsu
Juracy Marques**

POVO TRUKÁ-TUPAN

a natureza sagrada tem aviso e tem encanto

1ª Edição



Paulo Afonso/BA

2020



SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECOLOGIA HUMANA – SABEH

CNPJ 21.200.341/0001-80

E-mail: editora.sabeh@gmail.com | Site: www.sabeh.org.br

REVISÃO DE CONTEÚDO: Suana Medeiros Silva

DIAGRAMAÇÃO E PROJETO GRÁFICO: Ana Paula Silva de Arruda

IMAGENS: Aline Sampaio, Alzení Tomáz, Arquivo Nova Cartografia Social Truká-Tupan, Clara Campos, Maria dos Santos de Jesus, Paulo Wataru, Rosário Palma e Thomás Bauer

Este livro é uma coletânea de artigos produzidos em programas de graduação e pós-graduação sobre o Povo Indígena Truká-Tupan. Compõe o acervo do Projeto da Nova Cartografia Social da Bacia do Rio São Francisco: coordenado por Msc. Alzení de Freitas Tomáz e o Dr. Juracy Marques. Consta do repertório de atividades do Projeto Quilombos coordenado por: Dr. Juracy Marques (Grupo de Pesquisa em Ecologia Humana – GPEHA/UNEB), Franklin Plessmann de Carvalho (NEA Nova Cartografia Social/UFRB) e Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (LACC/UPE). Supervisionado pelo Prof. Juracy Marques, em parceria com a Sociedade Brasileira de Ecologia Humana – SABEH e Mestrado em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGECO/UNEB).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)
Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

Povo Truká-Tupan [livro eletrônico] : a natureza sagrada tem aviso e tem encanto / organização Alzení de Freitas Tomáz, Paulo Wataru Morimitsu, Juracy Marques. -- 1. ed. -- Paulo Afonso, BA : Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH, 2020. -- (Povos Indígenas do Rio São Francisco; 1)
PDF

Vários autores
ISBN: 978-65-5732-018-1

1. Aldeias indígenas - Brasil 2. Áreas protegidas - Gestão 3. Comunidade - Desenvolvimento 4. Direitos humanos 5. Ecologia humana 6. Levantamentos socioambientais 7. Meio ambiente 8. Povos indígenas - Territórios 9. Povos indígenas - Truká-Tupan I. Tomáz, Alzení de Freitas. II. Morimitsu, Paulo Wataru. III. Marques, Juracy. IV. Série.

20-45785

CDD-306.08998

"Somos Truká-Tupan, porque viemos de um Povo de Raiz e Tupan, porque somos diversos reunidos nesse tronco. Isso só pode ser Encanto!"

CACICA NEIDE

CORPO EDITORIAL - EDITORA SABEH

BRASIL

Dr. Juracy Marques dos Santos (GPEHA /UNEB); Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (UFAM/PPGAS); Dr. João Pacheco de Oliveira (UFRJ/Museu Nacional); Dra. Maria Cleonice de Souza Vergne (CAAPA/PPGEcoH/UNEB); Dra. Eliane Maria de Souza Nogueira (NECTAS/PPGEcoH/UNEB); Dr. Fábio Pedro Souza de F. Bandeira (UEFS/PPGEcoH); Dr. José Geraldo Wanderley Marques (UNICAMP/UEFS/PPGEcoH); Dr. Júlio Cesar de Sá Rocha (PPGEcoH/UNEB); Dra. Flávia de Barros Prado Moura (UFAL); Dr. Sérgio Malta de Azevedo (PPGEcoH/UFC); Dr. Ricardo Amorim (PPGEcoH/UNEB); Dr. Ronaldo Gomes Alvim (Centro Universitário Tiradentes-AL); Dr. Artur Dias Lima (UNEB/PPGECO); Dra. Adriana Cunha (UNEB/PPGECO); Dra. Alpina Begossi (UNICAMP); Dr. Anderson da Costa Armstrong (UNIVASF); Dr. Luciano Sérgio Ventin Bomfim (PPGEcoH/UNEB); Dr. Ernani M. F. Lins Neto (UNIVASF); Dr. Gustavo Hees de Negreiros (UNIVASF/SABEH); Dr. Carlos Alberto Batista Santos (PPGEcoH/UNEB); Dra. Maria do Socorro Pereira de Almeida (UFRPE); Dra. Dinani Gomes Amorim (PPGEcoH/UNEB).

INTERNACIONAL

Dr. Ajibula Isau Badiru – NIGÉRIA (UNIT); Dr. Martín Boada Jucá – ESPANHA (UAB); Dra. Iva Miranda Pires – PORTUGAL (FCSH); Dr. Paulo Magalhães – PORTUGAL (QUERCUS); Dr. Amado Insfrán Ortiz – PARAGUAI (UNA); Dra. María José Aparício Meza – PARAGUAI (UNA).

EQUIPE DE PESQUISADORES E PESQUISADORAS DA NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DO SÃO FRANCISCO

Alzení de Freitas Tomáz, Ana Paula Silva de Arruda, André Luís Oliveira Pereira de Souza, Daniela Santos Silva, Danilo Borges e Silva de Araújo, Gisele da Silva Conceição, Jakeline Alves Silva Muricy, Joaquim Alves Novaes, Juracy Marques dos Santos, Lilian Pinto da Silva Santos, Maria de Fátima Santos de Lima, Maria Rosa Almeida Alves, José Ignacio Vega Fernández, Nilma Carvalho Pereira, Pâmela Peregrino da Cruz, Paulo Wataru Morimitsu, Robson Marques dos Santos, Silvia Janayna de Oliveira Veriato e Suana Medeiros Silva.

SUMÁRIO

11	Prefácio Suana Medeiros Silva
15	Apresentação Autores e Autoras
19	Tupan: desenhos de identidades Indígenas Juracy Marques
29	O território sagrado Truká-Tupan, "uma bela aldeia" Alzení de Freitas Tomáz Juracy Marques
61	O direito à multiterritorialidade Indígena: aspectos jurídicos da "des-territorialização" da etnia Truká-Tupan Leonardo da Silva Carneiro Sousa

111

Gênero em Truká-Tupan: o cacicado de uma mulher

Alzení de Freitas Tomáz
Gisele das Chagas Costa

143

Agroecologia na caatinga: o modo de produzir Truká-Tupan

Maria de Jesus dos Santos
Alzení de Freitas Tomáz

169

Ecologia humana e a gestão socioambiental do Povo Truká-Tupan

Paulo Wataru Morimitsu

197

Análise das bases matemáticas utilizadas pelos Truká-Tupan na construção da Oca Sagrada

Fábio Sousa dos Anjos

215

Posfácio

Bruno Barbosa Heim

219

Autores e Autoras





PREFÁCIO

Suana Medeiros Silva

Quando penso em tudo isso, o sono foge para longe de mim. O tempo de minha adolescência está muito distante agora. Contudo, ainda me lembro de que outrora me esforcei para parecer com os brancos, em vão. Escondi meus olhos atrás de óculos escuros e meus pés dentro de sapatos. Penteei o cabelo de lado e coloquei um relógio no braço. Aprendi a imitar o modo de falar deles. Mas isso não deu em nada de bom. Mesmo embrulhado dentro de uma bela camisa, dentro de mim eu continuava sendo um habitante da floresta!

(DAVI KOPENAWA; BRUCE ALBERT, 2015, p. 289 – A queda do céu)

Este prefácio poderia “terminar” no último parêntese acima, e estaria completo. Além da profundidade presente no relato de Davi Kopenawa, ocorre também que nesse momento, a língua portuguesa-brasileira e colonial, parece perder força dentro de mim – e diante das estruturas sócio-política, econômica e cultural que a sustentam. Falta-me também um pouco de coragem. No entanto, vou adiante.

Este livro chegou nas minhas mãos primeiro como um trabalho, e agora, depois de lê-lo, o recebo como um abrir de caminhos, em direção a uma compreensão mais afetiva,

mais simbólica e também concreta dos Povos Indígenas que habitam, movimentam e (re)abrem os Sertões.

Quando Davi Kopenawa relata a sua adolescência marcada por um esforço de assemelhar-se aos brancos, ele não fala somente da sua história, ele nos apresenta as violências sofridas pelos Povos Originários do que hoje é o Brasil. Ele nos apresenta uma dor e ao mesmo tempo, nos conta uma das diversas formas e estratégias de resistência do seu Povo, uma das formas de tentar continuar vivo. Essa é a história dos Povos Indígenas, espoliados e violentados de muitas maneiras e que, por preservação da própria vida, saíram de seus primeiros, segundos ou terceiros territórios sagrados, se separando de familiares e da aldeia onde habitavam também *os seus encantados*. Essa é a história de milhares de Indígenas do que hoje conhecemos como Brasil; e essa é também a história do Povo Truká-Tupan.

Não há reconhecimento institucional e social que repare essa história sangrenta e que desfaça o genocídio histórico e em curso; que apague o descaso, a violência estatal e a ainda presente investida colonial, de cessar concreta e simbolicamente a reprodução da vida dos Povos Originários. Todo e qualquer esforço na direção da garantia dos direitos dos Povos Indígenas, segue sendo urgente e responsabilidade de toda a sociedade brasileira, de toda a humanidade.

O capitalismo, o colonialismo e todas as relações de exploração e opressão do ser e da natureza, transfiguram a ideia de humanidade, naturalizando todos os tipos de violências orquestradas nesse sistema. Como afirma Ailton Krenak em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, “en-

quanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios”.¹

Diante dessa provocação, cabe ressaltar que é de nossa responsabilidade enquanto sociedade, garantir os territórios Indígenas, assim como lutar pela preservação e reprodução da vida das mulheres, dos homens e das crianças Indígenas. Além disso, nos falta compreender que a cosmovisão dos Povos Originários não é um arcabouço folclórico que nos serve para forjar uma cultura, ela é um lugar de vida, um lugar onde não há separação entre a natureza e nós, “humanidade”. É o lugar dos sonhos; lugar que esquecemos de habitar – enquanto sociedade capitalista, moderna, colonial – e que devemos voltar a habitar, como nos recomenda Krenak.

É importante também lembrar que ser Indígena no Brasil, nos Sertões, é ser também esse e essa Indígena que em algum momento se vestiu ou se veste como “os brancos”; que transitam entre as periferias das cidades e o campo; que estudam; que utilizam ou possuem algum veículo; que têm aparelhos de celular e que, sobretudo, são historicamente parte da população espoliada nesse país, assim como negras e negros. A cosmovisão e a territorialidade Indígena estão dentro dessas pessoas que carregam nos pés, nos caminhos, na memória e nas suas vivências, as suas histórias e os seus encantados.

1 KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo* / Ailton krenak – 1º ed. – São Paulo : Companhia das Letras, 2019.

Como nos conta este livro – resultado de muitas pesquisas acadêmicas e de um presente comprometimento político com a história e com a vida –, o Povo Truká-Tupan saiu uma, duas ou mais vezes de seus antigos territórios para se manterem vivas e vivos, mas não deixaram de habitar o “lugar dos sonhos”, de consultar os seus encantados e de carregar a sua territorialidade. Hoje, uma mulher, a Cacica Erineide, marca e anuncia um novo tempo de retomada, de construções, de lutas e de caminhar do Povo Truká-Tupan, na direção da vida.

APRESENTAÇÃO

O aldeamento Truká-Tupan é marcado por desterritorialização e a reterritorialização é composta por uma identidade interétnica, que atua num regime em torno da organização Indígena. As famílias aguardam a demarcação da reserva no território que corresponde a área do Alto do Aratikum, a 9 quilômetros do município de Paulo Afonso – Bahia, a área segue o Riacho Alto do Aratikum até o desembocar no Rio São Francisco na PA 4.

São terras devolutas, marcadas por processos de re-integração de posse e as adversidades do tempo e do espaço. Com as secas prolongadas e dificuldades de acesso a água a partir do São Francisco, a comunidade busca alternativas de armazenamento de água, uso e sustentabilidade na produção.

O modo de vida Truká-Tupan, se constitui a partir de experiências com iniciativas de tecnologias sociais como a confecção de tijolos ecológicos para pequenas construções, bem como, a transição de um modo de produzir considerado ecológico e espiritual através de pequenos roçados, pro-

dução apícola, entre outras iniciativas que fortalecem as suas identidades. Suas iniciativas estão intrinsecamente ligadas a uma cosmovisão Indígena, num olhar cuidadoso, se relacionado com a ideia do Bem Viver.

A Aldeia é comandada pela Cacica Erineide, que carrega uma ancestralidade ligada a orientação política e espiritual. A marca de gênero constitui relações diferenciadas neste aldeamento. É na força do cacicado feminino que o lugar da mulher deixa de ser invisível para dar lugar a dois importantes elementos: a autoridade organizativa do grupo e a dimensão simbólica que constitui espaços sociais e produtivos de transmissão de conhecimentos e valores de natureza equitativa.

A coleção de artigos publicados nesta edição, reúne aspectos de construções identitárias e territoriais que apontam modos significativos de viver, associados a costumes e culturas transmitidos e constituídos por esta 'Bela Aldeia'.

Autores e Autoras





TUPAN: DESENHOS DE IDENTIDADES INDÍGENAS

Juracy Marques

INDÍGENAS DE PAULO AFONSO

Se espremermos a história dos Indígenas da Bacia do São Francisco teríamos, ao invés do verde azulado das águas do Velho Chico, um rio vermelho. Os grupos remanescentes são testemunhos da resistência de diversas etnias franciscanas contra a opressão da colonização que se estabeleceu na Bacia desde o início do século XVI. As missões foram, para estes grupos, um lugar de refúgio, um local onde se buscava proteção ao tempo em que, também, foi espaço de negação da tradição Indígena. Entretanto, com o fim das missões no século XVIII, os grupos restantes dispersaram-se, criaram estratégias de resistência e luta. Em virtude desses fatos, hoje podemos falar do processo conhecido como etnogênese, referente a reivindicação pelo reconhecimento oficial de identidades Indígenas.



Figura1: Cacica Erineide (Arquivo, 2008).

Toda esta região de Paulo Afonso, antes Glória e, bem antes, Missão do Curral dos Bois, era habitada por diferentes grupos Indígenas ribeirinhos. Ainda hoje, no território de Glória, habitam Indígenas como os Pankararé, os Kantaruré e os Xucuru-Kariri. Em Tacaratu, próximo a Petrolândia, temos os Pankararu. Em Rodelas, os Tuxá. Poderíamos relacionar muitas outras etnias, mas e Paulo Afonso, como fica no cenário das ocupações humanas da Bacia? Surgiu apenas na metade do século XX, com a instalação da CHESF?

Sabemos muito pouco dos grupos humanos que historicamente estiveram aqui, “nas margens” da calada Cachoeira de Paulo Afonso. Temos hoje, sendo destruídos, vários vestígios que provam esta ocupação como as pinturas rupestres da região próxima à Cachoeira estendendo-se pela área do Complexo Malhada Grande (Rio do Sal, Lagoa da Pedra e Mão Direita). É importante ressaltar que a Cachoeira de Paulo Afonso sempre foi/é um local sagrado para os Indígenas da região, morada dos encantados.

Mas, quando nos referimos à identidade étnico-cultural não nos interessa apenas os grupos que permaneceram aldeados, “puros”, mas os contatos, as misturas, os encontros étnicos que se estabeleceram na Bacia entre brancos, negros e índios e, sobretudo, a forma como esses grupos se identificam hoje.

A ALDEIA TUPAN DO BAIRRO TANCREDO NEVES – BTN



Figuras 2 e 3: Aldeia Truká-Tupan instalada no BTN (Arquivo, 2008).

Para muitos pode parecer surpresa que numa área de aproximadamente 3.000 m² no Bairro Tancredo Neves, em Paulo Afonso, desde 2004, vive uma aldeia Indígena que se identifica como Tupan, com cerca de 15 famílias oriundas dos Truká, Pankararu, Atikum, Fulni-ô e Xucuru-Kariri. Segundo tradição oral, esse nome foi dado em homenagem ao Deus Sol dos Indígenas e porque parte das etnias que fazem parte do novo agrupamento são os Truká e os Pankararu.

Maria Erineide Rodrigues da Silva é a cacique da aldeia, tem 44 anos e a quase dois vem lutando para que os

Tupan tenham, definitivamente, posse da terra. A área onde eles estão localizados foi doado pelo antigo administrador do Bairro Tancredo Neves – BTN, João Batista da Silva. Consta no documento de doação da Prefeitura Municipal que a área poderá ser permutada para outro local em virtude da mesma não ser cadastrada. Para onde iriam, então, os Tupan, que antes eram conhecidos como Caruá Verde? Hoje a comunidade vive inquieta, sem saber do seu destino. Na área Indígena do BTN, há um grande terreiro onde eles realizam a dança do Toré, várias casas de taipa, hortas coletivas, uma pequena olaria onde fazem telhas e tijolos de barro, entre outras benfeitorias.

A cacique dos Tupan, D. Maria, diz que eles estão se sentindo abandonados e que, por diversas vezes, tem esmoecido, mas nunca desistiu nem vai desistir. Conta-nos que um dia pediu a Deus orientação sobre o futuro do grupo: “então na Aldeia encontrei uma plantinha com 3 folhas. Era o Pituka e as irmãs Suzana e Jaqueline do CIMI (Conselho

Figura 4: Equipe de Pesquisa do NECTAS (Arquivo, 2008).



Indigenista Missionário) que sempre nos acompanharam e tem nos dado muita força”.

Para a equipe do NECTAS/UNEB (Núcleo de Estudos em Comunidades e Povos Tradicionais e Ações Socioambientais), em reunião do dia 06 de agosto de 2006, os membros da tribo disseram que sua principal preocupação é sobre a relocação deles: “a gente tá pensando onde vai ser. Nós queremos na margem do Rio, caso contrário, preferimos ficar aqui”, afirmou a Cacique. Hoje, a tribo TUPAN está em processo de negociação junto à FUNAI e Prefeitura Municipal de Paulo Afonso.

Todas estas dinâmicas étnicas, políticas, culturais, ambientais, é que dão cara a esta forma de organização identitária que está dentro de um contexto etno histórico muito mais complexo que geralmente passa despercebido, tanto no imaginário da população quanto de pesquisadores/as. Os Tupan, são testemunhas de afirmações identitárias que espantam nosso senso comum: a imagem/representação que fazemos/temos do que é ser índio!

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE Sr. Durval Muniz. *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*. Recife: Massagana; São Paulo: Cortez, 1999.

ALMEIDA, Luiz Sávio (org.). *Índios do Nordeste: Temas e Problemas - II*. Maceió, EDUFAL, 2000.

_____. *Índios do Nordeste: Temas e Problemas III*. Maceió: EDUFAL, 2002.

_____. **Índios do Nordeste: Temas e Problemas IV.** Maceió: EDUFAL, 2004.

_____. **Índios do Nordeste: Temas e Problemas V.** Maceió: EDUFAL, 2004.

ARAÚJO, Maria Lia Corrêa de (org.). **Sonhos Submersos ou Desenvolvimento: Impactos Sociais da Barragem de Itaparica.** Recife: Massagana, 2000.

CALVINO, Ítalo. **As Cidades Invisíveis.** Tradução: Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas.** São Paulo: EDUSP, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DIAS, Maria do Carmo (Coord.). **Manual de Impactos Ambientais.** Fortaleza, CE: Banco do Nordeste do Brasil S.A., 1999.

ETCHEVARNE, Carlos Alberto. **Sítios Dunares: Contribuição à Arqueologia do Sub-Médio São Francisco.** Dissertação de Mestrado em Arqueologia, USP, São Paulo, 1991.

GIMÉNEZ, Célia Beatriz; COELHO, Raimundo dos Santos. **Bahia Indígena.** Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2005.

GERLIC, Sebastián. **Índios na Visão dos Índios: Kariri-Xocó.** Salvador: 1999.

_____. **Índios na Visão dos Índios: Fulni-ô.** Salvador: 2001.

_____. **Índios na Visão dos Índios: Tumbalalá.** Salvador: 2001.

_____. **Índios na Visão dos Índios: Pankararu.** Salvador: 2001.

_____. **Índios na Visão dos Índios: Truká.** Salvador: 2003.

_____. **Índios na Visão dos Índios: Kiriri.** Salvador: 2003.

GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (org.). **Índios no Brasil.** Ministério da Educação e do Desporto. Brasília, 1994.

MARQUES, Juracy (org.). **Ecologias do São Francisco.** Paulo Afonso: Fonte Viva, 2006.

MARTIN, Gabriela. **Salvamento Arqueológico de Xingó.** Relatório Final. 1 ed. Aracajú: SECORE, 2002. p.: 136.

_____. **Pré-História do Nordeste do Brasil.** Recife: Editora da UFPE, 1996.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra.** Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

REIS, Roberto Ricardo do Amaral. **Paulo Afonso e o Sertão Baiano.** Paulo Afonso: Fonte Viva, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno.** São Paulo: CIA das Letras, 1996.

ROCHA, Tadeu. **Delmiro Gouveia – O Pioneiro de Paulo Afonso.** Departamento Estadual de Cultura de Alagoas, 2 edição, Recife: 1963.

ROSS, Jurandir Luciano Sanches. **Hidrelétricas e os Impactos Ambientais.** Departamento de Geografia (FFLCH/USP), 1999.

SAMPAIO, Teodoro. *O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina/ Teodoro Sampaio*. Organização José Carlos Barreto de Santana. São Paulo: CIA das Letras, 2002.

SANTANA, Gilca Dias de. *Do Rio à Caatinga: Um estudo da Rea(lo)cação das Famílias deslocadas da Barragem de Itaparica*, 1995. 83f. (Mestrado em Ciências Sociais). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. *A Arqueologia Guarani: Construção e Desconstrução da Identidade Indígena*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.

SILVA, Orlando Sampaio. *O Dilúvio na História-Mito e na Realidade Atual dos Tuxá*. São Paulo: Escola de Pós-Graduação de Ciências Sociais, 1983.





O TERRITÓRIO SAGRADO TRUKÁ-TUPAN, "UMA BELA ALDEIA"

Alzení de Freitas Tomáz

Juracy Marques

*A Terra para o Índio é mais do que terra, ela é mãe,
é sagrada, nos alimenta e dá vida.*

(CACIQUE NEIDE)

Nosso sacrifício é a nossa vitória!

(VICE CACIQUE ADRIANO)

O RIZOMA DA ECOLOGIA HUMANA

Antes de adentrar no foco do território sagrado Truká-Tupan, devemos primeiro envolver como perspectiva, a análise da natureza Indígena como um rizoma para a ecologia humana. Isto porque neste escopo, pretende-se entender, em que medida os Povos Indígenas contribuem como mecanismo emancipatório de sustentabilidade humana e ecológica, a partir da concepção do território sagrado. Optou-se por observar o conceito de rizoma como analo-



Figura1: Cacique Neide Truká-Tupan (Tomáz, 2018).

gia às conexões transversais e heterogêneas dos processos subjetivos dos Povos Indígenas, o que na *práxis* da ecologia humana, aspectos como as relações sistêmicas, interações e processos de territorializações, constituem mecanismos de força organizativa, política e ecológica.

No estudo da ecologia humana, estes aspectos, são nichos a serem identificados, pistas para serem refletidas criticamente, observação das relações do ser humano com diferentes ambientes, reflexões éticas, antropológicas, filosóficas e cosmológicas – principalmente no campo do “dever ser” (VALERA, 2017). Conceitualmente, Alvin e Castelhanos (2017) avalia de forma crítica, a compreensão sobre ecologia humana pautada apenas numa ecologia convencional e antropocêntrica e, aponta, perspectiva multissistêmica e independente ao seu entorno, que não possui fronteiras disciplinares e, enfatiza, que um saber construído a partir de pontos interdependentes, possui uma intensa interconexão científica. Portanto, neste campo, optar por estudos de caráter subjetivo é por si controverso em se tratando do campo da ciência clássica.

A ecologia humana possui em sua natureza escutar a todos, agregando abordagens holísticas e futuro sustentável, Alvin aponta, a analogia da Rede (RECUERO, 2005) ou a Teia (CAPRA, 1996), como elaboração para uma ecologia humana que norteia a busca de uma sociedade mais humana, justa e sustentável. A exemplo de Alvin, trazemos o conceito de rizoma como pensado por Guatarry e Deleuze (2011), para interagir com um regime de signos diferentes, que não cessa nas conexões de cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem as artes, às ciências, às lutas sociais. Para Guatarry e Deleuze (2011, p. 22) “*qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem*”, as ramas que se conectam está por baixo ou por cima ou para os lados, muitas vezes em circunstâncias pouco visíveis.

O estudo do rizoma em ecologia humana remete a segmentos flexíveis pelos quais não existiriam núcleos duros, perpassam acontecimentos e levam em consideração componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquina, gnosiológica, imaginária, cosmológica, etc. São as interseções ou ramas do rizoma que interessa neste escopo, para observar que no viés da *práxis* da Ecologia Humana no Brasil e em especial, na região do Rio São Francisco no bioma considerado Caatinga, seja possível perceber na perspectiva dos Povos Indígenas, elementos de sustentabilidade como sinais de um bem viver.

Ao ocupar-se sobremaneira, das ramificações situadas nas ciências etnoecológicas, biológicas, geográficas, geológicas, antropológicas, sociológicas, epistemológicas,

psicológicas, etc.; ao dialogar com o todo, a ecologia humana transita por campos transdisciplinares, construindo novos escopos e controvérsias. E ainda, trata das relações entre os sistemas sociais e ecossistêmicos, cujos efeitos filosóficos devem processualmente serem estudados (VALERA, 2017).

A práxis da ecologia humana em Povos e Comunidades Tradicionais no Nordeste brasileiro aponta sinais concomitantes de articulações, conflitos, superposições, pontos de interseções, encontros, agenciamentos, cartografias das multiplicidades. E é com base nos processos da Nova Cartografia Social do Brasil no Semiárido que os segmentos dos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, tomam forma para considerar valores importantes de emancipação e cuidados com os sistemas ecológicos e humanitários.

PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

A etnometodologia acompanhados por aspectos etnográficos, traz como base de estudo o raciocínio prático na determinação das experiências pelo grupo vivenciados. Compreende o sentido das ações e procura entender como elas são comunicadas e transmitidas socialmente. Uma outra característica decorrente desta perspectiva derivou do fato de que a indicialidade sugere sempre um sentido local e contextual, singular para cada ato interacional (WATSON & GASTALDO, 2015).

Esta pesquisa, portanto, é um estudo de caso, empenhado em compreender as relações socioambientais e cosmológicas do Povo Truká-Tupan de Paulo Afonso – Bahia – Brasil, com o território considerado por eles sagrados. No contexto etnográfico apresentado, o percurso da pesquisa, analisou o conteúdo das falas de dez Indígenas que apontaram aspectos de autodeterminação e autoterriotirialização como instrumento de afirmação étnica e aquisição do território. Instrumentos como o geoprocessamento, mapeamento, entrevistas, fotografias, desenhos, foram utilizados no levantamento etnográfico.



Figuras 2 e 3: Oficina de geoprocessamentos e etnografias do território Truká-Tupan (Tomáz, 2018).

Ao considerar a análise de conteúdo, compreendido a partir de Bardin (2016), demonstrou-se uma hermenêutica baseada na inferência, com esforço de interpretação que oscila entre a objetividade e a fecundidade da subjetividade, que leva ao latente, ao escondido, ao não dito, a “de-soculturação”. Utilizou-se como técnica de análise do conteúdo, o software IraMutec para determinar a frequência e combinações de enunciados na forma quantitativa, mas, também, dos aspectos ausentes dos significados e significantes.

Delineou-se aspectos relacionados com o movimento de afirmação Indígena e autodemarcação de um território em Paulo Afonso-BA, município do sertão baiano cuja historiografia, demonstra ocupação pretérita de muitos Povos Indígenas nesta região do Submédio e Baixo São Francisco (VERGNE, *et al*, 2018). Foram os Truká-Tupan na contemporaneidade o primeiro grupo Indígena em Paulo Afonso a estabelecerem processos de territorialização que demandou da FUNAI reconhecimento.

Neste sentido, as narrativas apontam os caminhos por eles percorridos e levam a compreender suas mudanças ao longo do tempo, por entre reelaborações no sistema de organização humana e cosmológica no território em disputa. Este caminho percorrido, os conduziram a desterritorialização e a reterritorialização. Em sentido *strictu sensu*, entender a desterritorialização como expropriação das terras de forma subsequente é fato social a ser interpretado neste trabalho.

Os resultados aqui identificados em termos de etnografia, foram sistematizados como instrumento da comunidade Indígena, na confecção do fascículo da Nova Cartografia Social do Brasil, na série dos Povos Indígenas do São Francisco, evidenciando seus mapas de identificação e narrativas de sua historicização.

O PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO E AUTOTERRITORIALIDADE DOS TRUKÁ-TUPAN

A importância do Território para os Truká-Tupan tem por princípio dois elementos de conexões que leva a

consolidação de um modo de vida: a resistência e a integração a um território. As narrativas deste grupo apontam uma trajetória de lutas que incide sobre costumes, fortalecimento da organização grupal, autoterritorialidade, relações ecológicas e reencontros com suas ritualidades.



Figura 4: Toré Truká-Tupan (Campos, 2017).

A territorialização Truká-Tupan, remonta antecedentes históricos de invisibilidade dos Povos Indígenas do Nordeste, apontados como “assimilados” como justificativa de negação de identidades étnicas (DANTAS, 2011). Para isto, buscaram garantias efetivas de reconhecimento de territorialidades Indígenas, resultado de movimentos sociais, lutas e conflitos, cujas demandas, evocam questões afirmativas de identidades coletivas, autogestão e manutenção dos ecossistemas (ACSELRAD, 2013).

Os Truká, originários do município de Cabrobó, do estado de Pernambuco, é uma etnia que ocupa um dos maiores arquipélagos do Rio São Francisco – a Ilha de Assunção. Sob dominação dos não Indígenas desde tempos coloniais, a Ilha só foi ocupada de forma definitiva pelos Truká em 1999, depois de muitos embates que resultaram na morte de Indígenas e, mesmo depois da sua autodemarcação, perseguições intensas se ampliaram contra esse Povo, a exemplo do assassinato de Adenilton Viera, Jorge Vieira e Mozenir Araújo. Este processo de violência forçou várias famílias a migrarem para outras regiões formando grupos como os Truká Camichá em Sobradinho/BA, os Truká na Ilha da Tapera, Porto Apolônio, Ilha de São Felix em Orocó/PE e os Truká-Tupan em Paulo Afonso/BA (BARBOSA & BATISTA SANTOS, 2018).

Os Truká-Tupan são reconhecidos pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Para este grupo Indígena, “Truká-Tupan é um Povo de muitas Raízes” (Cacique Neide, 2018), isto porque a maioria dos seus membros são oriundos da terra mãe de Cabrobó-PE, enquanto outros Indígenas se somaram vindos de etnias como Funiô-PE, Kiriri-BA e Atikum-PE e juntos formaram um grupo de 18 famílias.

O início do aldeamento ocorreu ainda, no Bairro Tancredo Neves – BTN III, em área cedida pela prefeitura. O registro deste processo foi publicado num trabalho realizado por Juracy Marques sobre o discurso de afirmação identitária que restou sobre a presença dos Truká-Tupan em área urbana de Paulo Afonso-BA (2017).

Inicialmente, a comunidade foi denominada pela FUNAI como Karuaverde, no entanto, o próprio grupo, num

encontro interétnico que reuniram Indígenas desaldeados de Pankararu, Truká, entre outros do São Francisco, só se autodenominaram após uma ritualística que resultou na indicação da Indígena Erineide como Cacique, conhecida como Neide, oriunda do Povo Truká de Cabrobó – Pernambuco, que explica porque eles se denominaram em seguida como Truká-Tupan:

A força dos encantados é que escolheram o nome, aqui não ficou Karuaverde como a FUNAI queria, porque no lugar que a gente vive, tinha muito croá aí eles acharam que tinha sentido. Mais, a ciência nos deu outra coisa, ficou Truká-Tupan, porque a maioria do grupo de Indígena que tá aqui é de Truká Mãe de Cabrobó e Tupan, porque tem muitas etnias aqui também, então juntos formam Tupan, porque é o Deus de nós todos. (CACIQUE NEIDE, 2018)

Ainda segundo a Cacique, precisavam de muita força de Tupan para a “*organização e a busca por um território*”, para que pudessem vivenciar com tranquilidade os costumes Indígenas. Sob sua liderança, a cacique Neide conta que foi um período difícil onde deflagraram-se conflitos de natureza violenta com a marginalidade local e as famílias se tornaram alvo de vários ataques de vândalos com a queima de casas e da oca de oração, além, de tentativas de roubos e ameaças de expulsão por parte de milícias locais.

Lá na cidade, quando nós morava lá era muito difícil a nossa vida, hoje já temos melhoria aqui na aldeia. Lá nós passava a noite sem dormir, os curumim ficava acordado a noite

quereno fazer vigia também junto com os pais, tinham uns que ficavam com depressão, tudo que eles via, eles dizia que era os marginal que queria fazer coisas rum a gente e nós com medo de perder um curumim e próprio nossa vida. Teve tempo da gente ficar até vinte e oito noites sem durmi e só conseguia durmi coisa poca pelo dia. E hoje nós tamo aqui nessa terra que o fazendeiro concordou que nós viesse pra cá pra trabalhar. (VICE-CACIQUE ADRIANO, 2018)

Em 2008, para sair desta área de risco, a Aldeia decidiu migrar para outras terras. A 6 km da cidade de Paulo Afonso, receberam o convite de um fazendeiro chamado José Balbino, que tinha empenho de vender o Sítio Alto do Araticum¹ para a FUNAI. Em princípio o fazendeiro tinha interesse que os índios trabalhassem como meeiros. Ocorre, que nem os Indígenas nem a FUNAI aceitaram o acordo de trabalho de meação, alegando que o trâmite para aquisição de terras pela FUNAI demoraria muito, então, poderiam todos viverem da terra cada qual usufruindo. O proprietário no primeiro momento aceitou o acordo, mas, sua família não aprovando, impetrou pedido de reintegração² de posse. Que depois veio a ser extinto sem exame de mérito em 13 de março de 2014, uma vez que não se constatou esbulho por parte dos Indígenas.

1 Araticum" provém do tupi arati'kum. O nome científico da espécie, Annonacoriacea, significa, traduzido do latim, "coriáceas disposições". É uma referência ao aspecto externo do fruto, que se assemelha a couro. O aspecto externo da fruta também gerou o nome "cabeça-de-negro", devido à semelhança com o cabelo enrolado dos negros (<http://www.cerratinga.org.br/araticum/acesso,05/11/2018>).

2 Processo N° 2010.33.06.000043-0.

Nós viemo pra cá convidado do fazendeiro, o fazendeiro diz conhecia aquela área que nós tava no BTN e sabia que era uma área muito perigosa. E convidou nós, e eu sem querer vim, mais terminei concordando, eu tinha medo que o fazendeiro enganasse a gente. Mas, aí todo mundo ficou aguniado pra vir, pensando em plantar, pensando em ser melhor pra nós, pensando que aqui a gente ia encontrar jeito de praticar nossos costumes de Indígena. A gente ficava com medo, porque mesmo com os perigos eu tinha esperança que fosse resolvido, porque lá também era lugar dos nossos ancestrais e eu tinha medo de perder e num encontrar mais nossos Encantado. (CACIQUE NEIDE, 2017)



Figura 5: Etnomapa da autodemarcação Truká-Tupan (2012).

O território do Alto do Araticum possui cerca de 114 hectares, embora insuficiente para a manutenção das famílias, o grupo reivindica uma área maior para sua reprodução física que margeia o riacho do Alto do Ara-

tikum até as margens do lago do Rio São Francisco. A Aldeia vem resistindo neste local a mais de uma década. Nestes percursos mais duas reintegrações de posse foram efetuadas, mas, em juízo, a justiça declarou a não existência de esbulho e vem arquivando o processo. O território do Alto do Aratikum, foi definido pelos Indígenas como um espaço de autodemarcação, como aparece no croqui elaborado pelo grupo.

A partir da análise de conteúdo das narrativas, observa-se que neste primeiro momento de afirmação dos Truká-Tupan, a identidade está intrinsecamente relacionada com a territorialidade. Não há este segundo sem o primeiro e vice-versa. O movimento social alavanca sua etnicidade com asseveração na construção de direitos territoriais (ALMEIDA, 2008). E é nesta perspectiva que os Truká reivindicam da FUNAI a aquisição desta reserva que comporte suas famílias.

Os processos de territorialidade vão corroborando na adequação dos elementos da natureza, produto de sua cosmologia, é o território sacralizado capaz de reconectar as fontes necessárias de orientação da Aldeia. As narrativas da Cacica Neide evidenciam, que mesmo com os riscos e conflitos vividos no BTN III *“o lugar era bom, possuía encantos e natureza”*. Um território pode ser sacralizado e ao mesmo tempo de-sacralizado:

O sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica. (ELIADE, 1992, p. 21)

Fato que, as relações simbólicas existentes em processos de territorialização e desterritorialização não se perdem, continua simbólico e cultural (ELIADE, 1992). No caso Truká-Tupan, a perda do controle sob o território se ressignifica em processos contínuos de reterritorialização, mesmo nas circunstâncias de conflitos. Para isto, os Indígenas decidiram autodemarcar uma parte do território como forma de provocar o Estado à criação de reserva Indígena, mecanismos de regularização do território.

No contexto da Constituição Federal de 1988 e dos direitos internacionais, os pressupostos: identidade, pluralismo de modos de vida e liberdades expressivas, são ideais de reprodução do Povo. “Ao aplicar a legislação nacional aos Povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário” (ART 8.1 CONVENÇÃO 169 DA OIT). O direito territorial Indígena, portanto, surge como fruto de processos políticos contínuos de organização social e simbólica. Assim, as territorialidades pensadas pelos Indígenas, estão acentuadas num mosaico que combina habitação, condições de trabalho e renda, condições ecológicas, espaços necessários a reprodução física e cultural e primordialmente nos elementos simbólicos de suas ritualidades.

A afirmação do direito com base no reconhecimento das pluriethnicidades, autodeterminação e consciências dos processos históricos marcam a relação entre Estado e Povos Indígenas, de um lado o Estado invisibiliza as cosmologias Indígenas, os esbulhos que estes sofreram, perpetuando conflitos fundiários violentos levando as populações Indígenas a

precárias situações de vida (JUNIOR, LEIVAS, 2018). Neste aspecto, o protagonismo das lutas dos Povos Indígenas, expressa resistência nos processos de retomada de territórios e na autodemarcação. A 6ª Câmara do MPF (2018) afirma, que estas iniciativas poderão ganhar força em nível internacional, uma vez que pelo menos um caso foi levado à jurisdição da Corte Internacional de Direitos Humanos – IDH, pelo Povo Xucuru da cidade de Pesqueira – Pernambuco. Estima-se que a Corte poderá trazer novas interpretações sobre os direitos territoriais específicos do contexto nacional.

Para os Povos Indígenas a terra é mais que uma terra, é um território onde tudo é *ente*, onde há vida em tudo. A territorialidade como simbólico-cultural torna-se elemento-chave para unir Povos de origens diversas num lugar comum, como foi o caso de Truká -Tupan. A territorialidade simbólica ao ser vislumbrada, forneceram aos Indígenas os motivos que os levaram a união dos Povos desaldeados e a definir um território, motivados pela ritualidade e práticas do Toré, dança ancestral vivenciado por todos os Povos Indígenas no Nordeste. É o Toré uma dança na qual os índios invocam os encantados para realizar curas físicas e espirituais, além de fortalecer o corpo, a alma do indivíduo, bem como um fortalecimento de todo o grupo (GRÜNEWALD, 2005).

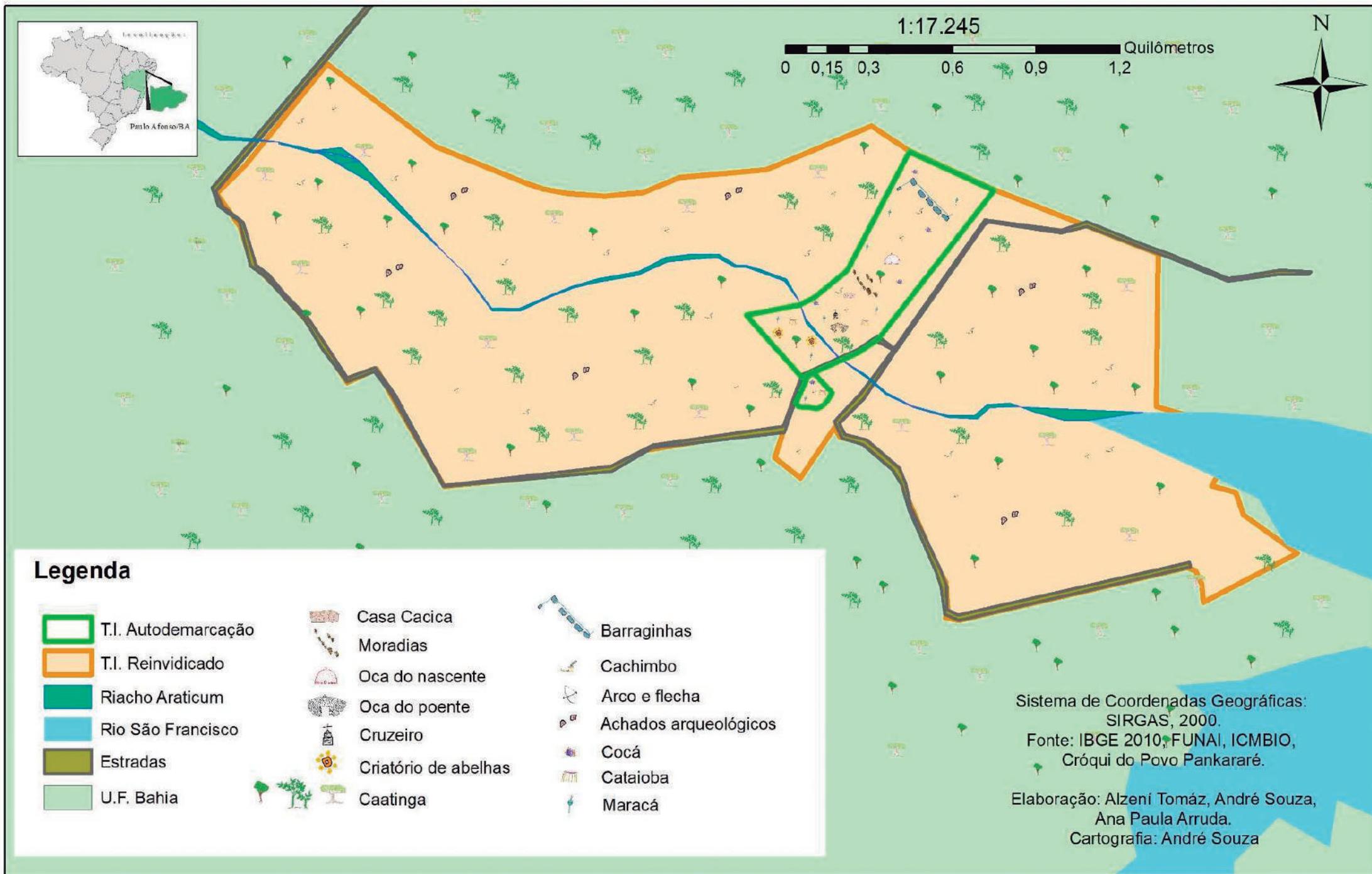
Importante observar que a poligonal de interesse demarcatório dos Truká-Tupan se estende além da parte (em verde) autodemarcada e segue para os lados e para cima e, alcança uma dimensão importante do sistema de crenças deste Povo. Ao Leste do território assume uma condição de um olhar sistêmico – o antigo Riacho do Alto do Aratikum,

que descendo desemboca ao Oeste, no lago do Rio São Francisco. Como fonte principal de abastecimento d'água e a fonte primordial que alimenta sua cosmologia, ambos, se complementam. O uso para fins ritualísticos, assume uma dimensão etnoecológica que preocupa os Truká-Tupan, a interferência exógena ameaçado pelo poder, já no Alto do Aratikum, através de extração de minérios e desmatamento intensivo na área, são situações ainda hoje enfrentadas pela Aldeia no processo de organização do território.

Se destruírem tudo, ficaremos sem matas e sem mata, nossos Encantados desaparecem, porque eles [os que se dizem proprietários] saem vendendo as terras e vendendo areia, vai destruir nosso riacho que para nós é uma grande força. (CACIQUE NEIDE, 2019)

O instrumento de posse resguardada na ação jurídica em favor dos Indígenas apesar de possibilitar garantias ao Povo, ao mesmo tempo, não deu conta de proteger a integridade de todo o patrimônio territorial, as áreas que corresponde a outros proprietários de terra, nem sequer foram levados em consideração no levantamento realizado *in loco* pela FUNAI, conforme a confecção do mapa.

Território do Povo Indígena Truká-Tupan



RELAÇÕES SOCIAIS, ECOLÓGICAS E ECONÔMICAS

A reconstituição histórica deste grupo e a sua reelaboração organizativa social e econômica, vem se dando através da construção dos espaços de rituais, roças, moradia, cultivo de plantas medicinais, produção de pequenos animais, entre outras fontes de renda, que exigem relações mais sistêmicas com os sistemas da natureza, os ciclos de produção e relações mais respeitadas com o bioma caatinga, fonte principal da cosmologia Truká-Tupan.



Figura 6: Etnodesenho do Território reivindicado como Reserva Indígena e produções sustentáveis (Etnomapa Truká-Tupan, 2018).

Para além do território autodemarcado, há uma abrangência a ser considerada, uma vez que o Povo encontra pertences arqueológicos atribuídos aos seus ancestrais, como pilões de pedras, pontas de lanças e outros artefatos. Para os Indígenas, esses achados “*são presentes dos Encantos, dado para revelar a face dos ancestrais*” (Cacique Neide, 2018).

Em entrevista com a arqueóloga Cleonice Vergne do CAAPA – Centro de Arqueologia e Antropologia de Paulo Afonso – BA, em uma visita em 2017 para observar os artefatos, a convite da Aldeia, esta infere,

Os indícios da presença desses pertences, observando já de forma superficial, são parte de uma realidade arqueológica, que assume um importante arcabouço de resgate remanescentes culturais nesta região. Em um processo de escavação, certamente teríamos um forte impacto da presença populacional de nativos que habitavam na época da chegada dos europeus. (VERGNE, 2017)



Figuras 7 e 8: Oca construída com tijolo ecológico pelos Indígenas a partir da ciência do índio (orientada pelos Encantos em local sagrado) (esquerda), pilões pré-históricos encontrados no território Truká-Tupan (direita) (Tomáz, 2018).

Sem querer justificar elementos arqueológicos como fundamento de processos de territorialização, parece oportuno compreender na perspectiva Indígena os processos de resignificação, sobretudo, quando esses, em movimentos sazonais, afirmam identidades coletivas e territorialidades complexas e utilizam símbolos históricos, como componentes de sua ação.

Os Truká-Tupan, ao definirem este lugar como de seus ancestrais, acentuam um caráter simbólico que precisa ser levado em consideração na ecologia humana (MARQUES, 2016, p.160), isto porque, os rios e matas fazem parte de sua cosmologia e a partir dela criam fatos sociais de controle e modificações. *“A Terra para o Índio é mais do que terra, ela é mãe, é sagrada, nos alimenta e dá vida.”* (CACIQUE ERINEIDE, 2018), *“Nosso sacrifício é a nossa vitória! Porque quando a gente luta e faz certo tem o merecimento”* (VICE CACIQUE ADRIANO, 2017).

Para satisfazer as necessidades econômicas e sociais da Aldeia, há uma compreensão de cuidado com a natureza e o respeito aos ecossistemas tão devastados.

Aqui nós impedimos que os caçambeiro retirasse areia da área, tava uma agressão só a mando do fazendeiro, aqui já plantamos mais de 800 mudas de plantas nativas e não usamos veneno na nossa produção não, tudo é feito pra gente não se envenenar, o cultivo dos pequenos animais já é pra não impactar porque a terra e as matas tem que ser preservada também (VICE-CACIQUE ADRIANO, 2018).

A ideia de um bem viver para o aldeamento, se acentua na simples manifestação do desejo de recuperação e garantias da dignidade e do território repletos de histórias e significados, mas, relaciona-se igualmente a sobrevivência econômica de forma livre e independente.



Figuras 9, 10, 11, 12, 13 e 14: Produção de pequenos animais (peixes, abelhas, galinhas) (A, B, C); canteiros econômicos (D); produção de hortaliças orgânicas no sistema mandala (E, F) (Tomáz, 2018).

O REENCONTRO COM OS ANCESTRAIS

O sagrado é o elemento que auxiliou na constituição do grupo e auxilia o fortalecimento da identidade coletiva. O Toré (ritual que pode ser público) e o Particular (ritual voltado para dentro da Aldeia, somente os índios participam), se apresenta como elemento intrinsecamente relacionado com um modo de vida. Ao mesmo tempo que remete

a um tipo de comunicação com os guias, os ancestrais que os orientam nos caminhos. É através desta mesma ritualidade que há comunicação para fora, dos valores organizativos do grupo – como os processos de territorialização e a busca por outros direitos como saúde, educação, acesso a água, a produção, moradia, etc.



Figura 15: Ritual do Toré nas matas (Tomáz, 2017).

Chama atenção neste grupo, que a ritualidade, suas crenças e construções do sagrado, apontam para processos políticos organizativos como mecanismo propulsor de afirmação, autodemarcação do território e a interação com outros grupos e diferentes instituições. Para os Truká-Tupan, até fornecer uma carta de reconhecimento do Indígena, é antes descobrir suas raízes, sua firmeza na ritualidade e seu comportamento no processo da luta. Todos estes elementos estão relacionados e todos os componentes não

funcionam isolados. “Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais”. (DELEUZE & GUATTARI, 2009, p. 15-16)

Ao tratar dos elementos que compõem o todo da identidade Indígena, as palavras que incidem nas entrevistas realizadas com os Indígenas (suas narrativas, organizadas por eles mesmos, através de tarjetas e desenhos), foram destacadas nesta composição das nuvens de palavras (Figura 16) ou no índice de similitude (Figura 17), indicam repetições da importância cosmológica da condução humana:



Figura 16: Nuvens de Palavras sobre o que sustenta a Aldeia no Sagrado (Pesquisa de campo, 2018).

Na análise deste conteúdo, pode-se auferir que os Truká-Tupan possui um vasto respeito étnico de cuidados com os sistemas da natureza (as plantas, os pássaros), o res-

peito pelos mais velhos e pelo cacicado como orientadores do processo organizativo, acreditam que com a força da Jurema (como um encanto de luz, que lhes orienta e lhes sustentam) é possível sentir e alcançar a felicidade. Os processos de reconstrução social e econômica passam, sobremaneira, pelas práticas de vivência na ciência do índio, na ritualidade do toré e na força do sagrado, conforme a síntese apresentada nas nuvens de palavras acima.

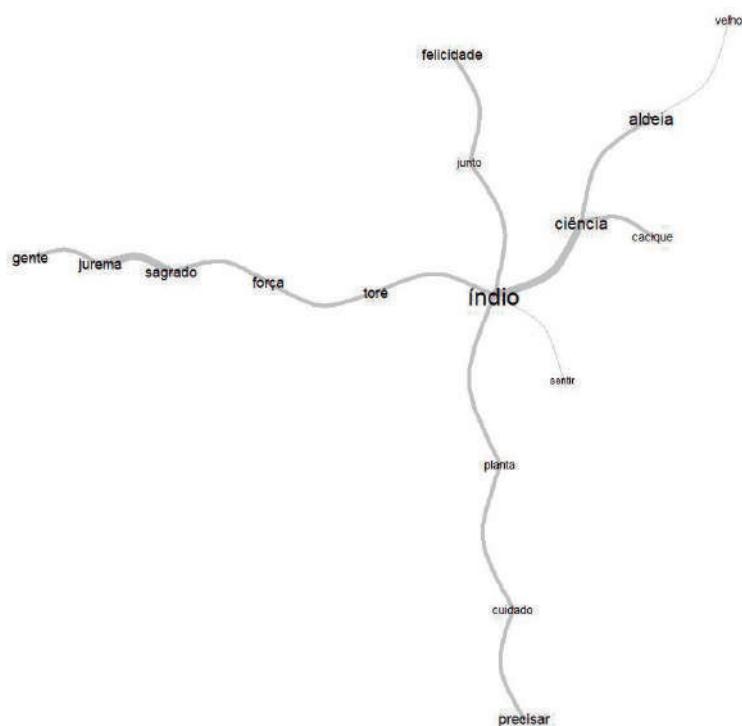


Figura 17: Índice de similitude (Pesquisa de campo, 2018).

Sobre o índice de similitude (refere-se às ligações caracterizadas na representação gráfica das palavras associadas pelos

Índigenas), há forte conexão nas expressões textuais indicando que Índio – Ciência – Jurema – Sagrado são os principais argumentos que sustentam a identidade e os valores por eles assimilados. Na análise de similitude, a expressão índio e ciência são indissociáveis, compõe o sistema radicular axial do rizoma e delas se ramificam e oferecem sentido ao toré, ao viver em comunidade (junto) e a relação com a natureza.

Enquanto proposta holística, na ideia do Bem Viver (ACOSTA, 2016), os Truká-Tupan apresentam conteúdo do conhecimento associado, da conduta ética e espiritual, de relações de respeito aos valores humanos, visão de futuro através de saberes e recuperação das tradições que os sustentam e lhes oferecem força.

O INSTITUTO JURÍDICO E A TEORIA DO FATO INDÍGENA

O que legitima um território Indígena? Que expectativa os Povos Indígenas possuem após a Constituição de 1988 e as mudanças sofridas nos textos desta? Sobretudo, no momento em que o STF – Supremo Tribunal Federal cria uma dissonância do texto Constitucional ao determinar um marco temporal no reconhecimento dos territórios Indígenas, deslegitimando o movimento na Assembleia Constituinte que corroborou com a Constituição de 1988 e a Convenção 168, do qual o Brasil é signatário e vem desembocando inúmeros surgimentos de demandas étnicas e territoriais quer seja no campo ou na cidade (VEIGAS, 2018).

O movimento Indígena surge em decorrências dos problemas de exclusão, em favor da justiça e da inclusão so-



Figura 18: Exposição da Cacique Neide sobre o processo de territorialização vividos pela Aldeia (Tomáz, 2017).

cial. “Enquanto a norma constitucional estiver para proteger a vida da coletividade os direitos Indígenas deveriam estar essencialmente garantidos”. (HESSE, 1998, p. 45).

Cada Povo Indígena em seus próprios processos históricos vem buscando acessar territórios quer seja no campo ou na cidade, os núcleos familiares se organizam em relações multiétnicas. Essa complexa interação interétnica possui efeitos distintos, que torna o fato social ainda mais difícil em termos dos resultados da Constituição de 1988 no que se refere o artigo 231, § 1º, numa aplicação restrita à questão Indígena (VEIGA, 2018). O autor, infere que essa complexidade precisa ser considerada para não haver “*injustiça, cultural ou simbólica*”, “*arraigada a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação*” (VEIGAS, 2018, p. 497).

A territorialização como instituto jurídico, vista a partir das experiências de reivindicação dos Indígenas do Nordeste, sobrevive as consequências das divisões étnicas, violências e hostilidades sociais, políticas e jurídicas vividas

desde os tempos coloniais até dias atuais. Convencionou-se a ideia de justificar a negação de direitos originários a expressões como “aculturados”, “assimilados”, “misturados”, para manter uma política de negação em face aos direitos enquanto “Povo” e o próprio direito ao “território” (VEIGAS, 2018, p. 498).

O que não dá para considerar são os termos de marco temporal de ocupação, por não se tratar de uma posse ancestral de determinado espaço. Todavia, qualquer processo de territorialização supõe um direito no caso Indígena, porque esses possuíam trânsito e circularidade em todo território do São Francisco e estes foram os primeiros a sofrerem mutações territoriais, mortes e exclusões dramáticas.

Sendo assim, os princípios fundamentais do reconhecimento da territorialidade Indígena como direito, implica nos direitos individuais que incide sob direitos coletivos, a livre determinação do Povo e o respeito a igualdade dos Povos e nações na pluriétnicidade e na multiculturalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O direito territorial Indígena é fruto das reivindicações dos Povos para constar no texto Constitucional, o que culminou em processos contínuos de exigências territoriais até os dias atuais. Os direitos étnicos destes grupos no instituto jurídico, deve ser associado às especificidades com que constroem e reconstroem seus costumes. Espera-se que as escolhas políticas e constitucionais do

Estado brasileiro sejam as de protegê-las, isto porque as reivindicações por espaços territoriais não estão associadas ao tempo e espaço, mas, à necessidade de materialização, construção e reconstrução das suas tradições, como objeto de proteção constitucional.

O modo de vida Indígena possui valores dissociados do econômico produtivista, por isso, a terra não tem valor econômico, seus valores são simbólicos garantidores de direitos éticos coletivos onde se busca o básico, como alimentação, saúde, educação. A proximidade da cultura Indígena com a cultura desenvolvimentista, geram conflitos e retiram direitos, baseados na produção de riquezas. De modo, que nesta lógica os Indígenas não fazem parte do PIB – Produto Interno Bruto, fruto da lógica da negação dos direitos dos Povos Indígenas no Brasil.

O Bem Viver como lógica Indígena, traz a oportunidade da construção coletiva de valores humanos e ambientais para as presentes e futuras gerações, como vem sendo sistematicamente vivenciadas ao longo dos séculos. Sendo restauradas e ressignificadas como seres ecologicamente humanos, cuja vantagem no mundo econômico é o segredo do sagrado, como forma de preservação e cuidados.

Como demonstrado, os princípios da ecologia humana em sua essência estão associados, suas raízes axiais indicam que índio e ciência são conexões indissociáveis e ramificados pela tríade que os compõem: território, gente e sagrado. Abre-se, portanto, uma possibilidade de aprofundamento de uma ecologia humana Indígena.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos** / Alberto Acosta; tradução de Tadeu Breda. – São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 264 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Arqueologia da tradição: uma apresentação da coleção Tradição & Ordenamento Jurídico. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim. **Leis do babaçu livre**: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

Associação Nacional dos Procuradores da República. Índios, Direitos Originários e Territorialidade. / Associação Nacional dos Procuradores da República. **6ª Câmara de Coordenação e Revisão**. Ministério Público Federal. Organizadores: Gustavo Kenner Alcântara, Livia Nascimento Tinôco, Luciano Mariz Maia. Brasília: ANPR, 2018.

JUNIOR, Dailor Sartori e LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo. O marco temporal da ocupação de terras Indígenas e o paradigma jurídico da questão Indígena: reconhecimento ou ainda integracionismo? Associação Nacional dos Procuradores da República. Índios, Direitos Originários e Territorialidade. / Associação Nacional dos Procuradores da República. **6ª Câmara de Coordenação e Revisão**. Ministério Público Federal. Organizadores: Gustavo Kenner Alcântara, Livia Nascimento Tinôco, Luciano Mariz Maia. Brasília: ANPR, 2018.

ELIADE, Mircea, 1907 1986. **O sagrado e o profano** / Mircea Eliade; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. – (Tópicos)

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: Um Debate. **Revista GEOgraphia**, nº 17, Ano IX, 2007, p. 19-46.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e Povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia nº 322.

MARQUES, Juracy. **Ecologia do Espírito**. 1o. Ed. Paulo Afonso: SABEH, 2016. 90 p.

MARQUES, Juracy. **Tupan: Desenhos de Identidades Indígenas**. In: **III ENECULT**, Salvador, 2007. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2007/JuracyMarques.pdf>>. Acesso em: junho de 2013.

MARQUES, Julia Ribeiro. **A Constituição Federal e o Direito dos Povos Indígenas à Terra**: Uma Análise da Decisão do Supremo Tribunal Federal sobre a Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol [2012]. Disponível em: http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2012_1/julia_marques.pdf. Acesso em: maio de 2013.

VIEGAS, Daniel Pinheiro. A territorialização como instituto jurídico-constitucional e contraposição ao marco temporal. Associação Nacional dos Procuradores da República. Índios, Direitos Originários e Territorialidade. / Associação Nacional dos Procuradores da República. **6ª Câmara de Coordenação e Revisão**. Ministério Público Federal. Organizadores: Gustavo Kenner Alcântara, Livia Nascimento Tinoco, Luciano Mariz Maia. Brasília: ANPR, 2018





O DIREITO À MULTITERRITORIALIDADE INDÍGENA: ASPECTOS JURÍDICOS DA "DES-TERRITORIALIZAÇÃO" DA ETNIA TRUKÁ-TUPAN

Leonardo da Silva Carneiro Sousa

INTRODUÇÃO

Neste capítulo será apresentado os resultados de uma pesquisa monográfica tendo por objeto “a análise jurídica da ‘des-territorialização’ da etnia Truká-Tupan”. Adotou-se uma abordagem qualitativa, na perspectiva interdisciplinar, observando tal fenômeno pelas lentes do Direito, da Geografia e da Antropologia.

Sob o ponto de vista metodológico, trata-se de um estudo de caso, cujos procedimentos utilizados foram a revisão bibliográfica, para definição dos conceitos chaves, e entrevistas realizadas com etnia pesquisada, as quais tiveram por base a metodologia da Nova Cartografia Social da Amazônia, através do Laboratório de Pesquisas Cartográ-

ficas (LAPEC) do Núcleo de Estudos em Povos e Comunidades Tradicionais e Ações Socioambientais (NECTAS) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Ressalta-se que tais entrevistas tiveram por foco registrar a etnografia deste Povo, identificando, conseqüentemente, os elementos de ocupação do seu espaço.

Primeiramente discutimos a existência de um direito ao território Indígena. Tal questionamento teve relevância visto a divergência entre os pesquisadores do Direito e os da Antropologia, sendo que aqueles não aceitam, em sua maioria, a ideia de um direito ao território Indígena, baseando seus argumentos em uma concepção jurídico-política de território, vinculando-o ao espaço no qual o Estado-nação exerce a jurisdição.

Ocorre que os conceitos de direito, território e índio são conceitos extremamente plurais e indeterminados. Especificamente com relação aos termos direito e território, não há um consenso dos doutrinadores a respeito de suas indeterminações, havendo aqueles que defendem uma única concepção de direito, bem como os que defendem uma pluralidade de concepções de território.

Por outro lado, há um consenso na heterogeneidade do termo “índios”, de modo que tanto antropólogos como juristas o identificam como um substantivo inequivocamente plural, determinando uma infinidade de etnias aborígenes presentes no “território” do Estado brasileiro. Contudo, mesmo aceitando a diversidade, o direito tende a tratar as etnias de um modo geral, buscando uma homogeneidade na heterogeneidade, quando insere as-

pectos temporais de ocupação, em busca de uma imemorialidade de ocupação da terra. Deste modo, justifica-se a adoção da etnia Truká-Tupan, por tratar-se de uma etnia que advém de processos de ocupação da “terra” que não estão diretamente vinculadas a imemorialidade.

Em síntese, os problemas levantados neste capítulo são: 1) Há no ordenamento pátrio um direito ao território Indígena? 2) Havendo um direito ao território Indígena, este poderia ser atribuído à etnia Truká-Tupan? Assim sendo, tem-se como objetivo a realização de uma operação hermenêutica do suposto direito ao território Indígena no ordenamento jurídico pátrio, em seguida, caso exista, identificar se tal direito pode ser aplicado aos Truká-Tupan.

A primeira hipótese é que há um direito ao território Indígena, se observarmos o direito enquanto um sistema social aberto aos valores, tendo por base as teorias pós-positivistas. Com relação à segunda pergunta, a hipótese proposta é de que os Truká-Tupan possuem uma concepção da relação do ser Indígena com a terra que necessariamente não está vinculada à imemorialidade de sua permanência naquele local. Contudo, esta ligação está relacionada ao aparecimento do elemento sagrado, de forma que este realiza uma territorialização do espaço, adquirindo assim, elementos simbólicos que transformam o que antes era terra em território, existindo, portanto, um direito ao território dos Truká-Tupan.

OS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS NO ORDENAMENTO JURÍDICO PÁTRIO

No nível legislativo, tem-se que a discussão do direito às “terras Indígenas” é anterior à própria Constituição do Império do Brasil. No Brasil colonial, a Coroa Portuguesa ao instituir o sistema das sesmarias, no Alvará de 1º de Abril de 1680, afirma que estas não poderiam ferir os direitos originários dos índios sobre as suas terras. A este direito a doutrina denomina de indigenato, fundamentando sua proteção em um posicionamento jusnaturalista de que os índios seriam os “primários e senhores delas [as terras]” (CUNHA, 1987, p. 59 apud SOUZA FILHO, 2010, p. 124).

Após este documento histórico é cunhada a Lei 601/1850, denominada Lei de Terras, prescrevendo que, na transferência das terras devolutas ao patrimônio privado, deveriam ser reservadas terras para os Indígenas bem como para outros usos públicos. Segundo Souza Filho (2010, p. 125), “Esta ‘reserva’ era, na verdade a reafirmação do indigenato”.

Ressalvadas as discussões existentes anteriores às Constituições de 1824 e de 1890, é posicionamento pacífico da doutrina que o direito brasileiro só vem a reconhecer os direitos às terras Indígenas com a Constituição de 1934, ao inserir o art. 129 definindo que “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL, 1934). Destacam-se os posicionamentos de Souza Filho (2010) e Silva (2010), nos quais reconhecem o direito Indígena desde o Alvará de 1º de abril de 1680,

através do instituto do indigenato, interpretando que na Constituição de 1934 houve somente a constitucionalização deste direito. Nas Constituições seguintes, não houve quaisquer modificações significativas, de modo que Souza Filho (2010, p. 129) afirma que:

Todas as Constituições brasileiras mantiveram a situação, sendo que em 1967, os militares fizeram incluir entre os bens da União, as ‘terras ocupadas pelos silvícolas’. Era o que faltava para completar a idéia jurídica das terras Indígenas: propriedade pública, da União, posse permanente, intransferível e intocável dos índios, no plural.

No ano de 1973 é promulgado o Estatuto do Índio, através da Lei 6.001, destinando um capítulo especial para as terras Indígenas, dividindo-as através dos incisos do art. 17, em três categorias, a saber: “I - as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas [...], II - as áreas reservadas [...]; III - as terras de domínio das comunidades Indígenas ou de silvícolas” (BRASIL, 1973).

A definição do que sejam as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, segundo o Estatuto, são as definidas no art. 4º, IV e no art. 198 da Constituição de 1967, sendo que este foi inserido pela Emenda Constitucional nº 1 de 1969. Ocorre que os artigos não trazem elementos para identificação destas terras. O art. 4º, IV, somente inclui entre os bens da união “as terras ocupadas pelos silvícolas” (BRASIL, 1967) e o art. 198 define que:

As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes (BRASIL, 1969).

Em síntese, por mais que o Estatuto faça referência aos artigos da Constituição de 1967, estes em nada contribuem para um esclarecimento do que seriam as terras ocupadas pelos Indígenas. Contudo, Souza Filho (2010) afirma que as terras ocupadas ou habitadas, bem como as reservas já são “conhecidas tradicionalmente pela lei brasileira, desde o século XVII”, de modo que subentende do texto do autor uma referência ao Alvará de 1º de abril de 1680 e a Lei de Terras, aquela definindo o que são as terras Indígenas ocupadas e portanto, esta, definindo as reservas.

A indefinição do Estatuto do Índio é suprida pela Constituição de 1988 cujo texto dedica um capítulo específico, dentro do título da ordem social, composto pelos artigos 231 e 232, que, além de consagrarem todos os avanços legislativos da proteção à terra Indígena, consagra expressamente que esta proteção é fruto de um direito originário e define, em seu §1º, que as terras Indígenas tradicionalmente ocupadas são:

[...] as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

Assim, as terras tradicionalmente ocupadas são “as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas” previstas no Estatuto do Índio. Estas terras não precisam ser adquiridas pelo Poder Público, pois segundo a doutrina, o indigenato é o instituto que lhes aplica, cabendo ao Poder Público realizar o procedimento de demarcação, conforme anota o artigo 19 do referido Estatuto, sendo este ato meramente declaratório.

Com relação às áreas reservadas, o artigo 26 define que “a União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e ocupação pelos índios” (BRASIL, 1973). Tais reservas, segundo expressa previsão legal, no parágrafo único do referido artigo “não se confundem com as de posse imemorial das tribos Indígenas” (BRASIL, 1973).

Neste ponto merece destaque, pois a Constituição traz em seu texto normativo um conjunto de valores que diferenciam de todas as normas anteriormente elaboradas em torno dos direitos dos Indígenas sobre a terra, ampliando tal proteção para o que se pode denominar de uma multiterritorialidade Indígena.

DO TERRITÓRIO À MULTITERRITORIALIDADE

Antes de tratar da multiterritorialidade, deve-se esclarecer o termo território, pois à semelhança do termo Direito, este é polissêmico possuindo sentidos diversos a depender das funções que são priorizadas pelos autores das mais variadas linhas de pensamento. Esclarecendo esta pluralida-

de de manifestação do termo território, Haesbaert (2011) realiza um agrupamento em quatro perspectivas, a saber: a natural(ista); a econômica; a política ou jurídico-política; e a cultural ou simbólico-cultural. Estas perspectivas ainda são agrupadas pelo autor (2011) em duas outras divisões, sendo as três primeiras do grupo das perspectivas com base materialista e a cultural(ista) numa perspectiva de base idealista. Base materialista é aquela em que há uma prevalência da realidade físico-material, enquanto a base idealista prevalece à realidade ideal, do mundo das ideias.

A perspectiva de território no viés natural(ista) é aquela relacionada aos estudos da etologia, identificando um instinto nato do ser humano em ocupar determinado espaço, reduzindo assim, a territorialidade humana a seu “caráter biológico, a ponto da própria territorialidade humana ser moldada por um comportamento instintivo ou geneticamente determinado” (HAESBAERT, 2011, p. 44).

Em se tratando de território em sua visão econômica, Haesbaert (2011, p. 40) define como aquela em que há uma observação do território “como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho”. Segundo o autor (2011, p. 58), entraria nesta categoria a visão de território de Milton Santos que afirma ser o uso, principalmente o uso econômico, o “definidor por excelência do território”.

A tradição política e/ou jurídico-política é vinculada às relações de espaço-poder. A diferença entre elas reside no fato que a tradição política engloba todas as relações espaço-poder, enquanto a tradição jurídico-política engloba

somente as relações espaço-poder institucionalizadas. Esta última visão de território foi a mais difundida pela Ciência Política e pelo Direito, fazendo uma vinculação do território como um dos elementos da atuação estatal.

Vale ressaltar que, mesmo sendo por natureza uma perspectiva materialista de território, pode-se perceber uma dimensão idealista. Dijkink afirma que o próprio Ratzel, em sua obra, defende uma “ligação espiritual com a terra” (2001, p. 125 apud HAESBAERT, 2011, p. 66), ultrapassando a simples materialidade do território e adentrando uma dimensão mais abstrata, simbólica.

Por último, tem-se a vertente cultural(ista), dimensão privilegiada na área da Antropologia, e, mais recente, no que vem a denominar-se de Geografia Cultural. Tal perspectiva ressalta a importância do aspecto subjetivo do ser humano na ocupação do espaço, dando especial ênfase ao que José Luis García vem denominar território “semanizado” (1976, p. 52 apud HAESBAERT, 2011, p. 94), ou seja, um território criado pelos significados que o homem atribui ao meio físico em que ele se encontra, pois “entre o meio físico e o homem se interpõe sempre uma idéia, uma concepção determinada” (GARCÍA, 1976, p. 21 apud HAESBAERT, 2011, p. 70).

Ocorre que tanto as perspectivas materialistas como as idealistas possuem uma visão parcial do território, pois privilegiam um aspecto do território em detrimento dos outros (HAESBAERT, 2011). Assim, no mundo jurídico pode-se afirmar que prevalece uma visão parcial de território, qual seja: somente a visão jurídico-política. Esta visão foi

fundamentada num discurso nacionalista de manutenção da solidez estatal. Assim, doutrinadores e o Poder Público não aceitam a definição das terras Indígenas enquanto territórios Indígenas, pois afirmam que seria um Estado dentro de outro Estado. Sobre este aspecto acrescenta Souza Filho (2010, p. 121) que:

Repugna ao Poder Público, aos juristas de uma forma geral e aos Tribunais chamar as terras Indígenas de território, tanto quanto chamá-los de Povos. Estas duas palavras, Povo e território, somadas à soberania, tem [sic] o som de tambores belicosos, de guerra de libertação, de insurreição e de independência e, por isso, sofrem imediata e irracional repulsa de todos os setores que se dizem nacionalistas, especialmente militares.

Outro empecilho para a utilização da expressão direito ao território é o fato da Constituição prever, em seu artigo 18, a possibilidade de criação de territórios federais. Estes territórios, quando criados, integram uma categoria de organização político-administrativa do Estado sendo estes vinculados à União. Tais considerações ficam evidentes no Voto do Ministro Ayres Brito, na Ação Popular 3388, relativa à demarcação da “Terra” Indígena Raposa Serra do Sol, ao criar um tópico específico sobre “**As terras Indígenas como categoria jurídica distinta de territórios Indígenas. O desabono constitucional aos vocábulos ‘Povo’, ‘país’, ‘território’, ‘pátria’ ou ‘nação’ Indígena**” (BRASIL, 2009, p. 35, grifo do autor). Neste tópico afirma o Ministro que:

[...] [a] Constituição, teve o cuidado de não falar em territórios Indígenas, mas, tão-só, em “terras Indígenas”. É que todo território se define como parte elementar de cada qual das nossas pessoas jurídicas federadas (BRASIL, 2009, p. 35) [...] terra Indígena e ente federativo são categorias jurídicas de natureza inconfundível. Tal como água e óleo, não se misturam. (BRASIL, 2009, p. 35-36) [...] somente o território é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica soberana, ou, então, autônoma (BRASIL, 2009, p. 36).

Depreende-se, assim, que o Ministro partiu da análise de uma perspectiva eminentemente jurídico-política de configuração do termo território, vendo-o como entidade administrativa ou como espaço em que incide a jurisdição. Cabe mencionar que o Ministro compreende o caráter simbólico-cultural das etnias Indígenas com seu espaço, contudo, não faz esta vinculação ao vocábulo território. Este fato pode ser percebido ao afirmar que “o substantivo ‘terras’, 11 vezes referido ao conjunto das etnias Indígenas, é termo que assume compostura nitidamente sócio-cultural” (BRASIL, 2009, p. 36).

Além disso, merece destaque o termo território utilizado no artigo 26, alínea “d” e no artigo 30 do Estatuto do Índio, cujo texto legal prevê a criação de um “Território federal Indígena” (BRASIL, 1973), tal território, sob a égide da atual Constituição, seria uma unidade política, conforme previsão em seu artigo 18.

De modo contrário a estes posicionamentos acerca do “território”, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, engloba as terras Indígenas dentro do que vem a denominar de Territórios Tradicionais, uma perspectiva cultural(ista) de território, definindo-os como “espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos Povos e Comunidades Tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (BRASIL, 2007).

DA MULTIDIMENSIONALIDADE DAS TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS

Em regra, há um embate entre uma concepção jurídico-política e uma concepção cultural(ista) de território. Entretanto, tanto uma como outra omitem as múltiplas manifestações que ocorrem no espaço. No mundo contemporâneo, existe a necessidade de uma concepção de território numa perspectiva integradora, observando as esferas políticas, jurídicas, naturais, culturais e econômicas, pois:

O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como fonte de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar [e político-e-

conômico, deveríamos acrescentar]: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42 apud HAESBAERT, 2011, p. 94, grifos e comentários do autor).

Sob o enfoque desta perspectiva integradora de território, pode-se observar o aspecto multidimensional de sua formação. Haesbaert (2011) através da análise do discurso do fim dos territórios, fundamentado no fenômeno da desterritorialização, percebe que os autores identificavam a desterritorialização como oposição à territorialização. Esta, vista aqui como a ação de construir território. Assim sendo, o discurso do fim dos territórios pela desterritorialização era baseado em concepções de territórios vinculadas às perspectivas parciais. Como exemplo, tem-se o discurso do fim dos territórios por causa das diversas fontes de poder (concepção política de território); ou por causa da pluralidade de identidades, de culturas existentes (concepção cultural de território); ou por causa da globalização econômica que rompe as fronteiras estatais (concepção econômica de território).

Analisando estes discursos, Haesbaert (2011) vem a afirmar que a desterritorialização como fim dos territórios é um mito, pois o que há é uma falta de análise da complexidade do mundo contemporâneo que envolve a mobilidade, incluindo, assim, tanto territórios-zona como os territórios-rede. A diferença dos territórios-zona para os territórios-rede é que aqueles possuem uma estrutura contínua, com suas fronteiras fixas, enquanto estes têm suas áreas descontínuas, ligadas por linhas, tendo a mobilidade por regra. Com base nesta

perspectiva Haesbaert (2011) vê a “des-territorialização”¹, ou seja, sempre hifenizada, pois retrata a via de mão dupla, a simultaneidade da perda dum território com a construção de outro. Assim, pode-se afirmar que não se trata de território, mas sim de múltiplos territórios, ou o que Haesbaert (2011) vem a denominar multiterritorialidade. Para melhor compreensão deste termo proposto por Haesbaert, faz-se necessário o esclarecimento acerca de outro fenômeno que está ligado aos territórios, qual seja, a territorialidade.

A territorialidade pode ser definida tanto num sentido mais amplo, como num mais reduzido. Observando-a amplamente pode-se dizer que a territorialidade é o que transforma o espaço em território, ou seja, são “as propriedades gerais necessárias à construção territorial” (HAESBAERT, 2004, p. 10). Deste modo, pode-se dizer que há territorialidades diversas, a depender do conceito de território adotado. Entretanto, há autores que observam a territorialidade sob uma visão mais estreita, em regra, os da Antropologia, que “reduzem a territorialidade à dimensão simbólico-cultural do território, especialmente no que tange aos processos de identificação territorial” (HAESBAERT, 2007, p.25). Entretanto, territorialidade na visão de Haesbaert (2007, p. 25, grifo do autor):

[...] não é apenas “algo abstrato”, num sentido que muitas vezes se reduz ao caráter de abstração analítica, epistemológica. Ela é também uma dimensão imaterial, no sentido ontológico

1 Embora no novo acordo ortográfico esta palavra deva ser grafada sem hífen, mantém-se a forma utilizada por Haesbaert (2011) de modo a evidenciar a simultaneidade dos processos de territorialização e desterritorialização, como um neologismo.

de que, enquanto “imagem” ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado.

Assim, Haesbaert (2007, p. 26, grifo e comentários do autor) adota uma concepção de territorialidade:

[...] mais ampla que território, que o engloba (a todo território corresponderia uma territorialidade, mas nem toda territorialidade teria, necessariamente, um território), territorialidade tanto como uma propriedade de territórios efetivamente construídos quanto como “condição” (teórica) para a sua existência.

Deste modo, a principal diferença entre território e territorialidade é a necessidade do aspecto material presente no território. Para haver território, necessita-se um mínimo de materialidade, enquanto a territorialidade pode existir sem o território, a exemplo, da Terra prometida dos Judeus².

Portanto, multiterritorialidade é o termo utilizado para englobar a diversidade de territórios e territorialidades que envolvem as dinâmicas de *des-territorialização* no mundo contemporâneo.

Desta discussão, observa-se que com a promulgação da Constituição de 1988 ao inserir-se no *caput* do artigo 231, o reconhecimento aos índios de “sua organização social,

2 Sobre os Judeus afirma Haesbaert (2007, p. 25) que sua “territorialidade [...] os acompanhou e impulsionou através dos tempos, ainda que não houvesse, concretamente, uma construção territorial correspondente”.

costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (BRASIL, 1988)”, utilizou-se o termo “e”, uma conjunção aditiva, inserindo ao lado da necessidade de defesa da cultura Indígena, o direito às terras que estes tradicionalmente ocupam. Ocorre que não há como respeitar e proteger apenas um destes elementos, pois um elemento é integrante e indissociável do outro. Constituem uma relação cíclica de mútua dependência, conjugando todos estes direitos em torno do que acima vimos como uma multiterritorialidade, englobando tanto um território material, ao defender os direitos originários à terra, bem como uma territorialidade cultural/simbólica, ao resguardar seus costumes e crenças, sendo que todas estas dimensões estão dentro de um território político do Estado.

Além disto, o próprio direito originário à terra tradicional Indígena é um direito *instrumental*, no sentido de existir como meio para a proteção de valores que estão encobertos pela necessidade da materialidade da terra para existirem. Tal fato deriva da análise das quatro dimensões propostas pela Constituição para que uma terra seja considerada como tradicionalmente Indígena.

A primeira dimensão diz respeito à habitação em caráter permanente. Habitar em caráter permanente tem um aspecto de perspectiva naturalista de território, segunda a qual o ser humano necessita de um espaço para viver, pois como homem social é também homem territorializador³. Sobre esta dimensão, Silva (2010) afirma que não se trata de uma posse

³ Esta expressão é utilizada por Yves Barel (1986 apud HAESBAERT, 2011), ao defender uma concepção de território em seu sentido social, baseando-se no fato do homem ser um animal político e social, seria ele também um animal territorializador.

permanente com vistas ao passado, mas sim, da proteção de um lugar que os índios virão a ocupar, ou seja, com vistas ao futuro e ocupar de modo permanente, para todo o sempre.

A segunda e a terceira dimensões, respectivamente, definem que as terras Indígenas serão utilizadas para suas atividades produtivas, sendo estas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar. Há aqui a proteção em escala econômica, vendo a terra como fonte de recursos para a comunidade.

A quarta e última dimensão diz respeito à necessidade de as terras serem necessárias à reprodução física e cultural dos Povos Indígenas, segundo seus usos, costumes e tradições. Defende aqui uma perspectiva cultural(ista), sendo que a terra será o local de proteção da cultura daquele Povo. Vale ressaltar que essa dimensão simbólico-cultural pode ser vista como:

[...] a positivação, em nível legislativo constitucional, do **princípio da proteção da identidade**, na qual se destacou uma maior preocupação do legislador constituinte com a preservação do seu entorno natural e da manutenção de sua relação cultural com este ambiente, o que, de certa forma, constitui-se em condição de possibilidade da sobrevivência da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições Indígenas, ou, em outras palavras, **da cultura e identidade Indígenas** (SANTOS, 2009, p. 24-25, grifos nossos).

Esse princípio da identidade tem íntima vinculação com o princípio da dignidade da pessoa humana, tanto no aspecto individual como no aspecto coletivo. Nota-se, por-

tanto, uma multiplicidade de territorialidades vinculadas à definição das terras tradicionalmente ocupadas, tanto pelas múltiplas dimensões que estas possuem, como pela justaposição de territórios existentes (Território Estatal, Território(s) Indígena(s), Território da Família...).

Ao observar tais aspectos, à luz do paradigma pós-positivista, conclui-se que existe um direito fundamental à multiterritorialidade Indígena, abrangendo a necessidade de respeito, proteção e garantia, dos territórios e territorialidades presentes nos diversos Povos Indígenas do Estado brasileiro, compreendendo tanto os Povos com território como os sem território, de modo a objetivar uma maior proteção isonômica da dignidade da pessoa humana, individual e coletiva, desses Povos.

A DISCRICIONARIEDADE EM CONSTITUIR AS “RESERVAS” E A IMEMORIALIDADE DE OCUPAÇÃO DAS TERRAS TRADICIONAIS: POR UMA INTERPRETAÇÃO CONSTITUCIONALMENTE ADEQUADA

A partir desta visão, afirma-se que a topografia constitucional, não recepcionou o artigo 26, com relação ao poder discricionário do Poder Público de instituir reservas e, principalmente, ao definir no parágrafo único que as terras tradicionalmente ocupadas são fruto de uma imemorialidade de ocupação.

A análise da recepção da característica discricionária da reserva de terras Indígenas deve-se iniciar através da hierarquia do direito fundamental à multiterritorialidade.

Este direito deve ser definido como um direito fundamental material, pois mesmo não estando explicitamente definido, seu conteúdo e sua importância o equiparam aos direitos formalmente e materialmente fundamentais. A possibilidade desta equiparação encontra-se na cláusula aberta da Constituição, prevista no artigo 5º, em seu parágrafo 2º, que a respeito dos direitos e garantias fundamentais, dispõe, *in verbis*:

Os direitos e garantias expressos nesta Constituição **não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados**, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte (BRASIL, 1988, grifo nosso).

Sobre esta cláusula, Sarlet (2010) afirma que os princípios a que esta se refere não tratam de todas as normas principiológicas da Constituição, mas sim, dos princípios fundamentais da Constituição previstos no artigo 1º, dando especial destaque à dignidade da pessoa humana. Assim, como o direito à multiterritorialidade busca a defesa em primeiro grau da cultura do Povo Indígena, cultura que estabelece a condição de sobrevivência deste Povo, resta clarividente a vinculação desta multiterritorialidade a defesa da própria vida, da dignidade da pessoa humana deste Povo. Portanto, a dignidade da pessoa humana legitima a fundamentalidade do direito à multiterritorialidade Indígena.

Esta fundamentalidade gera algumas características que devem ser aplicadas ao direito à multiterritorialidade,

quais sejam: a) sua natureza supralegal; b) é cláusula pétrea⁴; e c) é norma diretamente aplicável e vinculante ao Poder Público.

Ultrapassada a discussão acerca da hierarquia do direito fundamental à multiterritorialidade, resta mencionar que este é um direito que visa a garantir uma pluralidade de territórios e territorialidades, cujo grau de vinculação ao princípio da dignidade humana varia de intensidade, justificando, assim, a defesa deste direito aos Povos com território e aos Povos sem território.

Os Povos com território necessitam do respeito e da proteção de algo que já lhes fora garantido. Entretanto, existem Povos que não possuem o território, mas têm uma territorialidade simbólico-cultural. Estes necessitam, do Estado, o respeito e, principalmente, a garantia, ou seja, respeito à sua cultura e garantia de um espaço para a concretização do direito fundamental à multiterritorialidade em sua totalidade, concretizando deste modo, a dignidade da pessoa humana, tanto na esfera individual como cultural.

A razão para esta proteção justifica-se pela possibilidade de existência de uma territorialidade Indígena simbólico-cultural, independentemente da existência de um território, havendo, assim, a necessidade de garantia dum espaço destinado às atividades produtivas, necessárias ao bem estar da comunidade, para que esta se territorialize, constituindo seus territórios no sentido natural, econômico e simbólico-cultural, ou seja, para que esta constitua uma *terra tradicionalmente ocupada*.

⁴ Segundo o artigo 60 da Constituição de 1988, todos os direitos fundamentais são cláusulas pétreas, deste modo, seu núcleo de proteção é imutável, não podendo sofrer restrição por parte do poder constituinte derivado.

Ressaltando esta possibilidade de existência de uma territorialidade sem território, Bonnemaïson e Cambrèzy (1996, p. 10 apud HAESBAERT, 2007, p. 24), afirmam que o território cultural precederia os outros territórios. Cabe destacar que o Haesbaert (2007, p. 24) não comunga dessa ideia, afirmando que no trabalho dos autores, “trata-se mais de uma territorialidade - ou mesmo, em suas palavras, de uma ‘ideologia do território’ - do que do território em sentido estrito”. Esta vinculação com a dignidade da pessoa humana é traço característico de uma fundamentalidade material deste direito, elevando-o ao *status* de direito fundamental e, conseqüentemente, atribuindo ao Poder Público o dever de proteção, não somente a discricionariedade de sua proteção.

Tal raciocínio pode ainda ser depreendido da análise de que a defesa da terra Indígena é fruto de uma ação do Estado em defesa desses Povos e de seu modo de vida tradicional. Habitação permanente, necessidade de produção e bem estar da comunidade, são características de uma imensidão de comunidades. A tradicionalidade com base em sua territorialidade simbólico-cultural é o fator-chave para elevar o grau destes elementos à categoria de direito fundamental. Sustentando esta prevalência do aspecto cultural afirma o Ministro Ayres Brito que a Constituição de 1988 norteia “para fazer dos referidos ‘usos, costumes e tradições’ [territorialidade simbólico-cultural] o engate lógico para a definição da semântica da posse Indígena, da semântica da permanência, da semântica da habitação, da semântica da produção” (BRASIL, 2009, p. 64).

Nesta ótica, pode-se ainda afirmar, além da necessidade de proteção desses Povos sem território, a falta de ligação entre uma imemorialidade da ocupação da terra para a caracterização da sua tradicionalidade, revogando deste modo o parágrafo único do artigo 26 do Estatuto do Índio. Esta imemorialidade como requisito das terras tradicionalmente ocupadas, já foi a muito superada pela Constituição de 1988. Entende neste sentido Silva (2010), afirmando que o “tradicionalmente” não está ligado a uma relação temporal:

[...] mas ao *modo tradicional* de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos pelo qual se deslocam etc. Daí dizer-se que tudo se realize segundo seus usos, costumes e tradições (SILVA, 2010, p. 858).

Além das normas Constitucionais, Almeida (2008) igualmente contrário às afirmações de que o tradicional está vinculado a uma relação temporal, afirma que o conceito de terras tradicionalmente ocupadas foi ainda ampliado com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), abarcando também, o que ele denomina de Territorialidades Específicas. Estas Territorialidades Específicas podem ser consideradas “[...] como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2008, p. 29).

Portanto, trata-se aqui de um conceito vinculado àquilo que o Haesbaert (2007; 2011) definiria como a territorialidade em perspectiva simbólico-cultural.

Vale destacar que o conceito de territorialidade específica implica em sentido mais amplo que a do território, pois afirma sua existência antes mesmo da existência concreta do território, sendo o seu objetivo a construção deste.

Entretanto, embora toda a Constituição “grite” no sentido da ampla proteção aos direitos dos Povos Indígenas, a jurisprudência tende a afrontá-los. Quando a busca de uma imemorialidade já tinha sido abolida nos órgãos judicantes, nasce a discussão do aspecto temporal da ocupação das terras Indígenas, através do voto do Ministro Ayres Brito, na ação popular 3388, que fora aprovado pelo pleno do Egrégio Supremo Tribunal Federal, novamente estreitando o direito fundamental à multiterritorialidade Indígena.

O Ministro Ayres Brito, analisando o que denomina de “conteúdo positivo do ato de demarcação das terras Indígenas” (BRASIL, 2009), afirma existir um marco temporal de ocupação das terras Indígenas, sendo este a data de promulgação da Constituição de 1988. Tal conclusão parte da análise do termo “ocupam”, ou seja, segundo o Ministro o marco temporal justifica-se pelo fato de o verbo “ocupar” estar no presente do indicativo. Ratificando tal afirmação, afirma o Ministro que:

[...] a nossa Lei Maior trabalhou com data certa: a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) como insubstituível referencial para o reconhecimento, aos índios, “dos direitos sobre as

terras que tradicionalmente ocupam”. Terras que tradicionalmente **ocupam**, atente-se, e não aquelas que venham a ocupar. Tampouco as terras já ocupadas em outras épocas, mas sem continuidade suficiente para alcançar o marco objetivo do dia 5 de outubro de 1988. Marco objetivo que reflete o decidido propósito constitucional de colocar uma pá de cal nas intermináveis discussões sobre qualquer outra referência temporal de ocupação de área Indígena. Mesmo que essa referência estivesse grafada em Constituição anterior. É exprimir: **a data de verificação do fato em si da ocupação fundiária é o dia 5 de outubro de 1988, e nenhum outro** (BRASIL, 2009, p. 55-56, grifos do autor).

Percebe-se, assim, que o Judiciário brasileiro retoma práticas da escola exegética mesmo estando no paradigma pós-positivista, dando ênfase exacerbada a uma análise gramatical, esquecendo-se de interpretar a Constituição em toda a sua unidade. Falar duma limitação de direito fundamental previsto constitucionalmente pela simples análise da conjugação do verbo é uma aberração jurídica. Tal interpretação apaga toda a história de luta destes Povos que foram expulsos e espoliados de suas terras, de modo que:

Estipular tal marco temporal é, infelizmente, ignorar o fato de que muitos grupos Indígenas que atualmente pleiteiam seus direitos não estão ocupando suas terras em virtude de terem sido outrora expulsos, o que não pode, de forma alguma, retirar-lhes seus direitos constitucionais sobre estas áreas (VILHARES, p. 117 apud MARQUES, Julia, 2012, p. 25).

Por outro lado, percebe-se nas próprias discussões da Constituinte que o principal aspecto de análise fora a cultura Indígena. Na discussão das terras Indígenas, foi utilizado o termo “ocupam”, nas propostas de redação, uma vez, por Erwin Krautler, à época presidente do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), defendendo que este direito às terras que os índios ocupam garantiriam o seu futuro. Também fora utilizado na proposta da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), bem como em mais dois outros momentos houve a utilização do termo “ocupadas”. Ocorre que em nenhum destes momentos houve qualquer discussão acerca da necessidade de estabelecer um marco temporal (BRASIL, 1987).

Com a devida vênia, como se o absurdo da interpretação a partir tão somente da conjugação verbal já não bastasse, o Ministro, em seu voto, utiliza como reforço argumentativo para a estipulação do marco temporal o objetivo de evitar:

[...] a um só tempo: **a) a fraude da subitânea proliferação de aldeias, inclusive mediante o recrutamento de índios de outras regiões do Brasil, quando não de outros países vizinhos, sob o único propósito de artificializar a expansão dos lindes da demarcação; b) a violência da expulsão de índios para descaracterizar a tradicionalidade da posse das suas terras, à data da vigente Constituição** (BRASIL, 2009, p. 56, grifo nosso).

Esta fundamentação é a *pintura* perfeita da máxima utilização da discricionariedade judicial ora combatida

com o pós-positivismo. Carece de prognóstico, pois não há dados existentes que conduzem o Ministro a sustentar tais afirmações. O Ministro parte de um caso concreto e cria uma regra a ser aplicada para todas as situações, partindo de um fato sem evidência. Pergunta-se: Quantas fraudes já ocorreram? Quantas comunidades estão artificializando a sua expansão? Quando esta expansão será considerada artificial? Não há qualquer resposta a estas questões. Pura discricionariedade judicial.

Observa-se, portanto, que este limite temporal fixado no voto do Ministro Ayres Brito é inadequado, carecendo de constitucionalidade por ferir o núcleo do direito à multiterritorialidade Indígena, pois exclui diversas comunidades Indígenas que buscam a demarcação de suas terras tradicionalmente ocupadas.

ASPECTOS JURÍDICOS DA DES-TERRITORIALIZAÇÃO DOS TRUKÁ-TUPAN

A análise do(s) território(s) e/ou das territorialidades de um Povo ou Comunidade, bem como os aspectos jurídicos destes processos, deve ser contextualizada e situada historicamente, para que se possa compreender o(s) fenômeno(s) em toda a sua profundidade (LITTLE, 2002).

A etnia Truká-Tupan está localizada no povoado Caiçara I, zona rural do município de Paulo Afonso, Bahia. A área possui, aproximadamente, 114 hectares,

não regularizada, em disputa judicial desde 2008 com o Sr. José Balbino dos Santos, detentor do título de domínio. Este Povo singular, de formação multicultural, cujo nome é Truká-Tupan, é explicado pela Cacica Maria Erineide Rodrigues da Silva (Cacica Neide) nos seguintes termos:

Aqui tem Truká, tem Fulni-ô, tem Kiriri e tem Atikum. Os Pankararu não têm mais eles resolveram se juntar com eles mesmos. Só esses é que forma a nossa aldeia Truká-Tupan. O nome Truká-Tupan é porque Truká é a Aldeia Mãe de onde eu vi... que eu venho de lá, de mãe Truká de Pernambuco e Tupan é o pai de nós todos Indígena. E como tem outros índios de outras aldeias que a gente não sabe quem pode vir, um dia pode até construir outro cacique, né? E também pra não ficarem com queixa porque eu podia puxar só Truká, mas, veio pra nós na ciência e coloquemo Tupan porque Tupan é o pai de nós todos e pode mais na frente se eu... Querer me arrepende, Adriano não querer seguir o caminho dele de cacique, nenhum filho meu e aí pode ser outro índio de outra etnia [sic] (2012, 50 anos, apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*).

Como se nota na fala da cacica, o Truká-Tupan é um grupo formado por índios de origem Truká (Bahia e Pernambuco), Fulni-ô (Pernambuco), Kiriri (Bahia), Atikum (Bahia e Pernambuco), ou seja, todas etnias localizadas na caatinga, no Nordeste brasileiro.

OS ÍNDIOS DO NORDESTE

Os “índios do nordeste” foram discriminados pela comunidade, incluindo aqui o próprio órgão indigenista⁵, por possuírem um “alto grau de incorporação na economia e nas sociedades regionais” (OLIVEIRA, 1998, p. 52). Sobre a forma e a intensidade da agressão que estes Povos sofreram, afirma Juracy Marques (2007, p. 1) que: “Se espremêssemos a história dos Indígenas da Bacia do São Francisco teríamos, ao invés do verde azulado das águas do Velho Chico, um rio vermelho”.

Retomando o histórico destas etnias, Oliveira (1998) afirma que estas sofreram dois grandes processos de territorialização⁶. O primeiro, na metade do século XVII e início do século XVIII. O segundo ocorrido por volta de 1920. Aquele primeiro processo fora realizado pelas missões religiosas. Inicialmente, na busca pela catequização dos índios, os missionários os sedentarizaram, sendo que “Desse contingente é que procedem as atuais denominações Indígenas do Nordeste” (OLIVEIRA, 1998, p. 57).

Neste momento, houve uma política assimilacionista, incentivando os casamentos interétnicos, fato que aumentou a quantidade de “brancos” nas comunidades Indígenas. Além disto, com a Lei de Terras e o processo de regularização das

5 Atualmente é a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), antigamente era a denominada Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

6 Na visão de Oliveira (1998, p. 50), “O processo de territorialização não deve jamais ser entendido como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos Indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico ‘índios do Nordeste’”.

propriedades rurais, os governos provinciais declararam os aldeamentos como extintos, utilizando suas áreas para fazer comarcas e municípios, sendo que, paralelamente a este acontecimento, há uma ampliação do número de “brancos” que se apossaram de áreas no interior dos aldeamentos Indígenas. Por causa destes processos de territorialização:

Antes do final do século XIX já não se falava mais em Povos e culturas Indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “índios misturados” (OLIVEIRA, 1998, p. 58, grifos do autor).

Assim, por mais que a expressão “índios do nordeste” fora inicialmente utilizada para designar os índios localizados na região do Nordeste do país, não os agrupando em razão de traços culturais comuns, pode-se afirmar que tais índios têm como características históricas a pobreza e a inacessibilidade à terra (OLIVEIRA, 1998).

O segundo processo de territorialização ocorre com os processos de reconhecimento do Estado aos “remanescentes” dos antigos aldeamentos extintos dos Povos Indígenas, que anteriormente os ocupavam. Destes processos que surgem os territórios Indígenas dos Fulni-ô, Pankararu, Pataxó, Kariri-Xokó, Atikum, Kiriri, Xukuru-Kariri, Kambiwá, Xukuru (OLIVEIRA, 1998). Conforme afirma Oliveira (1998, p. 59) “na maior parte desses casos terras foram demarcadas e destinadas às populações atendidas”.

Examinando estes processos de territorialização aos quais faz referência Oliveira (1998), percebe-se que há uma tensão entre a territorialização da Igreja, do Estado e das comunidades Indígenas. Sendo que destes processos de sobreposições e tensões entre os diversos territórios e territorialidades resultou uma “construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de índios do nordeste” (OLIVEIRA, 1998).

A DES-TERRITORIALIZAÇÃO DOS TRUKÁ-TUPAN

Em se tratando dos Truká-Tupan, seus membros são de etnias cujos territórios já estavam demarcados, contudo, processos de *des-territorialização retiraram* deles a possibilidade de exercer a sua cultura, desterritorializando-os. Fato marcante é o da Cacica da etnia e de sua família Truká. Segundo ela, a região onde habitava sua família ficou tão perigosa em razão do tráfico de drogas da região que restou impossibilitada a criação de seus filhos e a manutenção de seus costumes tradicionais. Ocorre aqui uma desterritorialização de parte do grupo em sua origem pela territorialização do tráfico de drogas na região. A lógica do tráfico de drogas não respeita os limites demarcados pelo Estado, expulsando os Indígenas do seu território.

Entretanto, partindo da concepção de multiterritorialidade, tem-se que as comunidades Indígenas possuem diversos territórios e territorialidades, de modo a não se poder afirmar que o tráfico de drogas desterritorializou-as

todas. Deve-se, portanto, contextualizar a desterritorialização ocorrida. Se os Povos perderam a sua terra, ou seja, o controle do espaço em que viviam, pela criminalidade da região, tem-se que estes Povos perderam o território como fonte de recursos, ou seja, o território natural desta comunidade. Todavia, as relações simbólicas existentes naquele espaço não se perderam, continuando como territorialidade simbólico-cultural, impulsionando os Indígenas desterritorializados em busca de um novo território para manutenção desta territorialidade.

Foi justamente esta territorialidade simbólico-cultural o elemento-chave para unir Povos de origens diversas num lugar comum no seio do ambiente urbano, localizado no bairro Tancredo Neves III, da cidade de Paulo Afonso, Bahia. Esta territorialidade simbólico-cultural pode ser vislumbrada nos motivos de união dos Povos que formaram os Truká-Tupan, que foram os de realizar os seus rituais e a prática ancestral do Toré. O Toré é uma dança na qual os índios invocam os encantados para realizar curas físicas e espirituais, além de fortalecer o corpo, a alma do indivíduo, bem como um fortalecimento de todo o grupo.

A dança do Toré e a realização dos rituais Indígenas neste bairro é justamente o elemento sagrado presente na territorialidade simbólico-cultural⁷ do grupo. Com este encontro inicia um processo de constituição de uma identidade coletiva em torno do sagrado, construindo um processo de territorialização deste ambiente.

7 Poderíamos também categorizá-la como uma territorialidade específica, nas lições de Almeida (2008).

Contudo, a criminalidade volta a assombrar a comunidade, envolvendo-a em constante medo. O local em que estava o grupo era alvo de marginais que constantemente aterrorizavam o Povo. Sobre este medo coletivo, descreve uma liderança Truká-Tupan, Adriano, que (2012, 36 anos, apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*):

Lá na cidade, quando nós morava lá era muito difícil a nossa vida, hoje vamo botá uns noventa por cento de melhoria aqui na aldeia. Lá nós passava a noite sem durmi, os curumim ficava acordado a noite quereno fazer vigia também junto com os pais, tinham uns que davam depressão neles, tudo que eles via, eles dizia que era os marginal que queria fazer as coisa com a gente e nós com medo de perder um curumim e próprio nossa vida, nós ficava acordado. Teve uma vez que nós passemos vinte e oito noite sem durmi e só conseguia durmi coisa pouca pelo dia, questão de duas horas por dia, e hoje nós tamo aqui na... nessa terra que o fazendeiro concordou nós vim pra cá pra trabaiá com ele e tá noventa por cento de melhoria pra gente, só num tá muito porque nós tamo precisano do projeto pra nós podê trabaiá na terra [sic].

Diante deste clima de temor e medo surge a proposta do Sr. José Balbino dos Santos, um fazendeiro da região, de que eles poderiam mudar para sua propriedade e lá ficar exercendo suas práticas culturais, trabalhando em regime de parceria com o fazendeiro. Sobre este processo, conta a Cacica Neide (2012, 50 anos, apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*) que:

Nós viemo pra cá convidado do fazendeiro, o fazendeiro diz conhecia aquela área que nós tava no BTN e sabia que era uma área muito perigosa. E convidou nós, e eu sem querer vim com toda, com todo problema que tinha lá eu gostava de lá. Mas, aí todo mundo ficou aguniado pra vir, pensando em plantar, pensando em ser melhor pra nós [...] [sic].

Novamente o grupo sofre uma desterritorialização, retirando-se do bairro BTN e indo para a localidade que atualmente habita. O grupo conta que teve o apoio do Exército, bem como de outras organizações para o transporte de seus pertences. Segundo a cacica, a região era tão perigosa que “Era nós carregando algumas mudanças e os marginais carregando outras, nós teve muita perda lá de muitas coisas que nós tinha [sic]” (CACICA NEIDE, 2012, 50 anos apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*).

Ocorre que o proprietário, antes determinado em “ajudar” os Indígenas, muda de opinião no momento em que estes chegam a sua propriedade. Primeiramente, busca uma indenização pela FUNAI de sua terra, a qual não obteve até a presente data. Assim, pela delonga deste procedimento, o fazendeiro busca a retirada dos índios de sua propriedade; justamente por isto, retirou uma bomba d’água da região deixando os índios sem possibilidade de cultivo. Porém, independentemente deste fato, os índios continuaram na área por não possuírem mais um local para retornar, realizando ali os rituais sagrados e o toré.

Posto isto, é salutar discutirmos a concepção do ser Indígena Truká-Tupan, para compreensão da territorialidade simbólico-cultural presente na comunidade, de modo a visualizar – ou não – a existência de um Direito à Multiterritorialidade Indígena dos Truká-Tupan.

A CONCEPÇÃO DE SER INDÍGENA DOS TRUKÁ-TUPAN E SUA RELAÇÃO COM O ESPAÇO

A compreensão da territorialidade simbólico-cultural e do processo de territorialização do Truká-Tupan estão vinculados à identidade coletiva deste Povo que perpassa por uma imagem estabelecida no corpo de toda aquela comunidade acerca do que é ser índio.

Em visita à comunidade, o projeto Nova Cartografia Social (2012) utilizou a metodologia de entrevistas semiestruturadas, solicitando à comunidade que esta realizasse um desenho que demonstrasse o ser índio Truká-Tupan. Nesta ocasião, a comunidade fez o seguinte desenho:



Figura 1: Desenho etnográfico do grupo Truká-Tupan (2012).

Analisando-o de baixo para cima, avistam-se várias raízes que dão força e misturam-se originando um tronco. A comunidade define este tronco como símbolo da etnia Truká-Tupan, ou seja, a coletividade. As raízes são as etnias outrora pertencentes aos índios que hoje se definem como Truká-Tupan. As folhas são os cruzeiros⁸ e o padroeiro da comunidade, sendo que os frutos e as aves são os encantados⁹ que por lá aparecem. Há a presença de algumas ramas, denominadas de “curumin”, representativas das crianças da aldeia. O Toré perto e o Cruzeiro ao lado do tronco são as práticas culturais que invocam os encantos que estão na árvore, ou seja, na comunidade. A chuva é a alegria da comunidade que fortalece o tronco.

Do desenho e das falas da comunidade, observa-se que a constituição do ser índio deste Povo está relacionada tanto com o seu passado como com o seu presente, trabalhando tanto a raiz como o tronco, sendo que o tronco difere da raiz, mas dela tem parte. As forças dos fenômenos de desterritorialização anteriormente citado levaram estes índios a agruparem-se, de modo que esta multiculturalidade originou algo novo com um fio condutor que é o elemento do sagrado presente nos cruzeiros, nos encantados, no Toré. Sobre o Toré e a Jurema, afirma Antônio Truká-Tupan (2012, 53 anos apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*) que:

8 Os cruzeiros são os locais sagrados de realização dos rituais Indígenas.

9 Os encantados são os espíritos ancestrais que são cultuados pela cultura Indígena.

A Jurema pra gente representa a Jurema é que é sagrada pra gente. É da onde a gente tira nosso vinho, nosso. É a nossa força a nossa força do nosso toré é a Jurema, a gente toma ela e dá muita força pra gente, pros nossos rituais, né? É uma força é a coragem de brincar até amanhecer o dia. E o Toré pra gente é porque aí a ciência é a do cacique, num é minha, eu sô índio, né? O cacique é que tem a ciência dele pra fazer só a noite e nós segue os passo do cacique [sic].

O sagrado é o elemento que auxiliou na constituição e auxilia o fortalecimento desta identidade coletiva. Seu aparecimento naquela terra foi o elemento principal que iniciou o processo de “plantar” as raízes das quais “brotaram” os Truká-Tupan. Tal fato é percebido pelas falas da comunidade, em especial, ao referirem-se ao Toré e às suas práticas ancestrais. Isto fica evidente na entrevista da comunidade realizada pelo projeto Nova Cartografia Social (2012), em cujo trabalho perguntou-se à comunidade precisando este tronco de uma terra e precisando essa terra de água para fortalecer, qualquer terra com água serviria para tal intento? A resposta foi uníssona. Não, a terra é esta daqui, pois “é onde nós já tamo plantado [sic]” (EMERSON, 2012 apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*).

Completando esta resposta, afirma a Cacica Neide (2012, 50 anos, apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*), que lá eles “já tem construído [...] a Oca, né? tem o Cruzeiro, tem o terreiro”, dizendo que eles não poderiam ficar “pra lá e pra cá”, pois tinham “tudo que nós que, o que nós que aqui tem, tem a nossa Jurema sagrada que nós faz nosso vinho [sic]”.

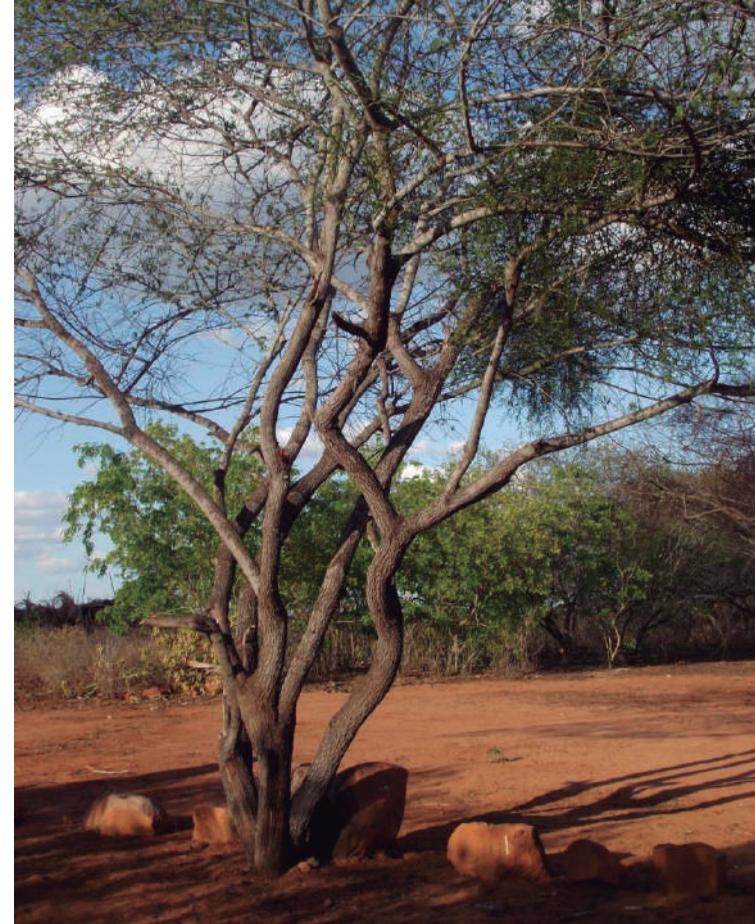


Figura 2: Jurema da Ciência do Índio no terreiro do poente (Tomáz, 2012).

Este processo de sacralização fortaleceu a cultura deste Povo, pois é a Jurema e o Toré que para eles dão força e os protege de todos os males. Segundo Adriano (2012, 36 anos, apud Cartografia Social do Povo Truká-Tupan, *no prelo*), liderança Truká-Tupan, “antigamente [...] quando antes de mãe ser a cacica, tinha gente que caía no terreiro do Toré. Caía e ficava lá... ciscava assim, parecia que nem tava nadando no seco assim. Cumeno terra assim, largava os dentes no chão”.

Fato marcante neste processo que revela esta predominância do sagrado é que, como o fazendeiro retirou a bomba d'água do local, os Indígenas ficaram impossibilitados de plantar e trabalhar com a terra, mas tal fato não os impediu de conviver com a natureza e realizar as suas práticas culturais. Deste modo, vê-se uma relação cíclica do material com o imaterial, estabelecendo um território cultural nesta localidade.

Observa-se, assim, que há presente uma territorialidade simbólico-cultural que estabeleceu um processo de territorialização naquela localidade, criando um território natural, no sentido de habitat deste Povo, contudo, não há ainda a dimensão do território Indígena enquanto fonte de recursos, por causa do embate com a propriedade privada do fazendeiro que os impede de conseguir tal feito. Vale ressaltar que até mesmo as habitações da localidade estão em condições de precariedade conforme nota-se na figura abaixo.

Figura 3: Casa de Adobe (Campos, 2012).



Portanto, a constituição desse Povo não remonta a tempos imemoriais, como de costume no imaginário do senso comum, mas de processos de des-territorialização que impuseram aos seus membros um fluxo em busca de seu território. Percebe-se, portanto, a necessidade de garantia por parte do Estado do que antes fora proposto como direito fundamental à multiterritorialidade, neste caso, em específico, aos Povos sem território.

A RESPONSABILIDADE DO ESTADO PELOS POVOS INDÍGENAS SEM TERRITÓRIO

Retomando ao aspecto histórico do direito Indígena, viu-se que as terras Indígenas são protegidas desde antes da Constituição do Estado brasileiro através da figura do indigenato, sendo que a partir da Constituição de 1967, o Estado ampliou o leque de participação na proteção dos territórios Indígenas¹⁰ declarando como sua a propriedade destas terras. Ocorre que o reconhecimento desse direito, não saiu da folha de papel¹¹ diante das reais forças de poder da sociedade. Tal fato demonstra uma omissão do Estado na defesa dos direitos dos Povos Indígenas. Deste modo, pergunta-se: Qual a responsabilidade do Estado brasileiro diante desta omissão?

10 A utilização do termo “território Indígena” e não multiterritorialidade deve-se ao fato de a Lei atribuir amplo destaque ao espaço material de ocupação dos índios, não relacionando a época com a questão cultural que fora tratada mais adequadamente somente com a Constituição de 1988.

11 Tal termo faz referência a obra de Ferdinand Lassale, intitulada “A Essência da Constituição”, escrita em 1863, em que afirmava que se a Constituição que não representasse as reais forças de poder da sociedade, nunca sairia do papel, chamando-a de mera “folha de papel”.

Antes de responder a tal pergunta, deve-se observar que a doutrina atual sobre a responsabilidade civil do Estado varia entre uma responsabilidade objetiva e a subjetiva. Nos casos de ação do Estado, ou seja, condutas comissivas, a responsabilidade será objetiva, ou seja, o cidadão que sofrer uma ação do Estado, na qual possua um dano e um nexo de causalidade, para a reparação do seu dano não necessitará provar a culpa do Estado para ser ressarcido. Entretanto, nos casos de omissão, a responsabilidade será subjetiva, devendo aquele que sofreu o dano provar a culpa do Estado (MARINELA, 2012).

A fundamentação legal do dever de indenizar objetivamente às condutas comissivas estatais encontra-se respaldado no artigo 37, § 6º, da Constituição brasileira, a seguir *in verbis*:

As pessoas jurídicas de direito público e as de direito privado prestadoras de serviços **públicos responderão pelos danos que seus agentes**, nessa qualidade, causarem a terceiros, assegurado o direito de regresso contra o responsável nos casos de dolo ou culpa (BRASIL, 1988, grifo nosso).

Infere-se desta regra que havendo um ato lesivo, praticado por um agente público, ou por um agente de uma pessoa jurídica de direito privado que preste serviço público, causando danos a terceiros, na qualidade de agente público ou a serviço da empresa prestadora de serviço público, terá o Estado o dever de indenizar, independentemente da necessidade de prova de sua culpa (DI PIETRO, 2010).

Entretanto, a doutrina¹² e a jurisprudência¹³ majoritária compreendem que nos casos de condutas omissivas, tal artigo não se aplica, sendo, portanto, aplicável o dever geral de indenizar, previsto no artigo 927, do Código Civil de 2002, a seguir transcrito: “Aquele que, por ato ilícito (arts. 186 e 187), causar dano a outrem, fica obrigado a repará-lo” (BRASIL, 2002).

Nestes casos, cabe a parte alegar a culpa da Administração para configurar o dever de indenizar. Contudo, trata-se de uma culpa especial que difere da responsabilização perante o particular. Conforme anota Carvalho Filho (2011, p. 529, grifos nossos), “A culpa, origina-se, na espécie, do **descumprimento do dever legal**, atribuído ao Poder Público, de impedir a **consumação do dano**”.

Outrossim, cabe mencionar o atual posicionamento doutrinário acerca da responsabilização do Estado, nos casos de exageradas situações de risco. Segundo Marinela (2012), nestes casos existe uma conduta do Estado que eleva o risco de determinado estado de coisas, de modo que a responsabilização deverá ser objetiva. Exemplifica a autora o caso dos presidiários que o Estado os submete a um local determinado e tem o dever de manter sua vigilância, assim, se eles fugirem e cometerem dano na proximidade tem o Estado o dever de indenizar objetivamente.

12 Este é o posicionamento de José Cretella Júnior (apud DI PIETRO, 2010), Yussef Said Cahali (apud DI PIETRO, 2010), Álvaro Lazzarini (apud DI PIETRO, 2010), Oswaldo Aranha Bandeira de Mello (apud DI PIETRO, 2010), Maria Sylvia Zanella Di Pietro (2010), José dos Santos Carvalho Filho (2011), Fernanda Marinela (2012).

13 STJ. REsp 1069996/RS, Rel. Ministra ELIANA CALMON, SEGUNDA TURMA, julgado em 18/06/2009, DJe 01/07/2009.

A partir destes conhecimentos, pode-se afirmar que, com relação à responsabilidade do Estado pelos direitos territoriais Indígenas, existe uma dupla responsabilização. Veja que até 1967, o Estado definiu que existia este direito, mas nunca exerceu atividade comissiva para efetivá-lo. Aqui há uma nítida omissão do Estado em seu dever de garantia deste direito, o que, conseqüentemente, acarreta uma responsabilização subjetiva do Estado. Porém, o Estado a partir de 1967 define que as terras Indígenas são propriedades da União, ou seja, o Estado coloca-se na condição de garantidor do domínio, ampliando sua relação, não somente com as terras a demarcar, mas também com as terras já demarcadas.

Há, portanto, no processo demarcatório o primeiro ato, de um ato complexo, pois a ação do Estado não deve completar-se somente com o registro de domínio na Secretaria de Patrimônio da União, mas, sim, com a sua adequada proteção para a existência da comunidade naquela terra. A demarcação estabelece conflitos com as regiões em seu entorno e o Estado como tutor dos índios e com a condição de garantidor de suas terras tem o dever de protegê-los. Este último tipo de responsabilização enquadra-se na categoria de responsabilidade objetiva, devendo esta ser aplicado ao Truká-Tupan.

Este Povo foi retirado de seu território demarcado, por causa da ineficiência do Estado na defesa desses Povos. A territorialização do tráfico de drogas na região e consequente elevação da criminalidade impuseram uma desterritorialização deste Povo. Cabe mencionar que não é todo o Povo Truká-Tupan que sofre da desterritorialização pelo tráfico de

drogas, mas, fato comum, é a desterritorialização pela ineficiência do Estado em prestar-lhes assistência suficiente para a manutenção de uma vida digna em seu território.

Portanto, deve-se aplicar aqui uma responsabilidade objetiva do Estado para com este Povo, devendo este o indenizar. É justamente este dever de indenizar que majora a necessidade do Estado, no caso concreto, garantir uma reserva Indígena para este Povo, de modo que sua territorialidade simbólico-cultural se estabeleça, dando força ao seu “tronco”, garantindo a dignidade humana dos Truká-Tupan.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso, é perceptível, através do recurso histórico das normas relativas aos direitos Indígenas, o qual foi dada uma especial ênfase ao âmbito de proteção dessas, indo além da análise meramente gramatical, a existência de uma unidade de sentido que todas as normas brasileiras ao redor dos direitos territoriais Indígenas possuem: a proteção à dignidade humana daqueles Povos mediante a proteção da sua cultura. A proteção da coletividade como uma forma de manter a individualidade do *ser índio* é o objeto central de proteção defendido pela Constituição de 1988. Assim, a partir deste objeto de proteção, chega-se à conclusão da existência de um direito fundamental à multiterritorialidade Indígena.

Direito à multiterritorialidade Indígena por englobar tanto os territórios e as territorialidades com suas variadas acepções, ou seja, é um termo que engloba todas as manifesta-

ções sobre o espaço, protegendo tanto o aspecto material como imaterial de ocupação. Fundamental pela íntima ligação com o princípio da dignidade da pessoa humana, de modo que, pela cláusula de abertura dos direitos fundamentais, pode-se atribuir-lhe o caráter de direito fundamental. Esse direito tem especial âmbito de proteção a territorialidade simbólico-cultural, cuja existência independe de um território.

Por fim, ao contrapor tais normas hipotéticas à situação fática do processo de ocupação do espaço dos Truká-Tupan, cuja história é marcada por des-territorializações, porém, sempre mantendo uma territorialidade simbólico-cultural que sustenta e fortalece uma identidade própria daquele Povo, identifica-se que a existência de direito fundamental à multiterritorialidade Indígena dos Truká-Tupan, de modo que cabe ao Estado a concretização desse direito em sua plenitude, adquirindo um espaço para esta etnia territorializar-se. A fundamentação dessa necessidade de proteção, além das normas relativas ao direito fundamental à multiterritorialidade, também encontra amparo em uma responsabilização do Estado pela perda dos territórios materiais dos grupos que formam esta nova etnia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras Indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

_____. **Entrevista com Alfredo Wagner:** Comunidades Tradicionais na resistência à expansão dos agronegócios e à devastação do meio ambiente. Publicada em 06 de outubro de 2010. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2010/10/comunidades-tradicionais-na-resistencia-a-expansao-dos-agronegocios-e-a-devastacao-do-meio-ambiente/>. Acesso em jun 2013.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (De 16 de Julho de 1934).** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: abril de 2013.

_____. **Decreto-Lei n.º 5.452, de 1º de maio de 1943.** Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: maio de 2013.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1967.** Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 20 de outubro de 1967. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: abril de 2013.

_____. **Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969.** Edita o novo texto da Constituição Federal de 24 de janeiro de 1967. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 20 de outubro de 1969. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: abril de 2013.

_____. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 21 de dezembro de 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: maio de 2013.

_____. Atas de Comissões da Assembléia Nacional Constituinte. **Subcomissão dos negros, populações Indígenas, pessoas deficientes e minorias.** 1987.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 05 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: abril de 2013.

_____. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código Civil. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 11 de janeiro de 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: maio de 2013.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 20 de abril de 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: maio de 2013.

_____. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 08 de fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acesso em: maio de 2013.

_____. **Superior Tribunal de Justiça**. REsp 1069996/RS, Rel. Ministra ELIANA CALMON, SEGUNDA TURMA, julgado em 18/06/2009, DJe 01/07/2009. *In*: MARINELA, Fernanda. *Direito Administrativo*. 6. ed. Niterói: Impetus, 2012.

_____. **Supremo Tribunal Federal**. Pet: 3388. RR, Relator: Min. CARLOS BRITTO, Data de Julgamento: 19/03/2009, Tribunal Pleno, Data de Publicação: DJe-181 DIVULG 24-09-2009 PUBLIC 25-09-2009 REPUBLICAÇÃO: DJe-120 DIVULG 30-06-2010 PUBLIC 01-07-2010 EMENT VOL-02408-02 PP-00229. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/dl/Voto_Britto_Pet3388.pdf>. Acesso em: abril de 2013.

Cartografia Social do Povo Truká-Tupan de Paulo Afonso. MARQUES, Juracy; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; TOMÁZ, Alzení de Freitas; SAMPAIO, Aline Franco; ANDRADE, Igor Silva; SILVA, Danilo Cardoso da; FERREIRA, Clara Campos; PALMA, Maria Rosario; PEREIRA, Nilma Carvalho; SOUSA, Leonardo da Silva Carneiro; MORIMITSU, Paulo Wataru; VERIATO, Silvia Janaina. Manaus: UEA, *no prelo*.

CARVALHO FILHO, José dos Santos. **Manual de Direito Administrativo**. 24. ed. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2011.

DI PIETRO, Maria Sylvia Zanella. **Direito Administrativo**. 23. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. Território e Multiterritorialidade: Um Debate. **Revista GEOgraphia**, nº 17, Ano IX, 2007, p. 19-46.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e Povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia nº 322.

MARQUES, Julia Ribeiro. **A Constituição Federal e o Direito dos Povos Indígenas à Terra: Uma Análise da Decisão do Supremo Tribunal Federal sobre a Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol [2012]**. Disponível em: http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2012_1/julia_marques.pdf. Acesso em: maio de 2013.

MARQUES, Juracy. Tupan: Desenhos de Identidades Indígenas. *In*: **III ENECULT**, Salvador, 2007. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2007/JuracyMarques.pdf>>. Acesso em: junho de 2013.

MARINELA, Fernanda. **Direito Administrativo**. 6. ed. Niterói: Impetus, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Abril. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: maio de 2013.

SANTOS, André Leonardo Copetti. Sobre a Tutela Constitucional das minorias e as diferenças culturais. *In*: SANTOS, André Leonardo Copetti. HAHN, Noli Bernado. GROFF, Paulo Vanderlei Vargas. (Org). **Anais do III Congresso de Direito, Multiculturalismo e Cidadania**. 2. ed. Santo Ângelo: FURI, 2009.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

_____. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 9. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 33. ed. São Paulo: Malheiros, 2010.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Máres de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1. ed. 7. reimpr. Curitiba: Juruá, 2010.





GÊNERO EM TRUKÁ-TUPAN: O CACICADO DE UMA MULHER

Gisele das Chagas Costa

Alzení de Freitas Tomáz

O presente texto traz reflexões sobre o cacicado feminino do Povo Indígena Truká-Tupan, de Paulo Afonso, BA. A reivindicação de uma identidade e de um etnônimo próprio dos Truká-Tupan – oriundos da Aldeia Mãe Truká em Cabrobó/PE, se insere em um movimento contemporâneo dos chamados rearranjos socioterritoriais no submédio Sanfranciscano, que para alguns autores, se constitui como a reorganização de antigos grupos étnicos (etnogênese), conforme proposto por Oliveira (1993,1998,2006) e Arruti (1995,1997,2006).

Para o entendimento da realidade socioterritorial em foco, é relevante também a contribuição de Almeida (2008), ao explicitar que grupos sociais Indígenas em “momentos de transição” – estes que se intensificam com a consolidação do movimento Indígena no país na década de 1980 e após a promulgação da Constituição Fede-

ral em 1988 – buscaram novos arranjos organizativos em prol da garantia de seus direitos humanos básicos, onde o direito ao território se constitui como ponto fulcral nos processos de luta.

No grupo social aqui tratado, infere-se que se trata da formação de um imemorial grupo étnico em “nova” emergência social de reterritorialização donde colocou-se na condição de optar por escolher uma liderança mulher, no caso a cacique Maria Erineide (Neide), que se estabelece na liderança do Povo a serviço da reorganização do grupo denominado Truká-Tupan.

Este constitui-se enquanto grupo multiétnico, porque envolve famílias Indígenas de outras etnias que, des-territorializadas, buscam resistências sociais organizativas no município de Paulo Afonso. Seu cacicado se estabelece no tripé ritualidade, educação e pertencimento territorial como alavancadores do desenvolvimento (COSTA, 2017).

A presença de uma cacique mulher, doravante denominada como cacica em referência a denominação utilizada pelo movimento Indígena no Nordeste, conduz ao questionamento de como os estudos sobre gênero podem contribuir para o entendimento da estruturação desse grupo social. Nesse sentido, esse texto tem como objetivo analisar o papel da mulher no contexto societário dos Truká-Tupan.

Para tanto, parte de pesquisas consolidadas junto à comunidade nas áreas da ecologia humana e desenvolvimento territorial, as quais se somam novas discussões, principalmente no campo de estudos de gênero. Optou-se

pela abordagem de gênero em uma perspectiva interseccional, no que se refere ao princípio da igualdade de gênero, em termos de fruição de direitos humanos das mulheres em suas condições étnicas.

Constitui-se, sobretudo, em um esforço em trazer, tanto para a comunidade acadêmica, como para o público em geral, as contribuições de um cacicado feminino na estruturação das novas territorialidades engendradas pelos Truká-Tupan.

É sempre um desafio tentar traduzir, para um contexto acadêmico, uma práxis socioterritorial, pois, tal como reflete Collins (2017, p. 07), “conecta dois lados de produção do conhecimento, [...] a produção intelectual de indivíduos com menos poder [...] e o conhecimento que emana primariamente de instituições cujo propósito é criar saber legitimado”.

Nesse sentido, a tratativa de gênero em uma perspectiva interseccional, cuja compreensão está vinculada a outras categorias, tais como raça, etnia e classe, pode contribuir na compreensão da participação feminina em espaços de liderança, por ter “sido forjada por ideias de políticas emancipatórias de fora das instituições sociais poderosas” (COLLINS, 2017, p. 07) e, sobretudo, por “levantar questões importantes sobre a relevância do conhecimento para a luta por liberdade e iniciativas de justiça social.” (*op cit.*).

Trazer a perspectiva de gênero e interseccionalidade para a realidade Truká-Tupan é explicitar uma práxis socioespacial diversa daquela expressa nos discursos hegemônicos, é sobretudo, uma contribuição para rompimento

do persistente silêncio e invisibilidade que envolvem outros temas de pesquisa; necessários porque denotam questões socialmente relevantes.

RESISTÊNCIAS SOCIAIS ÉTNICAS E AS MULHERES INDÍGENAS NO NORDESTE

A territorialização supõe para os Povos Indígenas no Nordeste processos de reorganização social de novas unidades familiares, socioculturais, de múltiplas identidades étnicas, além de demandar mecanismos políticos especializados, redefinições coletivas e novas formulações nas relações com os ecossistemas e suas conexões.

Historicamente, as resistências sociais dos Povos Indígenas tiveram implicações de natureza violenta que dizimaram Povos, dispersaram outros e subjugaram os demais, transformando padrões e mobilidades, sendo possível inferir que “[...] o que é hoje o Brasil Indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território [brasileiro] como um todo.” (CUNHA, 2012, p. 13).

Neste cenário multifacetado, a questão das mulheres Indígenas situa-se em cargas múltiplas de racismo, patriarcalismo, opressão, discriminação entre tantas desigualdades. É a interseccionalidade trágica das múltiplas violências pelos quais as mulheres são submetidas em face a condição racial e étnica (KIMBERLÉ, 2002). As desigualdades de tratamento e oportunidades entre homens e mulheres, so-

bretudo, no sertão do Nordeste brasileiro, são agravadas pelas práticas excludentes apoiadas na visão racista e etnocêntrica de que no Nordeste não tem mais Indígenas.

Tal visão, que ainda persiste, vem sendo historicamente construída por uma política claramente genocida que, desde o período colonial, busca exterminar os Povos Originários e, em sua impossibilidade, promover a sua aculturação e assimilação a um projeto societário excludente.

Ribeiro (1973, p. 599) sintetiza com exatidão o genocídio dos Povos Indígenas ao longo de 500 anos:

[...] os Indígenas sobreviventes nas américas são gentes que, de algum modo, resistiram à brutalidade compulsiva da civilização europeia ao longo dos séculos. Contra eles foram utilizadas todas as armas de extermínio, de desenraizamento e de degradação nas guerras de extermínio mais cruéis e nos atos de genocídio mais espantosos que registra a história humana. A escravidão, posteriormente, consumiu milhões de Indígenas nas minas e nas plantações. [...] A catequese, atuando brutal e sutilmente segundo fosse mais eficaz, buscou perseverantemente romper os cristais de seu espírito, obscurecendo-os. As pestes europeias apodreceram seus corpos, muitas vezes através de campanhas propositais de contaminação, provocando de populações espantosas. Finalmente, o indigenismo, falando de amparo e igualdade, representou outro flagelo que através de diversas formas de pressão, nominalmente persuasórias, mas também violentas, procura forçar os Indígenas a abandonar a teimosia de serem Indígenas.

Tal reflexão explicita a visão racista e etnocêntrica, que impõe para os mecanismos de defesa dos Povos Indígenas, a luta cotidiana de autoafirmação e defesa da etnicidade como condição *sui generis*, sobretudo, em se tratando da usurpação sofrida nos processos coloniais e pós-coloniais de desterritorialização e violências contra os diferentes Povos. “Enquanto existir um índio sem-terra, o direito de lutar por uma é mais do que necessário, né!?” (Cacica Neide. Entrevista direta, 2019).

Mais do que direito, a necessidade de lutar e fortalecer os movimentos Indígenas e indigenistas pode ser compreendida quando se busca nas constituições brasileiras a visão do Estado em relação aos Povos Originários. As constituições de 1934, 1946 e 1967 corroboram com a perspectiva racista e neocolonialista do Estado brasileiro em relação aos Povos Indígenas, ao afirmar ser de competência da União a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (Constituições de 1934, 1946 e 1967).

Tal compreensão ratificou políticas públicas excluídas dos direitos dos Povos Indígenas, e reforçou um racismo estrutural na sociedade, em suas diversas formas de leitura (acadêmica, cultural, societária) e compreensão da multidiversidade Indígena no país.

Somente em 1988, os Povos Indígenas brasileiros, através de intensa mobilização nacional, conseguiram garantir constitucionalmente o fim dos mecanismos de tutela e a reivindicação do “comando autônomo de seu destino” (RIBEIRO, 1979). Apesar de ser este um marco importante na conquista de direitos, a questão territorial per-

manece como um grande impasse, com inúmeros Povos em condições de desterritorialização ou territorialização precária, sofrendo ameaças tanto de mecanismos institucionais do Estado como o agronegócio, mineradoras, entre outros grandes projetos.

A autonomia pressupõe uma base material de sustentação – o território, o qual corporifica o arcabouço ideológico, étnico e cultural dos Povos. O espaço feito território (HAESBAERT, 2004), revela-se em sua multidimensionalidade, na medida em que é concreto, substrato para a reprodução das dinâmicas sociais e territorializantes do grupo social, mas também preenche de significação, das marcas do vivido, portanto “produto e produtor de identidade”, e o “ser de cada grupo social.” (HAESBAERT, 1999).

Os processos de reterritorialização Indígena, desencadeiam dinâmicas de movimentos sociais com lutas que abrangem desde a retomada de velhos e novos territórios, como a redefinição sociocultural e espiritual que envolve os complexos étnicos de identidades múltiplas, ressignificados em resistências de natureza diversa e na busca de políticas públicas sociais (AMORIM, 2017).

Um Indígena quando perde a terra por alguma razão, nunca deixa de ser índio, quando se junta com outros que perderam também suas terras, tem um motivo pra lutar por outra territorialidade que der pra si e pra comunidade as condições de continuar existindo.

(CACICA NEIDE, entrevista direta, 2019).

Para a Cacica Neide Truká-Tupan, a terra possui um componente sagrado, que mesmo nas dinâmicas de desterritorialização e reterritorialização, qualquer terra que seja conquistada, todos os elementos étnicos e ecossistêmicos que sustentam a espiritualidade e a cosmologia do grupo, são reencontrados e substancializados em novas territorialidades. “Aonde nós acampamos, conseguimos encontrar nossos encantados de luz¹, eles nunca abandona nós índios, porque eles estão em tudo, nas, árvores, nos passarinhos!.” (Cacica Neide. Entrevista direta, 2019).

Os Povos Indígenas, como Povos Originários, Tradicionais que dependem diretamente do território e das territorialidades construídas como meio de sua manutenção física, cultural e espiritual; desenvolvem uma identidade espacial que se manifesta como um sentimento de pertencimento ao “chão em que vivem”, o que transparece tanto no discurso de cacica Neide Truká-Tupan, como no da cacica Maria Kiriri, da Aldeia Kiriri Barra, em Muquém de São Francisco, BA, ao ser questionada sobre a importância da terra para o Povo Indígena: “Vida. Ele [Indígena] sem-terra não é ninguém, se sente um peixe fora d’água. [Terra] é vida, é saúde, é tudo!”² (Cacique Maria Kiriri. Entrevista direta, 2015).

1 O mundo, para os Truká, é povoado de Encantados, que são seus ancestrais convertidos em seres espirituais e fortemente associados a elementos da natureza, segundo o Instituto Socioambiental (s/d). Na cosmologia Indígena os Encantados são Indígenas vivos que se encantaram, portanto o seu culto é diferenciado ao dos mortos. Cada Povo Indígena possui o seu panteão de Encantados e às antigas cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica eram atribuídas suas moradas, destruídas quando da construção das barragens. (COSTA, 2017).

2 Ao serem questionadas sobre a importância da terra (utilizada no sentido de território) para o Povo Indígena.

O território é, portanto, a base primária para a existência de um Povo Indígena, e sobre essa pauta de luta, todas as demais atrelam-se, conforme reflete Ramos (2015, p. 21), Indígena Pankararú da Terra Indígena Entre Serras (PE): “nas questões Indígenas, uma luta nunca está isolada das outras [...] a luta principal sempre será a terra, pois sem-terra não há saúde, educação, [...] sustentabilidade. Portanto, todas as ações do movimento Indígena são articuladas e colaborativas.”

Nos processos de reorganização coletiva, os grupos sociais, ao se autoconstituírem como diversidade étnica, trazem para seu interior toda uma diversidade linguística, de cultos e histórias. E, ao se reagruparem, fluídos, controversas e cargas de subjugação são redesenhadas. A superação e a construção das relações são processos longos que se definem na convivência e na práxis que permeia suas lutas.

Neste cenário nasce o cacicado da mulher Indígena Neide, no ano de 2004. O cenário de vulnerabilidade social verificado entre os Povos Indígenas no Nordeste apresentava-se ainda mais perverso na aldeia Truká Mãe, em Cabrobó, PE. Por tratar-se de uma área inserida no chamado Polígono da Maconha, além de historicamente ter seu território usurpado pelos poderes municipais, eclesiásticos e posteriormente estaduais, sofrem com a intrusão de posseiros e narcotraficantes, sofrendo ameaças e emboscadas dos traficantes ocorrem desde o final da década de 1990 (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2007).

De acordo com cacica Neide (Entrevista direta, 2019), “[...] saí de Truká Mãe como pé rachado, era assim que os

brancos chamavam a gente, no meio de muita violência, sofri muito pra sustentar minha família”. De fato, a resistência étnica se estabelece, principalmente, na capacidade de manutenção da família, na autossustentação e no complexo de proteção aos seus modos de vida.

Devido a tal arcabouço de elementos, surge a necessidade de novos agrupamentos. “Não é possível sozinhos viver os costumes de índios, se faz isso em comunidade” (Cacica Neide. Entrevista direta, 2019). Desterritorializados nas periferias de Paulo Afonso, os Truká, se reencontram com índios Pankararu, Funiô-o e Kiriri, também desaldeados e formam uma Aldeia.

Quando se juntamos com tudinho, decidimos ir até a Funai, mostrar quem nós era e pedir que ajudasse a gente com um território, mais duas coisa aconteceu, a FUNAI disse que nós era Karuazu, porque a gente tava num lugar de muito Caruá. E tinha que ter uma liderança, aí nós voltamos fizemos nossas tradições, tinha um índio que era de Pankararu que queria ser o cacique, aí no ritual uma coisa aconteceu. Eles [encantados], disseram que eu era que seria a cacica e o nome da etnia era Truká-Tupan. Truká porque sabia que na luta a maioria que ia ficar era os Truká de Cabrobó, e Tupan, porque ia acolher muitos de outra etnia. Eu fiquei assim, nervosa, porque eu dizia mais pra ser cacique tem que ter condição pra ir atrás dos direitos. E eu não tinha nada.

(CACICA NEIDE, entrevista direta, 2019).

A experiência narrada pela Cacica, aponta dois movimentos importantes na definição do grupo e na forma política de organização comunitária: os critérios internos de etnicidade adquiridos a partir de suas tradições, com capacidade adaptativa ímpar de suas histórias; e o papel da mulher na luta, escolhida na ritualidade. Ocorre que, o que se diz nos ritos sagrados, são expressões de uma narrativa incontestada (AMORIM, 2017).

A razão primeira da reconstrução histórica é a escolha de um etnônimo que não pode ser aleatório ou indicado externamente, tal como relatado pela cacica quando da reunião junto a Funai; ele tem que ter um componente remanescente, tradicional, de uma memória histórica e raízes conectadas (MARINHEIRO, 2012). Quem lidera a condução política, normalmente é escolhido pelo grupo, quem faz a escolha da liderança espiritual, concomitantemente, é a tradição. Aqui, surge uma inversão, os Encantados escolheram uma mulher para liderar.

Fato, que leva a mulher como agente política na condução potencial de uma reterritorialização Indígena, calcada em circunstâncias históricas de subjugação, usurpação e violência contra os Povos Indígenas. Para uma liderança mulher a intersecção das forças que lhe envolve, são circunstanciadas por vulnerabilidades advindas de agente externos e que se agravam na forma como os homens de sua própria comunidade lhes trata.

A importância de seu papel, portanto, possui carga de responsabilidades múltiplas, desde a preservação da cultura, das tradições, da natureza, quanto da vida organizativa, dos

processos de interlocução para acessar as políticas públicas em face a todas as situações de insegurança, além das circunstâncias interpostas para acessar um território.

Foi muito difícil, eu cheguei na FUNAI e tinha lá um funcionário que me ignorou, me chamou de tudo quanto era coisa... me discriminou. Ele nem foi punido, mas nosso Povo conseguiu ser reconhecido e aqui, estamos a mais de 10 anos lutando pra regularizar nosso território, aqui no Aratikum. (CACICA NEIDE, entrevista direta, 2020)

Enquanto, em parte a participação feminina ocorre de maneira a complementar a luta de homens, a participação efetiva da Cacica Neide foi a de protagonizar a luta no espaço de poder. As consequências deste protagonismo se materializam em discriminações institucionais.

Ao buscar se aproximar do órgão representativo dos interesses Indígenas junto ao Estado brasileiro, sofreu discriminações de múltiplas ordens, a começar pelo fato de uma mulher, o que a insere historicamente na categoria do Outro (BEAUVOIR, 1980), sendo impossível ser ouvida por estar em uma relação de submissão e dominação, significada hierarquicamente como objeto, e não como sujeito construtor de sua própria historicidade.

Ao se colocar na posição de liderança, empoderada tanto espiritualmente como pela consciência de seu compromisso com a sobrevivência de seu grupo social, é triplamente questionada em sua autoridade: por ser mulher, por ser Indígena, por ser negra. O racismo estrutural e institu-

cional aqui se revela em sua práxis mais cruel, através da negação ao diálogo, gerando o impedimento de que um grupo social busque, pelas vias legais e institucionais, um direito inalienável demarcado constitucionalmente.

Nesse cenário de múltiplas violências e negação, cacique Neide Truká Tupan, estabelece sua liderança e retoma, junto com seu Povo, as rédeas de sua própria historicidade a despeito de todas os entraves interpostos social e institucionalmente ao longo de seu cacicado.

A FORÇA QUE VEM DA TERRA: O CACICADO DE DONA NEIDE

*“A gente tem aquela força que vem das matas,
que vem da terra”*

(CACICA NEIDE TRUKÁ-TUPAN, 2020)

A terra, assim como a mulher, produz a vida, ao mesmo tempo em que produz resistências para existir contra o machismo, o racismo o eurocentrismo, que avassalam violentamente os Povos e, sobretudo, as mulheres (LEAL, ENEIDA & ANDRADE, 2012).

O papel fundamental das mulheres, historicamente presente na ritualidade, institui retomadas agrárias e identitárias, cultura e tradição que integram no movimento Indígena lutas específicas. Neste sentido, o ente feminino se articula com o fluxo cultural e epistemológico da terra que inspira ideias de o bem viver (ACOSTA, 2016).

Essas ideias consistem, principalmente, nos valores éticos, dos saberes e dos projetos societários de descoloniza-

ção, que buscam através da territorialidade o cuidado com a natureza sagrada e os princípios da reciprocidade.

Aqui nós temos muito cuidado com a mãe terra, ela é nossa mãe, a que sustenta, é ela que nos amamenta, dá de graça as matas e os animais. Tudo isso, é a força que a mãe terra traz pra nos dar força. Aí a gente tem que cuidar.

(CACICA NEIDE, entrevista direta, 2020)

Apesar das enormes dificuldades e desafios, a relação que a Cacica Neide vivencia no âmbito de suas lutas, demonstra uma relação intrinsecamente dependente dos sistemas da natureza, que inclui a cura das doenças, o cultivo da terra e produção de alimentos, construção de moradias e práticas dos rituais, todas as ações da comunidade possuindo uma conexão. Tal fato lhes permite uma habilidade de conduzir a comunidade em diversas situações do cotidiano.

Aqui não se tira um pau sem saber pra qual é a serventia, as Jurema pra nós é sagrada e aqui tem muita, fizemos florestinha das criança e quando nós entrou aqui plantamos com a ajuda dos parceiros mais de 500 mudas de planta da caatinga, porque o posseiro que tava aqui antes, tinha muito gado, arredava gado aqui dentro e destruíram muito as matas, e nós quando chegamos aqui, foi pra preservar, deixar a mata crescer pra terra criar força. Ele [posseiro], vendia até a areia do riacho, nós proibimos tudo, porque senão o riacho ia morrer. (CACICA NEIDE, entrevista direta, 2020)

Destaca-se, portanto, uma ideia de sustentabilidade econômica que se apresenta no modo de produzir, retirando da terra e da água somente aquilo que ela é capaz de repor. “Nós temos pequenos roçados, porque não podemos desmatar a mata, que foi tão estragada pelo o posseiro” (Cacica Neide. Entrevista direta, 2020).

O sistema de produção através de hortas mandalas, roçados em sistema agroflorestal, produção de pequenos animais, institui uma regra fundamental da vida dos Truká-Tupan: “preservar a natureza com o cuidado que a terra merece para nos dar fruto.” (Liderança Dinha Truká-Tupan. Entrevista direta, 2020).

Ressalta-se que a horta mandala exerce um duplo significado no fazer e ser dos Truká Tupan. Ao passo em que contribui para a dinâmica socioeconômica e segurança alimentar, é produtora de territorialidade, ao congregar aspectos de sua cultura imaterial, afinal, compreender o território em sua multidimensionalidade implica em atribuir ao mesmo um “campo de representações simbólicas, rico em signos que **cumprem** a função de expressarem as estruturas sociais em suas mais diversas dimensões.” (ISNARD, 1982, p.71, grifo do autor)

Mandala é uma palavra *sânskrita*, que significa círculo. Comumente, a palavra mandala é conhecida também como círculo mágico ou concentração de energia. Universalmente ela representa o equilíbrio e integração com o Todo (COSTA, 2017), sendo “um dos maiores símbolos da experiência humana. Ela é a passagem de um estado para outro, ou seja, do material ao espiritual.” (CHANDRA; KUMAR, 2005, p. 308).

Sua importância econômica, alimentar, cultural e simbólica é explicada pela Cacique Neide Truká-Tupan:

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

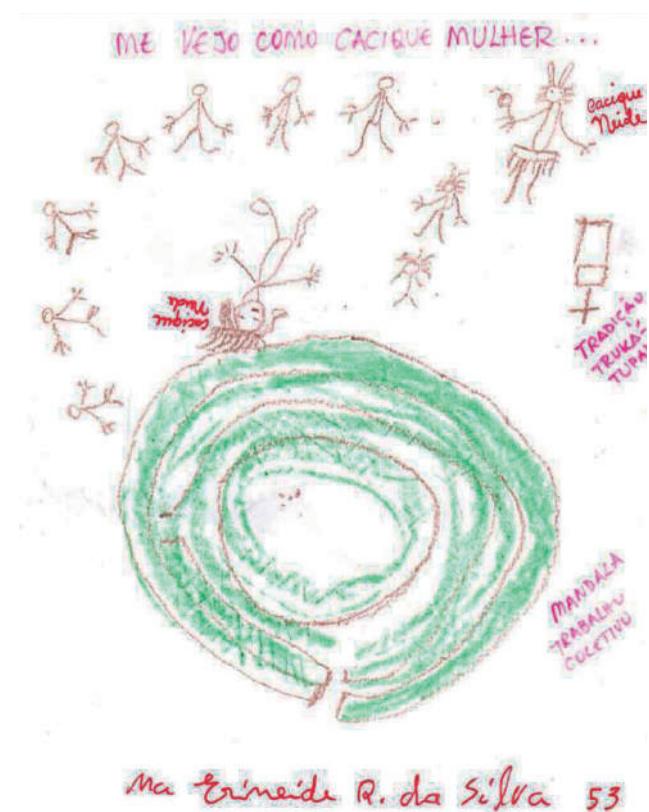


Figura 1: Mapa mental da Cacique Neide, Povo Truká-Tupan, Paulo Afonso-BA (Registro de campo, 2016).

O mapa mental elaborado pela cacique Neide (Figura 1), demonstra a importância dessa atividade, de cunho coletivo que envolve todas as gerações dos Truká-Tupan, na construção de sua territorialidade. No mesmo, a mandala é representada parcialmente envolvida por elementos da ritualidade do Povo – o toré e o cruzeiro, marco territorial que personifica o hibridismo religioso resultante dos aldeamentos jesuítas no Vale Sanfranciscano durante o período colonial (COSTA, 2017).

A atividade produtiva (mandala) está intrinsecamente relacionada a ritualidade desse Povo, representados em roda no toré. No mapa mental fica registrado a experiência de trabalho coletivizado e a busca pela autonomia econômica através da gestão de seu território. O sustentáculo da materialidade é a reprodução cultural e espiritual, onde a cacique desempenha um importante papel (COSTA, 2017).

Em seu mapa mental, a cacique se representa empoderada na sua condição de líder – no caso específico desse Povo, tanto material como espiritual – com vários elementos de empoderamento identitário: maracá na mão, saia de palha de croá³ e cocar.

A produção, a saúde e a educação para os Truká-Tupan têm relação intrínseca com o equilíbrio da natureza (TOMÁZ, 2019). Para isso, os cultivos das plantas medicinais, são práticas que associadas a medicina oficial inte-

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

gram um sistema de saúde particular. “Antes de procurar os médicos aqui da SESAI⁴, primeiro usa aqui as plantas medicinais para quando um tá doente” (Cacica Neide. Entrevista direta, 2020).

Neste sentido, o diálogo com a medicina oficial para os Indígenas não se contrapõe e, parecem complementares. Embora as duas formas sejam procuradas, o sistema de saúde oficial pouco dialoga ou quase nada valoriza os sistemas de saberes calcados nas tradições, o que poderia possuir relevância no avanço das políticas públicas de saúde Indígena (FERREIRA, 2010). O fortalecimento e a valorização dos conhecimentos tradicionais, são condições proativas na construção efetiva de direitos diferenciados.

O sistema de educação da comunidade, passa por escopos epistemológicos importantes no desenvolvimento da aldeia: a educação escolar Indígena e a orientação para a condução dos processos de luta em defesa do território, confundem-se, com orientações advindas das práticas de suas ancestralidades, ou seja, pelos conhecimentos históricos e as orientações passadas pela dimensão do sagrado (TOMÁZ, 2019).

A escola, dentro da aldeia, é um marco importante na construção de sua territorialidade, esta que consubstancia da das dimensões política, econômica, cultural, imaterial, é uma estratégia “para criar e manter grande parte do contexto geográfico através do qual experimentamos o mundo e o dotamos de significado.” (SACK, 1983, p. 63).

Os significados do ser Indígena Truká-Tupan são discutidos pela comunidade e concretizados em um currículo

contextualizado, que extrapola os limites físicos da escola. Em uma significação permanente de seus valores e cultura, professoras, estudantes e cacica Neide buscam elaborar materiais paradidáticos, tais como cartilhas com elementos de sua cultura e ritualidade, ou com plantas e ervas medicinais e seus usos correlatos presentes em seu território, buscando assim um enriquecimento curricular que congregue na formação das novas gerações valores importantes para a sua cultura e percepção de ser e estar no mundo, dentro e fora da aldeia.

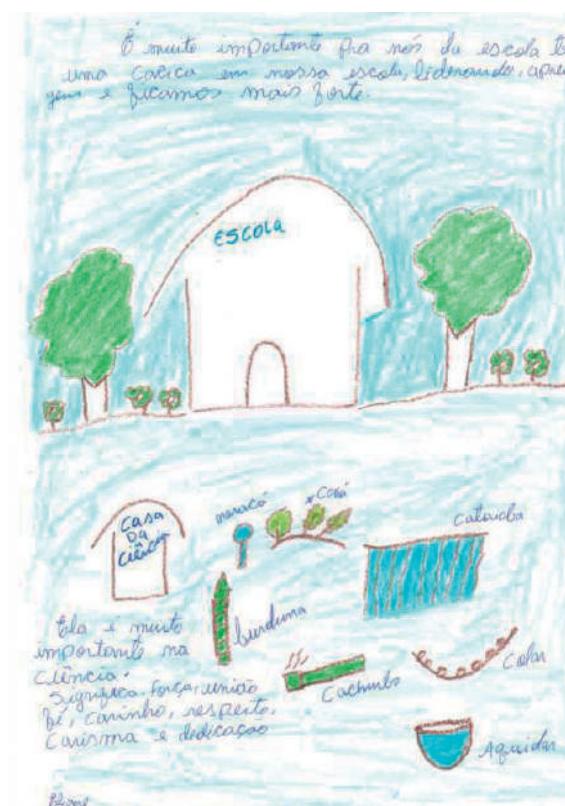


Figura 2: Mapa Mental de Eliane, professora da escola Indígena Truká-Tupan, Paulo Afonso, BA (Registro de Campo, 2016).

4 Secretaria Especial de Saúde Indígena.

A educação escolar Indígena para os Truká-Tupan possui uma centralidade na manutenção física e simbólica para esse Povo, como pode ser observado no mapa mental da professora Eliane Truká-Tupan (Figura 2).



Figura 3: Mapa Mental de Edinalva Truká-Tupan, Paulo Afonso, BA. (Registro de campo, 2016).

Nesse, a escola tem o mesmo formato que a casa da ciência⁵, e uma está quase defrente a outra, como espelho, demonstrando a interdependência e interconectividade entre materialidade-cultura e espiritualidade-cultura imaterial. No entanto, a escola proporcionalmente se destaca mostrando a sua importância. Os elementos de empoderamento político, ritualístico e identitário, reforçam o ser Indígena e a importância de afirmar-se

⁵ Nesse espaço sagrado, na maioria dos casos em formato de oca e costumemente denominado poró, é realizada a ritualidade Indígena entre vários Povos, e inacessível aos não iniciados e aos não Indígenas. (COSTA, 2017)

enquanto tal em um contexto que extrapola o regional na luta pela regularização fundiária e direitos a políticas diferenciadas. (COSTA, 2017).

Para a aldeia dos Truká-Tupan, a liderança segue numa boa condução, quando os encantados atestam. “Não basta o Povo dizer, os Encantados é que podem reclamar se o caminho está certo ou errado, porque são eles que mostra o caminho” (Cacica Neide. Entrevista direta, 2020). O mapa mental (Figura 3) demonstra o sentimento dos membros da comunidade quanto ao direcionamento da Cacica e o canto enunciado pelos Encantos, demonstram a afeição.

Aldeia Tupan, ela está de parabéns

Aldeia Tupan, ela está de parabéns

Mais a Cacica Dona Neide

Está agindo muito bem

Mais a Cacica Dona Neide

Está agindo muito bem

Oh, reina, reina, euaná

Reina, reina, reia

(Toante transcrito de filmagem coletada em campo.

Aldeia Truká-Tupan, 2019)

Nos marcos de responsabilidade, a mulher é guerreira para a comunidade Indígena, que se sente mais forte, tem carisma e dedicação. Qualidades como a promoção da união do grupo, o respeito e o carinho são valores dignificados para o Povo. Isso indica uma ética coletiva nos processos identitários, ecológicos e políticos endógenos e exógenos da

aldeia, sobretudo, na expansão do modo de pensar o mundo. Há uma gerência de saberes que passam por processos educativos e ritualísticos (TOMÁZ, 2019).

Na experiência do cacicado de Neide, seu papel de mulher se estende na conexão socioambiental do cuidado com a natureza, onde a luta de garantias do território é condição essencial da existência coletiva. É no território que a governança e a interlocução com os órgãos públicos caracterizam o compromisso da aldeia com educação, saúde, entre outros direitos. A unidade do grupo se fortalece a partir dos conhecimentos tradicionais e o modo de vida; a liderança, portanto, conduz para o alcance desses objetivos. O que exige um protagonismo forte da liderança em face aos diferentes conhecimentos na busca de soluções de problemas (TOMÁZ, 2019).

Ocorre, que para a Cacica Neide, essa cosmologia associada à busca de direitos territoriais, impõe muitos desafios, desde o direito de ser ouvida na condição de mulher, passando por inúmeras barreiras nos espaços decisórios de poder, como a interlocução nos órgãos públicos. A depender da correlação de forças, sequer é ouvida. “Eu tenho que tá em muitos lugares, num toré, na FUNAI, no Ministério Público, na mandala, nos meus afazeres... tenho que tá em tudo, e muitas vezes fui discriminada” (Cacica Neide, 2020).

A conquista dos espaços leva as mulheres a romperem estruturas de subordinação e discriminações, e assumem um protagonismo de enfrentamento social e político que exige uma consciência étnica e ancestral (LEAL, *et al.* 2012). No caso Indígena, o empoderamento da Cacica Neide envolve relações com seu entorno e contextos e

com seu grupo social. O toante vivenciado em seus rituais aponta um cenário, onde a subjetivação externaliza a arte de romper com as dificuldades.

Que penacho é aquele,
É o penacho da arara
Que penacho é aquele,
É o penacho da arara
Vai rompendo a mata virgem,
Vem rompendo a mata virgem
É a Cacica Dona Neide
Vai rompendo a mata virgem,
Vem rompendo a mata virgem
É a Cacica Dona Neide

(Toante transcrito de filmagem coletada em campo.
Aldeia Truká-Tupan, 2019)

As mulheres, em razão de seu gênero, continuam com barreiras de equidade, sofrendo todo tipo de violência e dificuldades de natureza econômica, educativa, política, entre outras. Neste espectro, o conceito de gênero, constitui significado de poder, cuja categoria de análise situa-se nas diferenças entre homens e mulheres, nos aspectos sociais e culturais. (CRUZ, 2018).

Contudo, o conceito de gênero em sua origem acentua uma construção de diferença sexual e suas relações. Mas, para o Povo Truká-Tupan, “homem e mulher caminham juntos, o respeito é o que é importante, oia nosso toante, ele diz assim (Cacica Neide. Entrevista direta, 2020)”:

Eu subi no alto da Serra
 Só pra ver a cultura de lá
 Eu subi no alto da Serra
 Só pra ver a cultura de lá
 Dança homem, dança mulher
 E no mar só canta sereia
 Oh, reina, reina, reina euaná
 Reina, reina, reia

(Toante transcrito de filmagem coletada em campo.
 Aldeia Truká-Tupan, 2019)

O toante revela um maior equilíbrio nas relações sociais estabelecidas entre homens e mulheres Truká-Tupan, o que também é evidenciado entre Povos Indígenas nordestinos, com a presença, em algumas aldeias de lideranças mulheres, inclusive como cacicas.

Como uma construção social, a questão de gênero para os Truká-Tupan, se acentua no respeito e consideração. As dimensões intersubjetivas são vivenciadas nos aspectos individuais e coletivos e no movimento que desvendam sentidos de suas resistências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cacicado de Dona Neide se estabelece em um cenário de grande vulnerabilidade social por parte dos membros da comunidade, em um tensionamento que se coloca entre a necessidade de protagonizar uma luta em prol dos

direitos territoriais de seu Povo e os impedimentos interpostos institucionalmente em razão de preconceitos de gênero, racial e de classe social.

Do desafio de ser mulher, Indígena e através de seus costumes, emerge a força, através do resgate de sua espiritualidade e, junto com seu Povo, empoderada, consolida a sua liderança ao longo dos 16 anos dos Truká-Tupan.

A coletivização de atividades extrapola a busca pela sobrevivência material, assumindo o sentido construtivo de laços de solidariedade e respeito. Através do fazer juntos é oportunizado às novas gerações o aprendizado do diálogo e a capacidade de viver em comunidade.

A educação escolar, em uma perspectiva intercultural, busca sistematizar elementos de sua cultura, auxiliando na formação de indivíduos apropriados não apenas dos saberes tradicionalmente trabalhados no currículo, mas, sobretudo, conscientes de seu protagonismo na reescrita de sua história.

Através da prática de sua ritualidade, a qual envolve uma relação intrínseca com a natureza, se fortalece o valor de uso e apropriação do território, criando vínculos afetivos com o lugar. Não é possível a manutenção de um Povo Tradicional sem compreender a relação intrínseca que se estabelece entre uma porção do espaço apropriado e a prática da ritualidade, que é também territorial e territorializante.

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

A experiência política de um cacicado feminino indica um reposicionamento da mulher no movimento Indígena, contribuindo na sua complexificação, e trazendo o debate sobre a questão de gênero na atual fase do movimento Indígena.

REFERÊNCIAS

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

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras Indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do Povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

AMORIM, Siloé Soares de. **Resistência e ressurgência Indígena no Alto Sertão Alagoano**. Maceió: Iphan, 2017.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre Indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, Oct. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 15 jan. 2015. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200001>.

ARRUTI, José Maurício Andion. Etnogêneses Indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.). **Povos Indígenas do Brasil**: 2001 – 2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 50 – 54.

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

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo sexo: fatos e mitos**. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

CHANDRA, T.; KUMAR, R. **Gods, goddesses & Religious symbols of Hinduism, Buddhism & Tantrism**. Kathmandu, Nepal: Modern Printing Press, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Revista Parágrafo**, v. 5, (1), p. 6-17. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559> 2017>. Acesso em: 20 maio 2020.

COSTA, Gisele das Chagas. **Construção de territorialidades Indígenas e suas inter-relações com o empoderamento feminino no Médio e Submédio São Francisco - Ba**. Tese de Doutorado. Salvador: Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional e Urbano, Universidade Salvador. Salvador: UNIFACS, 2017. 139 f.

CRUZ, Maria Helena Santana. **Empoderamento das Mulheres. Inc. Soc.**, Brasília, DF, v.11 n.2, p.101-114, jan./jun. 2018.

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

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Entre discursos oficiais e vozes Indígenas: a emergência dialógica das medicinas tradicionais Indígenas no campo das políticas públicas**. Tese de Doutorado. - Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2010.

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

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

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. 2007. **Povos Indígenas no Brasil: Truká: história**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/truka/1068>>. Acesso em: 1 nov. 2016.

ISNARD, Hildebert. **O espaço geográfico**. Coimbra: Almedina, 1982.

KIMBERLÉ CRENSHAW. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636>>. Acesso em 10 fev. 2020.

LEAL, Caroline; Eneida, Heloisa; Andrade, Lara Erendira. **Guerreiras a força da mulher Indígena**. Centro de Cultura Luiz Freire, 2012.

MARINHEIRO, Maria José Gomes. **Reminiscência ou resistência Indígena: um estudo do processo de afirmação étnica do Povo Indígena Tumbalalá/BA**. Dissertação de Mestrado. Paulo Afonso: Programa de Pós Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental, Universidade do Estado da Bahia Campus VIII. Paulo Afonso: UNEB Campus VIII, 2012. 153 f.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos Povos Indígenas no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari (Orgs.). **Atlas das terras Indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI, Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil, Museu Nacional, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Fronteiras étnicas e identidades emergentes. In: Ricardo, B; Ricardo, F. (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto socioambiental, 2006. p. 477 – 479.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

RAMOS, Elisa Urbano. Memórias que educam. In: MELLO, Gabriela Saraiva de; GERLIC, Sebastián. (Orgs.). **Memórias do Movimento Indígena do Nordeste**. 2015. p. 19 – 21. Disponível em: <http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2015/03/LIVRO-MOVIMENTOS-CARTOGRAFICOS-FINAL_web.pdf>. Acesso em 25 nov. 2016.

RIBEIRO, Darcy. Indigenato e campesinato. **Revista de Cultura Vozes**. Ano 73, Vol. LXXIII, N. 08, 1979. p. 589 – 602.

SACK, Robert D. Human territoriality: a theory. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 73, n. 1, p. 55-74, mar. 1983.

TOMÁZ, Alzení de Freitas. **Território Sagrado na “Ciência Indígena”**: Um Rizoma à Ecologia Humana. Dissertação (Mestrado acadêmico). Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Tecnologia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental - PPGCOH. Campus III. Juazeiro, 2019.





AGROECOLOGIA NA CAATINGA: O MODO DE PRODUIR TRUKÁ-TUPAN

Maria dos Santos de Jesus

Alzení de Freitas Tomáz

INTRODUÇÃO

A relação de vida dos Povos Originários com a natureza se constitui de uma forma metabólica, sistêmica, com variáveis como: valores ecológicos e interligações, respeito e saberes da natureza. O presente artigo tem por objetivo apresentar o modo de produção do Povo Truká-Tupan, que numa perspectiva de transição agroecológica vem desenvolvendo práticas menos agressivas ao solo e ao ecossistema, assim como a preservação do Bioma Caatinga. Essas práticas apontam garantias aos direitos das presentes e futuras gerações e aos elementos agregadores de conhecimento da vegetação e geram relações diferenciadas com os sistemas da natureza.

Apresentando a diversidade produtiva da Aldeia Truká-Tupan, acompanhamos a diversidade de saberes e práticas de ensinamentos da ancestralidade no território

sagrado, do culto religioso e da vida coletiva da Aldeia. Pode-se perceber que na busca pela compreensão da relação com o território sagrado, o Povo, busca ensinamentos para melhorar as atividades na produção de alimentos e, com isso, estabelecem conexões abrangentes entre homem/mulher/natureza.

Na afirmação das práticas de transição agroecológica, os Indígenas entendem a necessidade de produzir alimentos saudáveis garantindo a soberania alimentar e nutricional. Associado a isto, a compreensão da importância do Bioma Caatinga na região semiárida com o potencial forrageiro, medicinal, cultural, social e econômico, bases de sustentação e equilíbrio do sistema de todo o território.

Portanto, é nessa vivência que o Povo Truká-Tupan vem mantendo a aldeia criando parcerias com os demais Povos, Movimentos Sociais, Organizações sociais, Povos de Terreiro, Universidades, etc., essas relações são necessárias para afirmar a luta pelos territórios dos Povos Originários, que sistematicamente foram tomados pelas oligarquias rurais desde os tempos coloniais, passando pela contemporaneidade. O processo de luta e resistência dos Povos Indígenas na recuperação de seus territórios possui valor simbólico, histórico, libertário, autônomo e soberano. A terra para os Povos Indígenas é a mãe que sustenta e protege toda sua natureza e, com todos os Encantos que habitam na natureza o significado de território sagrado tem valor da própria existência humana.



Figuras 1 e 2: Vivência na experiência agroecológica na Caatinga e diálogos com a Cacique Neide (Crianças da Aldeia, 2019).

PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

Durante o processo de estágio do Curso de Agroecologia da Universidade do Recôncavo Baiano – UFRB, tivemos oportunidade através da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana e do Projeto da Nova Cartografia Social do Brasil na Bacia do Rio São Francisco, de se inserir como observador participante das práticas agrícolas desenvolvidas pelo Povo Truká-Tupan. Situados na zona rural a 9 km da cidade de Paulo Afonso, o grupo se estabeleceu a

mais de dez anos numa área considerada terra devoluta no Alto do Aratikun, aonde havia um posseiro que dispunha em vender a área para a FUNAI.

O método de observação participante é uma importante ferramenta de contribuição e aplicação na inserção mais densa de práticas e representações vivenciados por um coletivo. Acompanha de uma maneira próxima às situações de cotidianos, suas simbologias, expressões e ações que estimula de forma coletiva a participação de todos (CORREIA, 2009). No caso dos processos agroecológicos vivenciados pelos Truká-Tupan, esse método tornou-se eficaz na coparticipação dos conteúdos estudados, na troca de experiências e na inserção das atividades desenvolvidas pela comunidade.

O estudo de caso, teve como base: narrativas etnográficas, estudo de autores da agroecologia e da execução de uma pequena experiência que envolveu mulheres e crianças da aldeia. Com a permissão prévia e informada da pesquisa por parte do grupo, com o intuito de realizar este artigo e fornecer relatório técnico como exigências técnicas, pudemos obter a autorização das lideranças através da Cacica Erineide, conhecida como Cacica Neide e do Vice-Cacique Adriano. Sendo assim, nos empenhamos em estimular a sistematização de experiências já desenvolvidas na Aldeia, num cantinho escolhido pela Cacique, como sendo o Jardim das Plantas Sagradas, - uma experiência de agroecologia nas Caatingas.

O grupo possui cerca de 18 famílias situados numa área de pouco mais de 114 hectares de terras autodemarcada pela própria aldeia em processo de resistência, onde reivindicam uma reserva Indígena através de processo de regula-

rização fundiária, a ser implantada pela FUNAI - Fundação Nacional do Índio. Apesar da autodemarcação territorial, a extensão territorial reivindicada pelo grupo, se estende a partir do riacho Alto do Araticum e confere no desembocar até o lago do Rio São Francisco.

MARCOS CONCEITUAIS: CAATINGA E AGROECOLOGIA

O bioma Caatinga conhecido também como mata branca, linguagem de origem dos Povos Indígenas tupi-guarani que significa: *caa* (mata), *tinga* (branca). A Caatinga, possui uma vasta biodiversidade genética com fauna e flora distinta e típico de região de clima semiárido, abrange os estados de Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Sergipe, Alagoas, Bahia, sul e leste do Piauí e norte de Minas Gerais, representa 10% do território nacional e uma área de 736.833 km² duas estações bem definidas inverno e verão, com chuvas que variam de 300 mm á 800mm (SUASSUNA, 2005).

Segundo Duarte (2008) sobre a classificação de climas no mundo, quem recebe uma precipitação média anual abaixo de 300 mm é tido como de clima árido, acima de 800 mm e abaixo de 1200 mm semiúmido e, acima de 1200 mm, úmido. Dessa forma o bioma Caatinga se encontra dentro da classificação de semiárido.

Görgen (2017) no livro “As trincheiras da resistência camponesa sob o pacto de poder do agronegócio”, infere que:

A Caatinga apresenta três estratos: arbóreo (08 a 12 metros), arbustivo (2 a 5 metros) e o herbáceo (abaixo de 2 metros). A vegetação adaptou-se ao clima seco para se proteger. As folhas por exemplo são finas ou inexistentes. Algumas plantas armazenam água, como os cactos, outras se caracterizam por terem raízes praticamente na superfície do solo para absorver o máximo da chuva, algumas espécies mais comuns da região são a amburana, aroeira, umbu, baraúna, maniçoba, macambira, mandacaru e juazeiro. (GORGEN, 2017, p. 290)

O bioma Caatinga possui uma diversidade na fauna, flora, relevo e tipos de solos, decorrentes do intemperismo da região, é uma área que possui um alto potencial econômico, social, cultural, porém poucos estudos são realizados em termos de compreensão, impossibilitando aprofundamentos nas universidades, ao diagnosticarem territórios em extinção com relação a catalogação de espécies vegetais e animais.

A intervenção humana no bioma Caatinga tem gerado problemas na manutenção dos processos naturais, gerando desequilíbrio nas funções do ecossistema. Segundo Guterres (2006), o ecossistema é o resultado da integração funcional, interdependente e ordenada dos elementos vivos e não vivos da natureza que estão conectados ou relacionados de maneira que atuam ou constituem uma unidade ou um todo.

As ações humanas interferem nas funções do conjunto de vidas no ecossistema que mantém o meio equili-

brado, seja pelo uso da energia, a reciclagem de nutrientes, controle das populações, conservação do solo, água e criação de meso e microclimas favorecendo o desenvolvimento da vida e equilíbrio no meio ambiente.

Essas alterações no ecossistema natural formam agroecossistemas, que evoluem ao mesmo tempo em interação com a sociedade que os maneja e da qual dependem. O agroecossistema é para Guterres (2006, p. 95) “coevolução histórica entre a sociedade e a natureza”. Desse modo, os agroecossistemas necessitam manter a biodiversidade para que as interações nas funções, sejam mais bem aproveitadas pelos organismos gerando estabilidade.

Na concepção dos Povos Originários, o ensinamento é de que a partir da observação da natureza, há possibilidades de adaptação e criação de mecanismos individuais e coletivos para viver e cuidar, preservando a etnobiodiversidade local e fortalecendo o território. É nesta diversidade, que se evidenciam cores, cheiros vegetais e animais, respeito a diversidade humana, aprendizados no que se refere ao comportamento, como humildade, alegria, lutas e resistências.

A base do uso sustentável dos agroecossistemas para as presentes e futuras gerações, incidem sobre o pensamento de trabalhar uma agricultura menos agressiva, com inúmeras teorias e práticas. No que se refere a agroecologia, Guterres (2006) sustenta que não se trata de uma disciplina e sim de um enfoque transdisciplinar que focaliza a atividade agrária numa perspectiva agroecológica, diz:

Enfoque teórico e metodológico que, utilizando várias disciplinas científicas, pretende estudar a atividade agrária desde uma perspectiva ecológica, até a vinculação essencial que existe entre o solo, a planta, o animal e o ser humano. (GUTERRES, 2006, p. 93)

Segundo Krauser (2001) o MPA – Movimento de Pequenos Agricultores, define que a agroecologia representa uma base científica e técnica para qualificar os sistemas camponeses de produção, eliminar o uso de agrotóxicos, superar as cadeias produtivas, construir a soberania alimentar, proporcionar autonomia das famílias camponesas e fazer enfrentamento ao agronegócio.

A agroecologia surge como ciência multidisciplinar que visa o emprego de métodos alternativos no combate aos indicadores de mal manejo, assim como uma evolução conjunta entre sociedade e sistemas de produção (PEREIRA, CORDEIRO e ARAÚJO, 2016). Já Altieri sustenta que a agroecologia possui afirmativa na sociedade assumindo três acepções:

Como uma teoria crítica que elabora um questionamento radical à agricultura industrial, fornecendo simultaneamente as bases conceituais e metodológicas para o desenvolvimento de agroecossistemas sustentáveis; 2- Como uma prática social adotada explícita ou implicitamente em coerência com a teoria agroecológica; 3- Como um movimento social que mobiliza atores envolvidos em práticas e teoricamente no desenvolvimento da agroecologia assim como crescentes

contingentes da sociedade engajados em defesa da justiça social, da saúde ambiental, da soberania e segurança alimentar e nutricional, da economia solidária e ecológica, da equidade de gêneros e de relações mais equilibradas entre o mundo rural e as cidades. (ALTIERI, 2012, p. 7-8)

A agroecologia é mais que um modo de manejar os agroecossistemas, não se encerra em uma teoria de práticas metodológicas, mas, é o conjunto de práticas desenvolvidas com manejos ecossistêmicos, relações humanas, vegetais e animais. É uma ferramenta de luta social de afirmação da etnocultura nos territórios, que deve estar o tempo todo em movimento na luta pela transformação das estruturas do sistema patriarcal, desigual e injusto e pela construção de seres humanos humanizados, que conduzam os agroecossistemas e a reprodução da vida com princípios, valores sociais equitativos e respeito metabólico social e espiritual.

O MODO DE PRODUZIR TRUKÁ-TUPAN

O Povo Truká-Tupan vem manejando suas áreas de produção em busca de mais equilíbrio ambiental. O foco inicial da produção é para o abastecimento interno da própria comunidade e no caso dos excedentes de produção comercializam em feiras-livres. O cuidado com a terra, com as plantas e com os animais parte de uma concepção imaterial sobre os direitos da terra e dos ecossistemas, a fé na natureza através do culto religioso, apresenta um respeito singular no

que se refere ao território, considerado por eles sagrado. Desse modo, a produção e os ensinamentos na Aldeia, percorre pela compreensão da Caatinga como um bioma e por sistema de crença associado a espiritualidade, onde a ritualidade, os símbolos e a resistência étnica estão intrinsecamente associados.

O histórico de narrativas apontadas pelo grupo, demonstra como eles conheceram o território a dez anos e como ele é hoje:

Quando a gente chegou aqui o posseiro criava gado e arrendava animais pra comer aqui, era uma degradação só, tinha extração de areia no riacho que estava se acabando, tinha as barraginhas mas, o posseiro retirou a bomba deixando área sem água. Aqui eles produziam hortaliças com muito veneno” (VICE-CACIQUE ARIANO, 2019).



Figuras 3, 4, 5 e 6: Artefatos, moradia e caatinga na Aldeia Truká-Tupan (Campos, 2016).

A Cacica Erineide em sua narrativa histórica, infere que a Aldeia se mudou para o Alto do Aratikum num acordo com o posseiro. Diz, que estavam procurando uma terra para apresentar a FUNAI, uma vez que essa exigiu que eles apontassem um território para que o órgão pudessem fazer a aquisição. Os Truká-Tupan, ficaram desaldeados há anos e, situaram-se na periferia de Paulo Afonso, o que dificultou a vida em termos de sobrevivência e segurança. Ocorre que após o acordo com um posseiro que demonstrava interesse de vender o terreno, os Indígenas se mudaram para o Alto do Aratikun a pelo menos 9 km da Cidade de Paulo Afonso-BA, todavia, o acordo com o posseiro não funcionou, uma vez que este ao voltar atrás impetrou ação de reintegração de posse por três vezes, contudo, a Justiça Federal ao entender que não houve esbulho, vem arquivando o processo e exigiu que a FUNAI regularize de forma definitiva o território.

Os Truká-Tupan resiste a mais de dez anos no território. O regime de uso comum da terra levou a comunidade a tomar três importantes decisões baseadas em seu sistema de crença e em vista dos processos de degradação observados no território, se motivaram a manejá-lo de forma sustentável:

1. Deixaram a vegetação nativa se recuperar, pensando na biodiversidade de vida que podem gerar e que a caatinga em pé é mais viável.
2. Impediram a extração de areia gerando desequilíbrio no ecossistema da mata ciliar e o impedimento a arrendamento das terras para criação de gado.

3. Produzem alimento de forma diversificada com base em transição agroecológica, uma vez que toda região utiliza agrotóxicos em sua produção.

A transição agroecológica é um processo de construção que se inicia aos poucos, de forma gradativa e a depender dos fatores climáticos, podem ser longos ou mais rápidos.

É fundamental que haja uma transição integral, ou seja não só nas técnicas de produção que devem haver mudanças, mas deve implicar na recuperação da cultura, da identidade, da racionalidade camponesa, implicar em mudança das relações humanas. Isso quer dizer que o processo de transição deve vir da unidade camponesa de produção, mas é preciso que aconteça também nas estruturas, na tecnologia, no modo de organizar, nos consumidores... é um todo um conjunto que precisa ser transformado, e que trata-se de uma transformação social. (KRAUSER, 2015, p. 42)

Para iniciar a transição agroecológica é necessário começar pequeno, dando um passo após outro, para que aos poucos consigam recuperar as estruturas do solo e construir um agroecossistema que possibilite o equilíbrio dentro do sistema (GUTERRES *apud* BECHAT, 2006, pág. 93) “*o sistema é um arranjo de componentes físicos, um conjunto ou coleção de coisas, unidas ou relacionadas de tal maneira que formam e atuam como uma unidade ou um todo*”. De tal modo para transição agroecológica é necessário desenvolver sistemas produtivos interligados.

Os sistemas de produção fundada em princípios agroecológicos são biodiversos, resiliente, e eficientes do ponto de vista energético, socialmente justos e constituem os pilares de uma estratégia energética e produtiva fortemente vinculada à noção de soberania alimentar (ALTIERE, 2012, p. 15).

Um dos passos fundamentais na transição agroecológica é o cuidado e manejo com o solo, já que o solo é à base da agricultura e pecuária no mundo, estando fraco, desnitrado, compactado não tem os micros e macros nutrientes necessários para alimentação das plantas, estando propício aos fungos e doenças além dos ataques de insetos, assim é difícil desenvolver plantas saudáveis, e dar uma boa produtividade, além de não possuir nutrientes saudáveis para a humanidade. Como diz Primavessi,

As plantas somente são saudáveis quando conseguem formar todas as substâncias a que são capacitadas geneticamente. Neste caso, o produto vegetal é de alto valor biológico, por ser integral. O produto de uma planta deficiente e consequentemente doente é de valor biológico baixo. O homem que se nutre com estes alimentos também não é saudável, mas doente de corpo e de espírito. Por isso existem tantas doenças, físicas e mentais, especialmente as depressivas. (PRIMAVESSI, 2016, p.134)

Os passos rumo à transição agroecológica na Aldeia estão iniciados, como mencionado anteriormente, através



Figuras 7 a 10: Reaatingamento em áreas degradadas no território Truká-Tupan (Tomáz, 2016).

da cobertura vegetal deixando-a se recuperar, a proibição da extração de areia e a produção diversificada, foram alguns dos mecanismos utilizados na gestão dos Indígenas. Esses mecanismos estão modificando a paisagem e a produtividade da terra, resultando em um melhor uso dos espaços, diversificando produção animal e vegetal, rotação de cultura, uso de mecanização animal, apicultura deixando a área se recuperar, além, do fim dos arrendamentos para criatório de bovinos como era prática do posseiro. Outras iniciativas como o reatingamento em áreas mais degradadas em parceria com a Universidade do Estado da Bahia, o Conselho Pastoral dos Pescadores, a Sociedade Brasileira de Ecologia Humana, a CEDIETR e o Instituto Ação, pôde replantar mais de 600 mudas de plantas da Caatinga, apesar do índice de mortalidade, isto potencializou a terra em áreas mais críticas.

Além disto, a produção dos Truká-Tupan (Figuras 7 a 10) apresenta uma diversidade, que se diferencia por:

- Roçados individuais e coletivos: tomateiros, quiabo, abóbora, melancia, milho, feijão de corda, batata, hibisco e plantas medicinais;
- Mandala com uma diversidade de variedades hortícolas e plantas medicinais;
- Produção animal; suinocultura, piscicultura, avicultura e apicultura;
- Extrativismo da Caatinga: coleta de plantas medicinais da caatinga não cultivável (a depender da necessidade da Aldeia), umbu em períodos de safra que para além da alimentação serve como uma fonte de renda para as famílias;
- Técnicas de bioconstrução: utilizando tijolos ecológicos na construção da oca, tendo como intuito construir as casas da aldeia e um banco de argila;
- Manejo de Caatinga: produção alimentar e florístico.

O JARDIM DAS PLANTAS SAGRADAS: UMA EXPERIÊNCIA DE AGROECOLOGIA NA CAATINGA

A área de experiência condensada no que o grupo já produz foi inspirada pelo índio Fábio Rodrigues (Figura 17), filho da Cacique Neide, morto em 2018 vítima de parada cardiovascular, “havia uma ligação muito forte dele com este ambiente, era aqui que ele passava horas trabalhando, contemplando, cuidando” (Cacique Neide, 2019). Com sua partida a Cacique Neide desenvolveu uma forte

relação e passou a levar suas plantas medicinais e ornamentais cultivadas em vasos para este lugar, também tinha um pequeno galinheiro, e a decisão de potencializar o território se deu com essa forte conexão afetiva.



Figuras 11 a 16: Jardim das plantas sagradas na Aldeia Truká-Tupan, um modo holístico de agroecologia na Caatinga (Maria de Jesus, 2019).

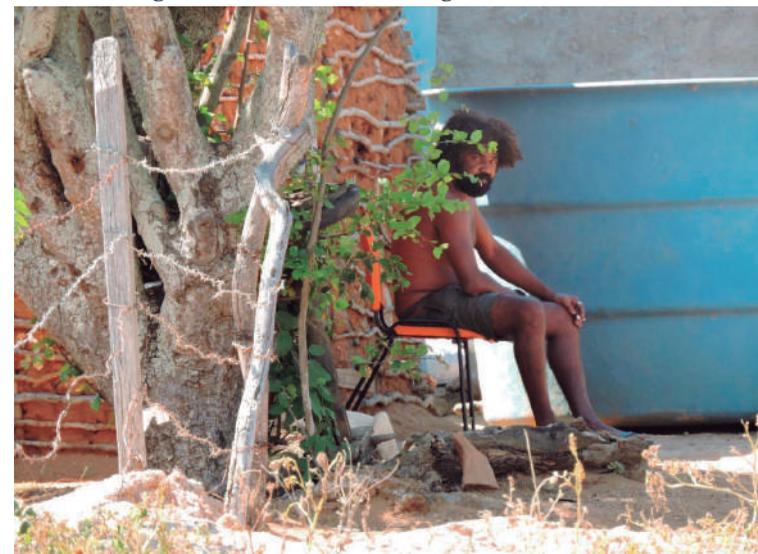
Chamado de jardim das plantas sagradas, passaram a cultivar fazendo uma produção diversificada e agregando plantas nativas, frutíferas, hortaliças, flores, plantas ornamentais e plantas medicinais. É nesse espaço onde existe a diversidade de produção, tais como: pimentão, coentro, cebolinha, girassol, abóbora, melão coalhada, maracujá, mamão. A ligação dos Truká-Tupan, com seus familiares fale-

cidos, está fundamentada na ideia de que estas pessoas estão vivas num plano diferente e que atua na realidade fática ajudando e fortalecendo o grupo. “O cuidado com esse lugar é uma forma de estar perto do Fábio, zelando da natureza que acolhe ele no plano de Deus” (Cacica Neide, 2019).

Uma relação holística com o ambiente para os Truká-Tupan envolve sentimento, afetividade e beleza. As plantas medicinais, flores, ervas aromáticas associadas com plantas alimentícias por entre a vegetação da Caatinga suscita harmonia e cuidado. O manejo no cultivo de alimentos além de propiciar cobertura vegetal com as plantas nativas favorece um microclima que sustenta o pequeno agroecossistema.

Esta experiência também se transformou em um lugar de estudo e de produção dos saberes, onde as crianças da Aldeia através dos professores a utilizam como fomento escolar ao mesmo tempo que cria espaço de lazer, onde tardes de conversas com transmissão de saberes e a manutenção do espaço, favorece práticas espirituais de tradições Indígenas.

Figura 17: Índio Fábio Rodrigues (Tomáz, 2017).



Precisamos cuidar e preservar as plantas e os animais porque eles têm vida e a nossa vida depende da natureza, por isso estamos plantando na área da Caatinga porque o Fábio queria muito que a gente produzisse ali, só hoje entendi, é próximo de casa e além disso, a caatinga pode gerar alimento fazendo um manejo das plantinhas elas próprias criam condições de bem estar de nós mesmos.

(CACICA NEIDE, 2019)

As palavras da Cacica Neide, leva as crianças da escola uma consciência de cuidado e respeito, numa forte relação ecoespírita, importantes de aprofundamento. Ademais, ao cultivarem sem agrotóxicos, os alimentos saudáveis são consumidos como complemento da merenda escolar e da comunidade. Segundo Araújo Filho (2013),

O raleamento da vegetação arbóreo-arbustiva da caatinga consiste no controle seletivo de espécies lenhosas, com o objetivo de, reduzindo o sombreamento e a densidade de árvores e arbustos indesejáveis, obter-se incremento da produção de fitomassa do estrato herbáceo, propiciando a formação de uma pastagem nativa de elevada produtividade. (ARAÚJO FILHO, 2013, p. 130-131)

O manejo, aqui considerado ecoespírita é uma demonstração de possibilidades autônomas de tratamento com a terra e os ecossistemas nela associada, onde gente - natureza - espírito consiste num importante sistema aberto de interação que alimenta o corpo, a alma e o espírito.

Uso RACIONAL DA ÁGUA



Figuras 18 a 20: Captação de água de chuva, irrigação por gotejamento (Maria de Jesus e Alzení Tomáz, 2019).

O sistema de abastecimento de água de toda comunidade é feito por tubulações com captação de água do rio que abastece cinco pequenas barraginhas é encanada até o ponto de abertura onde a molhação ainda ocorre por sistema de inundação, esse sistema apesar de nocivo em termo de salinização e desperdício de água, vem sendo aos poucos substituído com o sistema de irrigação por gotejamento. As experiências vivenciados pelo grupo apontou, pequenos roçados individuais e coletivos, sistema de mandala de produção com micro aspersão. Embora a mandala tenha tido um

tempo de duração em face ao secamento de uma das barragens, os Indígenas experienciaram o escoamento da produção para a feira livre em Paulo Afonso em parceiros como o Recanto da Solidariedade numa banca que reuniu produtos sem agrotóxicos direto para os consumidores.

A mecanização usada raramente utiliza o trator, sendo utilizada a mecanização animal na traia, onde fazem os sulcos na abertura de berços para plantio, além de ajudar na capina e em demais tratamentos culturais das lavouras. No processo de transição, outros mecanismos de abastecimento de água foram propiciados, dado a dificuldade de abastecimento de água que é bastante onerosa para a comunidade, com alto custo energético, a perspectiva incide na ampliação de construção de armazenamento de água, para tanto, conseguiram através Programa mais Água, três cisternas de placas construídas pela Programa de Cisternas de Placas - P1MC e um Poço artesiano, que embora não tenha sido instalado apontou uma boa vazão. A tentativa de autonomia hídrica é uma busca constante da comunidade, uma vez que a cada período de seca o abastecimento fica mais crítico. No entanto, o sistema de irrigação por inundação é um dos desafios à serem sanados no processo de transição.

O FAZER COLETIVO É O QUE FAZ UMA BELA ALDEIA

A pequena Aldeia possui um cotidiano marcado por fazeres coletivos e individuais, desde as tarefas familiares domésticas que ocorrem de forma espontânea até às ativi-

dades nos roçados, na bioconstrução e no entorno das casas. É dentro desse fazer, que entoam fatores de celebração onde a reverência aos caboclos, pedindo proteção e força e tornando alegre e gostosa a vivência coletiva.



Figura 21: Vivência no trabalho coletivo Truká-Tupan (Tomáz, 2018).

Os elementos da agroecologia Truká-Tupan, são desenvolvidos com harmonia, resiliência, processos de construção, diálogos e elementos ontológicos que comporta fatores de unidade coletiva, convivência, cuidados que alimentam a natureza de forma a compreendê-la como um todo na concepção humana.

Os Truká-Tupan potencializaram seu fazer na troca de parcerias importantes na área de agroecologia e escoamento de produção com a equipe técnica do Recanto da Solidariedade, ajudando a agregar valores e intensificar o processo de

transição. Contudo, atualmente uma parte da subsistência das famílias na aldeia advém da venda do mel de abelha e a produção de pequenos animais como caprinos, porcos e galinhas. As hortaliças cultivadas são de abastecimento interno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender o modo de vida e produção do Povo Truká-Tupan é uma tarefa importante para a sociedade, primeiro colabora, na superação de termos pejorativos historicamente impregnados na sociedade como o que afirma que “índio é preguiçoso”. Este equívoco, demonstra total desconhecimento, adesão a um colonialismo perverso e violento do qual fomos vítimas.

O conhecimento do modo de vida dos Povos Originários é a essência da perpetuação da vida em todas as dimensões. O uso da terra e da água através de sistemas ecoespirituais, próprio da natureza Indígena, suscita, elementos de sustentabilidade no manejo dos ecossistemas da terra e na manutenção da vida.

Suas práticas na convivência com o Semiárido parte de princípios como a diversificação de produtos que se contrapõem ao modelo de agricultura convencional, a produção de batata, macaxeira, cebola, tomate, melão coalhada, pimentão, maracujá, mamão, cana-de açúcar, melancia, abóbora, feijão de corda, fava, hibisco, quiabo, feijão de arranca, milho, diversidade e variedades de hortícolas, além da apicultura, avicultura, suinocultura e piscicultura, possibilitou autonomia da Aldeia.

O modo de produzir diferenciado, vem impedindo o arrendamento da Caatinga para pastagem evitando o sobre pastoreio animal, extração de minérios, impedimento de desmatamento e uma real transição no cultivo sem agrotóxicos.

Além da potencialização da vegetação com o plantio de mudas de árvores nativas da Caatinga vem criado importante barreira de contenção das áreas vizinhas que ainda utilizam veneno em sua produção, impedindo que os roçados da Aldeia sejam contaminados.

O cotidiano Truká-Tupan, consiste numa importante resistência étnica e cultural, na luta para demarcação do território, processo que se estende a mais de dez anos. Os empecilhos causados pelo posseiro e o descaso do Estado que não implementa nenhuma política pública dificultam a estruturação da Aldeia. Mesmo assim, os mecanismos alternativos de sustentação, fizeram com que os Truká-Tupan desenvolvessem inúmeras alternativas de produção desde o alimento à construção, iniciativas educativas/escolares e a manutenção da terra como um ente de direitos.

A educação para os Indígenas é um lugar sagrado, espaço para multiplicar os saberes e as experiências com educação contextualizada e parceiros definidas. Portanto, é com experiências dessa natureza, que a Aldeia Truká-Tupan vem desenvolvendo agroecossistemas resilientes, possibilitando um território gerador da economia local e territorial que inspira elementos holísticos de caráter fundamental na convivência humana individual e coletiva e na relação sistêmica com os elementos da natureza.

A relação ecoespiritual dos Truká-Tupan é o princípio básico da ideia de um Bem Viver em seu território sagrado.

REFERÊNCIAS

ALTIERI. **Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável**. 3 ed. rev. ampl. São Paulo, Rio de Janeiro: Expressão Popular, AS-PTA 2012.

ARAÚJO FILHO. **Manejo pastoril sustentável da caatinga** / João Ambrósio de Araújo Filho. – Recife, PE: Projeto Dom Helder Câmara, 2013.

BROWN, Lester R. **Eco-Economia: construindo uma economia para a terra**/ Lester R. Brown. – Salvador: UMA. 2003.

CORREIA, M. C. B. A observação participante enquanto técnica de investigação. **Pensar Enfermagem**, Lisboa (Portugal): Escola Superior de Saúde do Instituto Politécnico de Beja, v. 13, n. 2, 2009.

GÖGEN. **Trincheiras da Resistência Camponesa: sob o pacto de poder do agronegócio** – Candiota, RS: Instituto Cultural Padre Josimo, 2017.

GUTERRES. **Agroecologia Militante: contribuições de Enio Guterr/ Ivani Guterres** – 01 ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2006.

DUARTE. J. <https://www.ecodebate.com.br/2008/01/16/transposicao-do-s-francisco-ilude-populacoes-do-semi-arido-artigo-de-Jonas-Duarte/> (pesquisa realizada em 13/12/18)

KRAUSER. **A Agroecologia e o Plano Camponês** – Candiota, RS: Instituto Cultural Padre Josimo, 2015.

MARQUES, Juracy e FRAGA, Jairton (Orgs.). **Ecologia Humana e Agroecologia** - Paulo Afonso: Editora SABEH, 2016.

PRIMAVESI. **Manual do Solo Vivo: solo sadio, planta sadia, ser humano sadio** – 2 ed. São Paulo: expressão popular, 2016.





ECOLOGIA HUMANA E A GESTÃO SOCIOAMBIENTAL DO POVO TRUKÁ-TUPAN

Paulo Wataru Morimitsu

INTRODUÇÃO

Desde o século XIX, vêm-se obtendo um empenho científico na construção de conhecimentos acerca da Ecologia Humana através do estudo da sociologia Americana voltada para ação e reformas sociais, a Escola de Chicago, apresentou um arcabouço de resultados da “ecologia humana” ligada a uma ideia de sociologia urbana. Apontou, que com a expansão urbana e o crescimento demográfico, resultante do desenvolvimento industrial, estudos etnológicos e históricos das comunidades individuais proviam materiais valiosos para o trabalho sobre ecologia humana, que serviriam de guia para estudos na organização da comunidade (PARK, 1921). Este esforço, possuiu uma carga de conceitos e correntes teóricas pautadas na interdisciplinaridade.

Park & Burgess (1921) definiram a Ecologia Humana como sendo o estudo da organização e das relações dos seres humanos em relação às questões ambientais, isto porque, os fatores biológicos passaram a ter influência na organização social e distributiva-espacial das comunidades humanas. O evolucionismo social de Park foi sustentado pelas ideias Darwinistas (BEGON, 2007), especialmente, nas relações análogas entre animais, vegetais e os meios sociais integrados pelos seres humanos.

A caracterização conceitual da Ecologia Humana segundo a Escola de Chicago como sendo síntese abrangente de diversos campos de ciências naturais e sociais; das relações entre homem e meio ambiente; aplicação de conceitos e explicações da biologia na conceituação e explicação de fatos sociais; estudo das distribuições espaciais dos fenômenos humanos; estudos de áreas regionais e locais; estudo das relações sociais entre os homens (EUFRASIO, 2013).

A abordagem da resiliência urbana evidenciada por esta Escola, não deixa de ser bases epistêmicas da natureza ecológica para seguir o cruzamento de conceitos científicos éticos que apontem para orientações científicas e conhecimentos comuns, sinais de possibilidades e perspectivas de uma ecologia humana sustentável. A pluridisciplinaridade nela inserida ultrapassam barreiras epistemológicas e valoriza o estudo das comunidades humanas. No viés conceitual da Ecologia Humana pode-se acrescentar a transdisciplinaridade¹, ao inserir outras noções como a

1 Não observar como transversal, mas, como elemento que ultrapassa o ambiente físico e segue sob os aspectos semióticos e sobrenatural [grifo nosso].

gestão socioambiental apontada neste trabalho como parte essencial do desenvolvimento humano.

ECONOMIA POLÍTICA E A “FALHA METABÓLICA”

Desafios vêm sendo apresentados quanto a sustentabilidade urbana e rural ao se deparar com modelos econômicos pautados no crescimento populacional, no consumo de alimento e na demanda por terras concentradas. A economia em expansão, de forma acelerada, vem suplantando a produção sustentável dos ecossistemas e suas gentes (BROWN, 2003), conduzindo o planeta à chamada crise civilizacional.

O esforço teórico na elaboração de conceitos de Ecologia Humana que sustentam bases transformadoras, sugere um percurso sobre o viés da gestão socioambiental, onde conceitos clássicos e contemporâneos apontam que a crise civilizacional apresentada põe em jogo, a relação do ser humano com a natureza, suas origens e o modo ecológico de se pensar.

Bellamy Foster no livro “A Ecologia de Marx”, retomou um conceito marxista sobre essas assertivas e analisou a crise relacional do ser humano com a natureza como sendo uma falha metabólica (BROWN, 2003), onde implicações associadas às relações de produção capitalista e a separação antagonica entre campo e cidade, levou a necessidade de “governar o metabolismo humano com a natureza de modo racional” (FOSTER, 2005, p. 201).

Para Marx, diz Foster, a ideia da falha metabólica (“Stoffwechsel” / “troca material”), ocorre na violação das condições de sustentabilidade entre os seres humanos e a terra criada pela sociedade capitalista. A cessação deste metabolismo provocou a decomposição da vitalidade proteína do fluxo de energia entre o modo de vida e o meio ambiente natural que lhe é externo. Neste conceito, incidia toda ideia do esbulho da vitalidade do solo, degradação humana e pobreza, “arruinando o poder do trabalho e do poder natural do homem” (FOSTER, 2005, p. 209).

Essa governança permitiu teóricos como Marx (Sec. XIX) à elaborar críticas sobre a economia política burguesa; Malthus (1996) sobre as noções populacionais, duramente criticada por Marx. Darwin (Sec. XIX), sobre as compreensões evolucionistas da natureza; Adam Smith (sec. XVIII) que considera a natureza como uma das fontes de riqueza das nações e incapaz de gerar subdivisão de trabalho como nas manufaturas.

Para Adam Smith (1996), a agricultura não gera riqueza sem passar pela indústria. A partir de então, os produtos da natureza passaram por processos industriais antes de atingir o mercado regulador. Essa concepção liberalista, se estendeu até meados do século XX, quando as ideias da degradação ambiental se tornam evidentes de forma globalizada.

O sistema produtivo adotado pelo capitalismo, no enfoque quanto aos seus aspectos econômicos ou culturais, explora os recursos naturais da terra, extraíndo-os e consumindo-os, visando à geração de produtos para o consumo.

Após a Revolução Industrial e o estabelecimento da economia de escala, o ser humano começou a intervir sistêmica e inexoravelmente no ambiente que lhe cerca. Em decorrência, houve a modificação e dilapidação de diversos ecossistemas, provocando profundas alterações em habitats, com a conseqüente extinção de espécies da fauna e da flora terrestre, desestruturação de cadeias alimentares complexas e básicas e, finalmente, desorganização completa do meio ambiente onde se insere.

O quadro ideológico do modelo de desenvolvimento pós-guerra, se encontra presente nas discussões mundiais que questionam governos acerca da sustentabilidade humana e ambiental e mobilizam outros setores da sociedade. Os conceitos apresentados por Estocolmo (1972), Conferência do Rio (1992), o Relatório de Brundtland (1991), Johannesburgo (2002), demonstraram nas últimas quatro décadas, um caminhar sobre os desafios políticos institucionais que provoca “a constatação de que o ser humano está intrinsecamente ligado à natureza, como membro dependente e participativo [...]” (ROSA, 2009).

Garret Hardin (1968) no artigo “The Tragedy of the Commons” ainda em 1968, enuncia que para evitar o uso descontrolado dos recursos naturais, a responsabilidade deve ser de controle estatal e das empresas privadas. Já Elinor Ostrom e Moran (2009), na obra “Ecosistemas Florestais” entende, que as degradações empreendidas podem ser evitadas através de uma nova institucionalidade formal ou informal, quando se estabelece regras e comunicação aceitas e praticadas por diferentes institucionalidades.

As contradições metodológicas e ideológicas sobre as exigências do desenvolvimento sustentável, deflagram uma consciência coletiva sobre a relação do ser humano com o meio ambiente, mas, sobrevém tendências acerca de sua gestão pelos quais paradigmas ocorrem na medida que as decisões estruturais são contrariadas por interesses econômicos e políticos concentradores, estimulados por um mercado verde e homogêneo.

A ideia de sustentabilidade, desenvolvimento sustentável e gestão sócio ambiental, apresentados por estas inúmeras conferências, perpassam o desempenho da economia estrutural que sob o discurso da “responsabilidade social” se estabelece o negócio ambiental carregados de desigualdades sociais, políticas, ambientais e econômicas.

O termo “passivo ambiental” (ALIER, 2012) surgiu na América Latina ao se questionar sobre “quem” pagaria pelos impactos ambientais provocados por todas as atividades petrolíferas e mineradoras dos países Latinos. Ao trazer as questões ambientais do ponto de vista econômico, Alier debate a quantificação da dívida ecológica e a monetarização da natureza, como uma linguagem a ser reconhecida pelos países ricos, demonstrando o intercâmbio ecologicamente desigual. Como tal, as dívidas ecológicas se não forem obrigações contratuais, não são reconhecidas, elas não existem. Portanto, essa questão da economia ecológica não sensibiliza as instituições econômicas e financeiras e os governos de países ricos e em desenvolvimento.

Neder (2002) considera que houve a incorporação significativa dos conceitos surgidos entre as conferên-

cias de meio ambiente de Estocolmo e Rio-92, contudo, questiona que a norma da ISO14000 é uma restrição dos países ricos contra os países abundantes de matéria-prima e menos desenvolvidos. Além, de não alterar o comportamento da população dos países ricos (1/3 do todo) para reduzir os níveis de consumo (80% do que é produzido no planeta). Finalmente, as normas não proporcionam aumento dos preços das matérias primas dos países fornecedores, ao contrário, são manufaturados em seus países e retornados com alto valor agregado aumentando as desigualdades ecológicas e sociais. O autor chama de “equivoco ecológico” (NEDER, 2002), pois os grupos sociais pobres são os mais afetados.

A SUSTETABILIDADE E A GESTÃO SOCIOAMBIENTAL

Em debates ocorridos no Iº Seminário Internacional de Ecologia Humana, realizada em Paulo Afonso, no Nordeste do Brasil (2012), apresentou-se um arcabouço de questões que incide sobre a Gestão Socioambiental e o Desenvolvimento Sustentável, onde o eixo estratégico de uma nova economia passa pela diminuição das desigualdades e a forma como os seres humanos interagem com os sistemas ecológicos.

Pesquisadores da socioeconomia como Mira, aceram-se da ideia de uma economia heterogênea estrutural, numa crítica sobre o ambientalismo convencional, para avançar sobre os campos que respeite as diferenças e valores

culturais e, ainda, uma nova cultura política “capaz de fazer a refundação da organização do Estado e da sociedade” (MIRA, 2002). A abordagem de Mira, incide sobre uma perspectiva pós-ecológica.

De fato, ao pensar numa lógica pós-ecológica da gestão socioambiental, contextualizada numa realidade como a do Semiárido brasileiro, pôde-se entender que compreensões como as das Conferências Internacionais de Meio Ambiente, a ISO 14000, entre outras, não conseguiram ainda, colocar dimensões sociais, econômicas, ambientais como iguais no manejo de sistemas ecológicos, bem como na construção do bem estar da sociedade inserida no Bioma Caatinga.

Os dados que seguem demonstram que em termos de gestão ecossistêmica as interconexões ser humano, água, terra, alimento, estão distantes de uma realidade de diminuição das desigualdades sociais e ambientais. Segundo o IBGE, os traços marcantes da realidade brasileira consistem nas desigualdades sociais.

Ao tomar como exemplo, o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal – IDHM (ATLAS, 2013) de 20 anos atrás de 18 municípios do território de identidade Semiárido Nordeste II do estado da Bahia, constata-se que houve uma elevação de IDHM no intervalo 0,17 a 0,34 com ranking médio nacional de 4828º para o intervalo de IDHM ente 0,5 a 0,6 passando ao ranking médio de 4951º caindo 123 posições, demonstrando que o desenvolvimento humano nesta região se coloca abaixo da média nacional.

O segundo maior município do Estado da Bahia, como Feira de Santana, por exemplo, com mais de 600 mil habitantes, possui característica de Sertão, em 1991 possuía um IDHM de 0,46 e ocupava a 1422º posição no ranking nacional, contudo, passou para a posição de 1546º com IDHM de 0,71 em 2010², de modo, que caiu em 124 posições. Os índices de IDHM atual desses 18 municípios equivalem aos que situavam há vinte anos entres os 500 melhores IDH do Brasil. Tirando por esta comparação, se houvesse investimentos e políticas públicas similares, nos próximos vinte anos, em 2035, poder-se-ia atingir o índice de desenvolvimento próximo ao IDHM de 0,75. Os Estados do Nordeste têm os piores IDH do Brasil, agravado nas áreas do Bioma Caatinga.

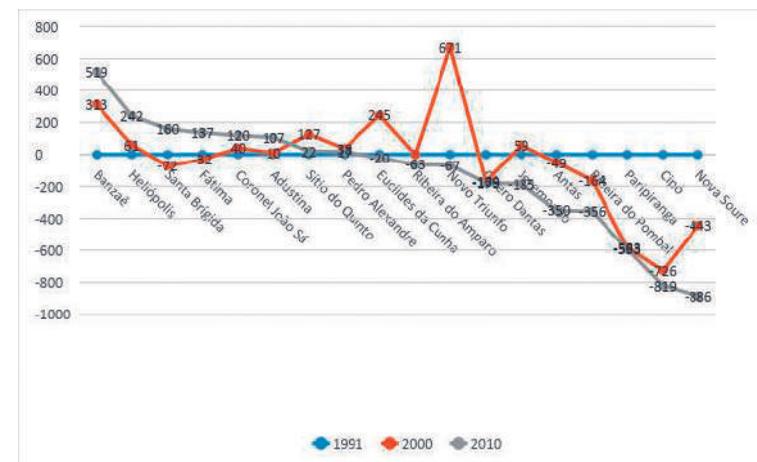


Figura 1: Oscilação do ranking IDMH de 1991 a 2010 no Semiárido do Nordeste da Bahia (IBGE, 2010).

² IBGE <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/home.php>>. Acessado em 26/01/2014.

Para Morin (1977), a teoria da complexidade consiste em um conjunto de princípios fundamentais acerca de um grupo de agentes que interagem uns com os outros, gerando conexões para sobreviverem. Neste aspecto a gestão socioambiental teria que observar epistemologias análogas que favoreça essencialmente a realidade de inclusão social e ambiental, dirimindo a pobreza e as injustiças socioambientais.

O relatório sobre a Economia da Informação da ONU – Organização das Nações Unidas de 2010³ acerca-se das características e distribuição da pobreza no mundo e, afirma que a pobreza possui muitas facetas, tais como, recursos insuficientes para necessidades básicas da vida, como alimento, água potável e saúde. Ainda sem perspectivas de futuro, limitadas pelo analfabetismo, falta de direitos, liberdade de expressão, empoderamento e, por fim, carecem de informação vital para suas vidas. Estima-se que em 2005, parte significativa de 1/5 da população mundial (22%) vivam com menos de US\$ 1,25 por dia, ou seja, na extrema pobreza, em sua maioria, concentrada nas áreas rurais vivendo da subsistência.

Os pobres vivem num contexto de vulnerabilidade que afeta a dignidade da pessoa humana, vivem em áreas de conflitos, desastres, violência social e baixo nível de qualidade educacional. Nas comunidades rurais sofrem com a falta de terra e solos degradados de baixa produtividade, em locais distantes com falta de infraestrutura, energia, transporte, falta de apoio financeiro e falta de preços justos dos produtos de consumo.

3 Informe sobre la Economía de Información 2010: TIC, empresas y reducción de la pobreza. UNCTAD/IER/2010 N° de venta S.10.II.D.17. Naciones Unidas, Suiza. 2010. (Cap. I pag. 3.)

COSTUMES TRADICIONAIS: MUTIRÃO NO ATO DE MORAR

Nos territórios de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais no nordeste do Brasil, como alternativas de moradia, utiliza-se a técnica de construção conhecida como pau-a-pique ou taipa. Os depoimentos contidos no livro *Índios na Visão dos Índios do Nordeste brasileiro*, demonstra a importância dessa forma de construção na memória das pessoas e conseqüentemente, no comportamento cultural das famílias. Para a Aldeia Cumuru do Povo Pataxó⁴, as casas que não são de taipa, são consideradas “casas de branco”, os materiais utilizados para a construção possuem influências de dominação em substituição ao tradicional modelo de moradia.

O conhecimento da construção das casas de taipa é uma forma da preservação e das tradições culturais, disseminando a cultura de cooperação para as gerações, envolvendo toda a comunidade em mutirões.

Historicamente, de acordo com Minke, a técnica de construção com barro existe a mais de 9 mil anos e atualmente no mundo, um terço vivem em casa construídas utilizando o barro, mais notadamente nas regiões quentes e secas, e nos países em desenvolvimento quase a metade utilizam o barro como recurso de construção, pois, o barro possui capacidade rápida de absorver a umidade, pode armazenar o calor e equilibrar o ambiente interno, reduz a necessidade de consumo de energia e poluição ambiental, é reutilizável, reduz os gastos nos materiais de construção e

4 Aldeia Cumuru ou Cumuruxatiba localizado a 38 km do Prado – BA onde vivem muitas famílias Pataxó (Thydêwá, Memória – Índios na visão dos Índios, edição: Sebastián Gerlic, <http://www.thydewa.org/livros/memoria/>) acesso em 21/08/2013.

de transporte, apropriado para autoconstrução, preserva a madeira e materiais orgânicos, além de purificar o ar do ambiente interno. Como desvantagens o barro não é material de construção padronizado, sua composição de areia, argila e terra varia conforme o local, expande quando umedecidos e contrai ao secar.

O barro é portanto, um material de construção natural mais importante e abundante, que atende plenamente as necessidade para a construção habitacional de forma econômica, cuja técnica reduz a necessidade de madeira para queima dos tijolos e blocos a base de argila, além de favorecer a autoconstrução e a autonomia familiar, sobretudo, nas comunidades desassistidas de políticas públicas, que se utilizam de técnicas de construção como única forma de possuírem suas casas.

Para os Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais da região do Nordeste da Bahia no Brasil, as famílias continuam utilizando a técnica de pau-a-pique ou de taipa com cobertura de palha ou telha para construção de suas moradias. Isto porque, quase sempre os materiais são encontrados no próprio ambiente em que vivem. Muitas famílias possuem a consciência da precariedade de morar em casas de taipa, pois em condições de muita chuva e vento, por exemplo, torna-se difícil o convívio familiar, sobretudo, quando existem recém nascidos e crianças.

O Povo Indígena Truká-Tupan está inserido num território de 114 hectares localizado a dez quilômetros do centro da cidade de Paulo Afonso – Bahia, região do Semiárido no Nordeste brasileiro. Há mais de 10 anos as famílias vêm

lutando pelo reconhecimento e aquisição de seu território. Dispostos recentemente na localidade do Alto do Aratikum, zona rural de Paulo Afonso, os Truká-Tupan vivem em condições precárias e construíram moradias temporárias com folhas de coqueiros e galhos, na perspectiva de que a FUNAI – Fundação Nacional do Índio consiga a aquisição do território para as famílias. Os Indígenas, no entanto, começaram a construir as casas de taipa para uma melhor acomodação em substituição aos abrigos de palha (Figura 2).



Figura 2: Casa de Taipa com extensão de Palha na Aldeia do Povo Indígena Truká-Tupan, em Paulo Afonso-BA (Wataru, 2013).

“Antes de construir a casa de morada do nosso Povo, primeiro a gente tem que construir a casa de morada dos Encantados, a Oca” (Adriano Truká-Tupan, Vice-cacique da Aldeia, 2012). A oca nos Truká-Tupan é o elemento central da vida dos Indígenas, é o espaço sagrado da ritualidade, onde encontram-se com os “Encantados”⁵ e convívio comunitário.

Isto demonstra as afinidades constituídas entre os Indígenas conectados com as crenças e sabedorias ancestrais,

⁵ Os Encantados para os Indígenas são Espíritos que vivem na Natureza. É a vida da própria Natureza, que atuam neste mundo para ajudar os humanos. [grifo nosso].

influenciam em toda prática cotidiana que aqui chamamos de relações biossemióticas. Têm-se a concepção sobre o termo biossemiótico como sendo etimologicamente, oriunda do termo grego – *Bio* – que significa “Vida” e Semiótica advinda da palavra *Semion*, significando “Signo”; sendo uma ciência interdisciplinar que estuda os processos de comunicação, significação e cooperação entre os sistemas vivos” (CALAZANS, 2003).

Há movimentos de relações que acontecem na medida que os índios interagem com os elementos da natureza e se comunicam com os símbolos que lhes são apresentados: a descoberta do melhor barro, a medida da água para regar o tijolo, o uso da pedra, madeira, taboa (*Typha domingensis*), associados aos movimentos circulares de interação com o sistema solar que os guiam em sentido anti-horário, além, de elementos presentes no ambiente de construção da Oca como a jurema preta (*Mimosa tenuiflora* (Mart.) Benth.)⁶, planta bastante utilizada na ritualidade dos Indígenas do Nordeste, a participação coletiva do grupo, etc. foram alguns dos elementos determinantes nos processos organizativos e auto afirmativos do grupo. Para os Indígenas, o sentido da construção está correlacionado com as forças da natureza que lhes conduz, orientam e ensinam.

A oca está rodeada pela planta jurema e por ser utilizada nos rituais e toré Indígenas, acrescenta o elemento simbólico e sagrado a unidade construída que se conecta aos elementos espirituais da natureza, significando a arborização do ambiente e a diversificação das plantas, envolvendo a

⁶ http://www.cnip.org.br/PFNMs/jurema_preta.html (acesso em 27/08/2013).

comunidade na compreensão sobre a importância do envolvimento de todas as gerações, desde as crianças até os mais idosos na paisagem cultural da Caatinga que os envolve.

Para os Truká-Tupan, os componentes utilizados para construção da Oca associados aos símbolos de suas crenças constituem influência da própria natureza. Todavia, esta influência é exercida de diferentes formas em diferentes sujeitos, demonstradas nos fenômenos da realidade cotidiana. Para alguns Indígenas, esse composto de elementos influenciam na sua autoestima, para outros, é acrescentado no conhecimento e aprendizado, para outros representa uma perspectiva econômica para o futuro, representa também o futuro de melhorias na construção de suas moradias, além, de fatores determinantes como o trabalho coletivo no seio da comunidade Indígena e o início de um marco referencial da afirmação identitária e territorial dos Truká-Tupan.

A construção da oca com a tecnologia do tijolo de barro, transformou-se em fator gerador de diálogo entre os próprios moradores. Isto porque, o processo construtivo tem servido como curso prático da utilização de técnica de construção civil e confiança para edificarem suas casas utilizando a mão de obra própria e o barro para fazer os tijolos, que visa atender as demandas das necessidades familiares, além, da preocupação com a higiene e a segurança familiar conforme as condições econômicas e recursos disponíveis.

As condições socioeconômicas dos Truká-Tupan ainda são bastante precárias, sobretudo, porque esperam a regularização do território pela FUNAI. As moradias são improvisadas e o acesso a água ainda é de péssima qualida-

de, onde uma vez por semana um carro pipa da prefeitura abastece duas caixas de água cedida pela SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena. As famílias ainda precisam se deslocar para o centro de Paulo Afonso há 6 km para trabalharem em pequenos “bicos”, como a poda de árvores, entre outras atividades.

As crianças de 14 a 16 anos se deslocam até a cidade para estudarem sendo transportadas por ônibus de pouca qualidade, para tanto, a comunidade decidiu provisionar uma pequena escola fornecendo educação das crianças de 03 a 12 anos. Os índios ainda, possuem atendimento médico quinzenalmente pela equipe da SESAI, mas, quando precisam de tratamento permanente precisam se deslocar até o povoado Siriema à 9 km da Aldeia ou para a cidade de Paulo Afonso. Os índios ainda dependem de cesta básica fornecida pela FUNAI.

Todavia, a área a ser demarcada não é extensa, mas possibilita a adoção de diversas tecnologias socioambientais para o cultivo da terra. Pois encontra-se com solos compactados e degradados em face aos cultivos de irrigação inadequados, antes utilizados por um antigo posseiro. Contudo, a comunidade vem aderindo aos princípios baseados na permacultura, como a construção de viveiro de mudas, produção de horticultura orgânica e agroflorestal, a criação de pequenos animais em regime semi confinados como abelha e galinha, a utilização da tecnologia de placas solares para irrigação, além da bioconstrução. São iniciativas provisionadas e discutidas pelos Indígenas como melhoramento econômico e sustentável da Aldeia.

Os Truká-Tupan, não conhecem o termo “permacultura”, mas ao pensar e planejar as atividades agrícolas, as edificações, a forma de plantios e a sua gestão, demonstraram um conhecimento holístico bastante considerado e difundido no termo principiológico da permacultura como elemento de sustentabilidade. De acordo com Holmgren e Bill Mollison (2007), o termo permacultura surgiu na década de 70, para descrever a integração sistêmica de espécies animais e vegetais que são úteis aos seres humanos.

Os princípios de design em permacultura apresentados por Holmgren, tem base científica na “ecologia de sistemas, na geografia da paisagem e etnobiologia” (HOLMGREN, 2007, p. 09), cujo pensamento é sintetizado em 12 princípios de design, que associados a bioconstrução possui correspondência na lógica Truká Tupan, considerando as vantagens da utilização do barro (MINKE, 2005, p. 17 a 22) em relação aos materiais de construção industrializados.

Numa comparação sistêmica das ações pensadas pelos Truká-Tupan em comparação aos princípios de design de Holmgren, pôde-se obter os seguintes resultados (Quadro 1) simbióticos da interrelacionalidade cooperativa dos Indígenas, a partir, da concepção de Bioconstrução do Minke (2005).

Quadro 1: Os 12 princípios de design baseados em Holmgren (2007) e a compreensão da permacultura na bioconstrução pensada pelos Truká-Tupan, a partir de Minke (2005).

Princípios da Permacultura (HOLMGREN, 2007)	Bioconstrução – Adaptação de conceitos a partir da experiência do Povo Truká-Tupan (MINKE, 2005)
1 Observe e interaja	O uso do barro e material disponível para a necessidade da construção da Oca dos Truká-Tupan e posteriormente novas soluções para casas e outras unidades de produção agrícola e animal, além do conhecimento e autonomia sistêmica.
2 Capte e armazene energia	Casas de barro armazena calor e equilibra o ambiente interno, reduz a necessidade de consumo de energia e poluição ambiental. O futuro uso da energia renovável da placas solares e cataventos para movimentação de água e irrigação por gravidade, é uma perspectiva dos Indígenas.
3 Obtenha rendimento	Com o excedente da fabricação de tijolos estes podem ser comercializados, e com fornecimento de mão-de-obra qualificada para construção civil utilizando a técnica de tijolo de barro modulares, principalmente para as comunidades Indígenas.
4 Pratique a auto regulação e aceite feed back	As casas estão integradas numa paisagem de reflorestamento com plantas nativas e diversificadas, considerando as frutíferas tanto para o ser humano como para os animais silvestres e domesticados, além do plantio e uso de plantas medicinais aos redores das casas, realizando as correções ambientais quando detectadas desarmonia paisagística.

5 Use e valorize os serviços e recursos renováveis	A produção de tijolo utiliza 85% de terra local e 15% de cal e cimento como aglutinante. Introduzir sanitário e fossas adequadas e evitar contágios ao meio ambiente e animais domésticos evitando doenças básicas associadas à famílias de baixa renda. Introdução de tecnologia solar para elevação da água até as caixas d'água, desinfecção da água ⁷ e aquecimento substituindo o chuveiro elétrico.
6 Não produz desperdícios	É reutilizável, reduz os gastos nos materiais de construção e de transporte, apropriado para autoconstrução, preserva a madeira e materiais orgânicos, purifica o ar do ambiente interno.
7 Design partindo de padrões para chegar aos detalhes	Os sistemas tradicionais necessita enxergar novas experiências como os tijolos de barro para enxergar as suas paisagens de nova maneira, no caso as possibilidades de construir suas casas com design criativo e próprio da cultura.
8 Integrar ao invés de segregar	O conforto e a qualidade das casas em ambientes de campo melhora a integração como local de convívio plantando e criando animais de forma natural e autorregulada.
9 Use soluções pequenas e lentas	O uso da técnica requer interesse e no uso do tijolo de barro, a credibilidade aumenta na medida que vão sendo utilizados, construir a oca, os banheiros, as casas e a movimentação das pessoas na comunidade que vão se interessando pelo local, criando um ambiente agradável e seguro para as pessoas que nela vivem.

⁷ Técnica de desinfecção de água usando apenas o sol como purificador durante 6 horas através da garrafa-peti transparente. SODIS – Safe drinking water for all, site: http://www.sodis.ch/index_EN (Acesso em 31/08/2013).

<p>10 Use e valorize a diversidade</p>	<p>Para o convívio da comunidade além da moradia, produzir alimentos e criar pequenos animais sadios com os princípios da trofobiose, ou seja, proporcionar um ambiente equilibrado conforme o contexto local.</p>
<p>11 Use as bordas e valorize os elementos marginais</p>	<p>O mais importante não são as casas, são pessoas que nelas vão morar mais adequadamente, e mudar o comportamento na valorização do comportamento social, resiliência cultural e ambiental.</p>
<p>12 Use criativamente e responda às mudanças</p>	<p>A iniciativa do uso desta forma de construção para oca já motiva para construção de fogão à lenha que utiliza galhos. A construção de uma sede comunitária para abrigar uma sala de saúde, uma sala para escola, uma cozinha comunitária, salão de reunião e quartos adicionais para receber hóspedes. Além do material para a construção de viveiros de mudas nativas e plantas medicinais.</p>

Fonte: Pesquisa Paulo Wataru (2003) e Minke (2005, p.17 a 22)

Portanto, percebe-se que mudanças de paradigmas a partir do incentivo às pesquisas e aperfeiçoamento da bioconstrução orientados por diferentes agentes como universidades, comunidades e instituições da sociedade civil, está sendo o mecanismo mais indicado para um regime de co-gestão e dignidade de posse, como principal possibilidade de atendimento às demandas rurais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades locais, em busca de subsistência criam e recriam formas paradigmáticas que norteiam ações de (auto) Gestão Socioambiental, a exemplo, das tecnologias sustentáveis como a bioconstrução na realidade dos Truká-Tupan, a produção agroecológica, sistêmica e integrada, energias alternativas, composições agroflorestais entre outras inúmeras iniciativas de convivência com o Semiárido de comunidades inseridas no Nordeste da Bahia.

Valores etnoecológicos, políticos, econômicos, sociais e ambientais ao conduzirem os grupos locais na afirmação étnica, na condução de estruturas autônomas, no autoconehecimento dos agricultores sobre os ecossistemas e seus componentes, passam a construir formas organizativas familiares e comunitárias de busca de direitos étnicos, territoriais, políticas afirmativas, bem como, apontam sinais de autonomia humana.

A bioconstrução aponta possibilidade rústica que vêm permitindo ao Povo Truká-Tupan uma relação biossemiótica com os sistemas da natureza e o exercício de uma co-gestão. “Quem deveria facilitar, é quem mais dificulta, porque o governo é quem devia tá ajudando a gente, mas, não acredita n’gente” (Vice Cacique Adriano, 2013). Como infere o vice cacique, a comunidade precisa provar a viabilidade técnica, organizativa e financeira da construção para a obtenção da credibilidade exigida.

A iniciativa dos Truká-Tupan, ao mesmo tempo em que estimula os processos organizativos de interação com

a sociobiodiversidade, ainda, aponta possibilidade de autonomia que eleva a qualidade de vida e a manutenção de ações principiológicas da permacultura. A autonomia e os conhecimentos adquiridos pela comunidade permitem ainda, adotar uma paisagem que expressam a manutenção de comportamentos sociais e culturais mais sustentáveis.

A segurança da posse é fator desafiador para a comunidade Indígena, todavia, na condução de improvisação de moradias e o mínimo de infraestrutura de melhoramento de qualidade de vida, os Truká-Tupan possuem a consciência organizativa da necessidade de adaptabilidade como forma de resistência física e cultural. Este comportamento influencia na sustentabilidade econômica, política, social e cultural da comunidade e os faz maturar em torno de princípios agroecológicos e de técnicas de convivência com o Semiárido.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Rui Otavio Bernardes de. **Gestão Sociambiental: estratégias na nova era da sustentabilidade/** Rui Otavio Andrade e Takeshy Tachizawa. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- Atlas do desenvolvimento humano no Brasil. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/IDH/Atlas2013.aspx?indiceAccordion=1&li=li_Atlas2013>. Acessado em: 26/01/2014.
- BEGON, M.; HARPER, J.L. & TOWNSEND, C.R. 2007. **Ecologia - de Indivíduos a Ecossistemas**. 4 ed. Editora Artmed. p. 752
- BROWN, Lester R. **Eco-Economia: construindo uma economia para a terra/** Lester R. Brown. – Salvador: UMA, 2003.
- CALAZANS, Flávio Mário de Alcântara. **BIOMEDIOLOGY: Communication and Environment. XI Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social “Comunicación, Democracia y Ciudadanía”**. Universidad de Puerto Rico. 5,6,7 y 8 de Octubre de 2003.
- DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies e a Seleção Natural**. São Paulo: Hemus, 2003. p. 471.
- EUFRASIO, Mário A. **Estrutura Urbana e Ecologia Humana: a escola sociológica de Chicago (1915-1940) /** Mário A. Eufrasio. – São Paulo: Programa de Pós-graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013 (2ª Edição) (p. 95 – 101).
- FOSTER, Jonh Bellamy. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza /** Jonh Bellamy Foster; tradução de Maria Teresa Machado. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- HARDIN, Garrett . The Tragedy of the Commons. **Science** 13 December 1968: v. 162. Disponível em: <<http://www.sciencemag.org/content/162/3859/1243.full>>. Acesso em: 20/10/2013.
- HOBSBAWN, E. **Era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995 (p. 91).
- HOLMGREN, David. **Os fundamentos da permacultura: Um resumo dos conceitos e princípios apresentados no livro ‘Princípios e Caminhos da Permacultura Além da Sustentabilidades’** de autoria de David Holmgren. www.holmgren.com.au. Holmgren Design Service (e-book). Australia, 2007.
- IBGE. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/home.php>>. Acessado em 26/01/2014.

ISO 14000. Disponível em: <<http://www.iso.org/iso/home/standards/management-standards/iso14000.htm>>. Acesso em: 28/01/2014.

MALTHUS, Thomas Robert. (1798 – 1820) **Princípios de Economia Política e considerações sobre sua Aplicação Prática**. Ensaio sobre a População. Tradução de Regis de Castro Andrade, Dinah de Abreu Azevedo e Antônio Alves Cury. Editora Nova Cultural Ltda. Copyright © desta edição 1996.

MARTINEZ ALIER, John. **O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagem de valoração**. Tradutor Maurício Waldman. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 293.

MDS. **Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal**. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/cadastrounico>>. Acesso em: 20/01/2014.

MINKE, G. **Manual de Construcción en Tierra**: la tierra como material de construcción y su aplicación en la arquitectura actual. 2 ed. Montevideo: Fin de Siglo, 2005, pp. 16-22.

MIRA, Feliciano de. CES-Universidade de Coimbra. **Palestra revisada proferida no I Seminário Internacional de Ecologia Humana** – Paulo Afonso, Bahia, Brasil, 2012.

MORAN, Emilio F. & OSTROM Elinor. **Ecosistemas Florestais: interação homem-ambiente / organização** Emilio F. Moran e Elinor Ostrom; tradução de Diógenes S. Alves e Mateus Batistella. São Paulo: Editora Senac; São Paulo: Edusp, 2009, p. 110-111.

MORIN, Edgar. **Método I: a natureza da natureza**. Portugal: Europa-América, 1977 (Coleção Biblioteca Universitária, n. 28).

NEDER, Ricardo Toledo. **Crise Socioambiental: estado e sociedade civil no Brasil (1982 – 1988)** São Paulo: Annablume: Fapesp. 2002, p. 345-355.

ONU. **Informe sobre la Economía de Informacion 2010: TIC, empresas y reducción de la pobreza**. UNCTAD/IER/2010 N° de venta S.10. II.D.17. Naciones Unidas, Suiza. 2010. (Cap.I pag.3.)

PARK, Robert E. **Introduction to the Science of Sociology** by Robert E. Park and Ernest W. Burgess the University of Chicago Press Chicago, Illinois Copyright 1921 by the University of Chicago all Rights Reserved Published September 1921 (p.388).

ROSA, Teresa da Silva. Os fundamentos do pensamento ecológico do desenvolvimento (artigo). In: José Eli da Veiga (org.) **Economia Socioambiental**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2009, p. 28.

Sistema de Gestão da Sustentabilidade - de maneira geral, estas normas visam proporcionar uma diretriz prática relacionada ao compromisso empresarial para com o desenvolvimento social e ambiental. Disponível em: <http://www.iso.org/iso/home/store/catalogue_tc/catalogue_detail.htm?csnumber=51812>. Acesso em: 28/01/2014.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. Investigação sobre sua Natureza e suas causas. Tradução de Luiz João Baraúna. Vol. I. Editora Nova Cultural Ltda. Copyright © desta edição 1996 (Os Economistas).





ANÁLISE DAS BASES MATEMÁTICAS UTILIZADAS PELOS TRUKÁ-TUPAN NA CONSTRUÇÃO DA OCA SAGRADA

Fábio Sousa dos Anjos

INTRODUÇÃO

A Etnomatemática tem como principal foco os diversos saberes matemáticos que envolvem as populações humanas, constituído em seu contexto sociocultural, como ponto de partida, o que a deixa diretamente ligada à áreas como a antropologia, história e sociologia (Esquicalha, 2009). Entretanto, não está propriamente estabelecida como um campo científico como muitas outras ciências, talvez porque a mesma também apresente um caráter epistêmico e holístico, quando considera a possibilidade de uma matemática que pode nascer no campo da espiritualidade, como no caso da matemática Indígena dos *Truká-Tupan*, ou pela quebra de paradigmas da educação tradicional, que transforma o meio como campo de pesquisa, em uma área considerada ortodoxa.

Estabelecer um elo entre matemática e realidade é algo muito atual e faz frente na maior parte das pesquisas na educação brasileira e geram muitas expectativas por parte dos docentes, alguns questionamentos de como desenvolver uma metodologia usando métodos poucos usuais na educação. Por mais que exista um campo vasto de possibilidades trabalhado pela pesquisa, neste caso, em Etnomatemática, os resultados ainda encontram dificuldades de serem aceitos nas escolas tradicionais.

Essa resistência permeia quando se trata de elaboração de PPPs (Projeto Político Pedagógico), ou ainda, na práxis matemática, sobretudo, diante do enfoque multidisciplinar em ambientes permeados por métodos tradicionais da educação formal, mesmo a educação caminhando para abertura de novas abordagens pedagógicas.

Dado ao seu caráter epistêmico e holístico, existem diferentes linhas de pesquisa em Etnomatemática e várias são suas definições. Porém, esta pesquisa terá como base o programa de Etnomatemática desenvolvido por Ubiratan D'Ambrósio (1984) que visa compreender as diferentes maneiras de conceber, saber/fazer a matemática levando em consideração o contexto sociocultural dos indivíduos e sua interação com o meio no qual estão inseridos.

Desta feita, o objetivo deste trabalho permeou na análise da matemática formulada no meio de uma comunidade tradicional Indígena Truká-Tupan e, como eles foram capazes de resolver questões complexas do seu cotidiano, tendo por base a bioconstrução de uma oca central - o templo religioso.

PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS

A referente pesquisa teve seu início em agosto do ano de 2012 e se estendeu até julho de 2013. No primeiro momento foi estabelecida uma aproximação com a comunidade para análise de viabilidade do projeto junto aos membros dos Truká-Tupan, assim como a licença aos seus guias espirituais, que os mesmos se reportam para responder todo o tipo de questionamento na aldeia e os chamam de encantados.

Posteriormente, foi estabelecido um contato com a líder da comunidade, para que através dela tivéssemos acesso irrestrito com os demais integrantes da aldeia e suas rotinas, no intuito de mostrar proximidade e estabelecer vínculos de amizade. Este processo se deu através de visitas constantes, principalmente aos finais de semana, onde toda a comunidade sempre está reunida.

No intuito de se trabalhar uma forma mais interativa, foi estabelecido o método da observação participante, não é propriamente um método, mas sim um estilo pessoal adotado por pesquisadores em campo de pesquisa que, depois de aceitos pela comunidade estudada, são capazes de utilizar uma variedade de técnicas de coleta de dados para saber sobre as pessoas e seu modo de vida (Silva 2011, p.34).

A fim de estabelecer um norte para a pesquisa começamos a caminhar através da teoria de D'Ambrósio (1984), que trabalha o conhecimento intrínseco e a base para provar que mesmo não tendo um conhecimento sistematizado da matemática, os integrantes da comunidade possuem uma

forma de matematizar bem peculiar e que resolve os problemas do seu cotidiano.

Durante o trabalho foram sendo feitas anotações das falas da comunidade, para posterior transcrição e análise, com o fim de registrar todo o passo a passo da construção, para que a partir destes dados fosse possível a verificação das bases matemáticas utilizadas na construção, que é o objetivo central desta pesquisa, este processo de coleta de dados se deu do começo ao fim do trabalho.

Para a coleta e tabulação de dados, utilizou-se a análise de discurso como forma de se observar formas de matematizar, ou seja, como cada indivíduo na aldeia compreendia a sua lógica matemática de modo peculiar ao que os Indígenas poderiam ter desenvolvido e nesse sentido foram feitas aproximações, com processos “ditos” sistematizados, para se comparar os métodos de trabalho de construção dos Indígenas com os métodos tradicionais das construções da cidade.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A técnica que os Indígenas utilizam para construir sua oca est de acordo com o que há de mais atual no mundo, pois segue o viés da sustentabilidade. A sua proposta de construção se insere no arcabouço de conhecimentos da construção civil como bioconstrução (MINKE,2005).

Os mesmos utilizam-se da técnica como maneira de realização da confecção de tijolo ecológico (MINKE,2005), que mesmo não sendo uma técnica desenvolvida pelos Indí-

genas, foi amplamente aproveitada no desenvolvimento do projeto e implantada na comunidade através de um colaborador/parceiro Paulo Wataru, que levou uma máquina manual de fabricar o tijolo ecológico, com o intuito de desenvolver um projeto sustentável, bem como uma possível futura fonte de renda para aldeia, tendo em vista que a comunidade vive um momento de dificuldade no que se refere à questão da água encanada, pois não tem uma bomba de sucção de água e nem um sistema hídrico, tendo em vista a distância de 4 km da aldeia para o Rio São Francisco, por este motivo, a agricultura está comprometida bem como a criação de animais.

A matemática observada pelos Indígenas, Truká-Tupã, tem um caráter holístico¹, e remete a religiosidade, tendo em vista que todos os caminhos percorridos, sejam matemáticos ou que remeta a engenharia tradicional, tem que passar por análises dos “encantados”, para se iniciar a obra, demonstrando assim a relevante questão que a submissão ao sagrado tem para a comunidade, em todos os momentos. Passando por esta etapa os Indígenas fazem a demarcação de suas áreas e delimitam o local da construção da sua oca.

O processo de demarcação do terreno, onde seria feita a construção, foi inicialmente fincando-se uma estaca no chão com uma corda amarrada no centro a fim de delimitarem o centro da oca, como uma espécie de compasso. Amarraram uma corda de aproximadamente 5 metros, do centro da estaca até a extremidade na ponta e riscaram o chão delimitando assim um espaço circular, que os mesmos chamam de tamanho da oca e que mede aproximadamente 10 metros de

¹ Compreensão sistêmica da vida como um todo (KORMONDY, 2002).

diâmetro, nas referências tradicionais, mas que são medidas através de passos, (um passo equivale a um metro - Figura 1).



Figura 1: Medição da Oca através da técnica de passadas (Wataru, 2013).

As medições são feitas de maneira intuitiva, pois os participantes da construção não são escolarizados e não tem domínio da geometria euclidiana. Na Figura 2 (à esquerda), o Indígena começa a delimitar o espaço onde será construída a oca, tendo em vista que todo processo da planta é feito no chão. Para construção da oca, foi proposta aos Indígenas, a utilização de tijolo ecológico, vale ressaltar que não é uma técnica nova, porém é muito pouco conhecida na região da cidade de Paulo Afonso-BA, porém, o desenvolvimento e aprendizagem do manuseio da máquina manual bem como as medidas de materiais usados na confecção dos tijolos ficou a cargo dos Indígenas.

A técnica de produção é feita a partir do barro prensado molhado com um pouco de água, e depois de prensado é colocado em um local coberto para passar por um processo de cura durante uma semana é o momento em que o tijolo ganha a resistência necessária para suportar choques mecânicos e o peso do empilhamento dos blocos na obra.

Foram usados vários tipos de barro coletados na própria comunidade e por vezes outros elementos foram agregados ao barro e testados para se chegar ao modelo que melhor suportasse às intempéries da região, como palha de coco, cal e cimento, quando o barro não era ideal e, a partir de então, começaram a produção dos cerca de seis mil tijolos que foram usados na oca. Na Figura 2 (à esquerda) temos os tijolos empilhados passando pelo processo de cura e na Figura 3 (à direita) os tijolos na edificação.



Figura 2 e 3: Tijolo ecológico (à esquerda em espécies e à direita na construção) (Wataru, 2013).

Partindo das observações junto a comunidade, questionou-se sobre os referenciais de medidas que foram utilizados na produção do tijolo ecológico. Em princípio se verificou que o referencial usado para o cálculo é um balde de metal comum utilizado em obras, o mesmo foi utilizado para várias testagens de quantidade de barro, água e cimento, com o objetivo de se estabelecer uma relação de materiais, quantidades de tijolos produzidos e tempo, demonstrando assim que os Indígenas detêm uma noção intuitiva de proporção. De modo, que foi um

balde de metal utilizado, para calcular as proporções dos materiais na fabricação do tijolo.

No modelo desenvolvido foi estabelecido alguns parâmetros de proporção de materiais, por exemplo: para se fabricar 320 tijolos, que é a quantidade que se tem como referencial, foram utilizadas as seguintes medidas:

- 20 baldes de barro (coletado na própria comunidade);
- 2 baldes de cimento;
- 1 balde de cal;
- 2,5 baldes de água ($x = \text{barro}$, $y = \text{cimento}$, $z = \text{cal}$, $t = \text{água}$).

Logo, o modelo matemático estabelecido pelos Indígenas leva em consideração a soma de todos os materiais para se chegar à quantidade de tijolos. É relevante observar, que a finalidade da obra não está atrelada a análise de custos, obviamente, o fator econômico não é levado em consideração, como custo da obra. Neste sentido, o modelo apresentado está direcionado a responder as quantidades de tijolos que através da noção intuitiva se estabelece o conhecimento tradicional operacionalizado pelo Povo, o que responde a todos os seus problemas.

Por conseguinte, aproximando o modelo produzido pelos Indígenas com a matemática tradicional, verifica-se a relação de seus cálculos com a geometria espacial, tomando como referencial o volume, apesar de que o produto final apontados pelos Indígenas não seja o

volume em si. Neste sentido, temos que o balde equivale a um tronco de cone, estudado na geometria espacial.

Desse modo, para se verificar o cálculo usado no volume de materiais, que se chega a quantidade base dos Indígenas de 320 tijolos são irrelevantes neste momento, pelos resultados apresentados e por não considerarem a variável custo, que segundo a engenharia civil tradicional, necessita de outras variáveis como por exemplo: teor de umidade e a densidade dos materiais; para que multiplicados, se encontre a quantidade de materiais a ser utilizado para a avaliação do custo. Objetivando a maior compreensão dos caminhos matemáticos, expressamos a fórmula do tronco de cone que está aproximado ao balde dos Indígenas para o cálculo da quantidade de tijolos como mostra a Figura 5.



Figura 4: Balde utilizado como base de medida para construção dos tijolos (Wataru, 2013).

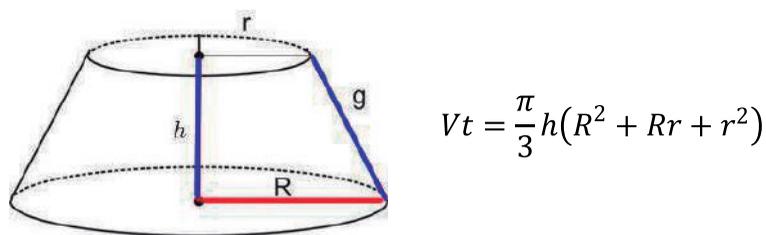


Figura 5: Tronco de um cone que equivale ao balde trabalhado como base de medida pelos Indígenas (Pesquisa de campo, 2013).

- As dimensões do balde são: $r = 9\text{cm}$ $h = 19\text{cm}$ $R = 17\text{cm}$ $g = 21\text{cm}$;
- Logo, o volume do balde é aproximadamente 9 litros.

É pertinente afirmar, que em relação às variáveis citadas anteriormente, como a questão do teor de umidade e densidade dos materiais, também são observadas pelos membros da comunidade envolvidos diretamente na fabricação do tijolo, não com o propósito de verificar custos, mas de forma a testar se o material fica dentro dos moldes estabelecidos pelos mesmos, principalmente, no que se refere a resistência do bloco.

A análise do barro é feita de forma sensitiva pelos Indígenas, colocando o barro nas mãos e esfregando-as para verificar a umidade e, no momento em que o material é colocado na prensa e pressionado, os Indígenas conseguem identificar se a densidade do barro está nos padrões para um bom tijolo através do rebaixamento da prensa.

A construção da oca, por ser um templo religioso, segue todo um ritual, que remete ao sagrado, trabalhando uma

matemática que nasce no campo espiritual, ou seja, o posicionamento da oca no ambiente tem que estar de acordo com a vontade dos “encantados” neste caso, a porta da oca tem que estar virada para o cruzeiro e costas virada para o nascente e o início da construção segue o sentido da toré².

A religiosidade foi expressa em vários momentos do processo de construção, pois, como de costume, os Indígenas sempre se reportavam a sua líder, a Cacica Neide, para que a mesma consultasse os encantados para pedir orientação acerca da área a ser construída, principalmente, nos momentos em que algo não estava saindo a contento no canteiro de obras. Um exemplo a ser citado, foi no momento em que desmancharam o que já tinham sido construído no sentido horário, para iniciar a obra no sentido anti-horário, que segundo os mesmos é o sentido do ritual do toré - da luz e do bem (Figuras 6 e 7).



Figuras 6 e 7: Início da construção da Oca no sentido anti-horário, seguindo os parâmetros do sagrado constituído pela prática circular do Toré (Wataru, 2013).

Durante o processo de construção, observou-se que ter tijolos fabricados com vários tipos de materiais, alte-

² Dança ritualística praticada como tradição Indígena em sentido anti-horário (grifo nosso).

rou o desenvolvimento da construção dando diferença de altura em alguns pontos da oca. Nesse sentido, em um dado momento teve que ser desmanchada uma parte da oca para recomeçar com tijolos do mesmo tipo de material, respeitando a técnica estabelecida quanto a construção com tijolos ecológicos, que não permite diferença de nível, pois a mesma pode comprometer a parte estrutural.

Verificou-se ainda, que os Indígenas conseguem matematizar, utilizando a noção intuitiva de regra de três, pois quando um dos pesquisados foi questionado sobre como faria pra sentar mais tijolos e em quanto tempo conseguiriam terminar a obra se tivesse mais pessoas trabalhando, o mesmo respondeu, que se tivessem mais pessoas trabalhando e conseguissem sentar mais de 5 fiadas por dia conseguiriam terminar a obra em aproximadamente um mês.

Este fato, confirma que o ato de estar no dia-a-dia resolvendo problemas referentes a obra, desenvolveu nos Indígenas, a habilidade próxima a de um pedreiro que trabalha há anos com construção civil e que tem bem desenvolvida essa intuição temporal. Podemos observar a criação de um modo peculiar, experimentado a partir do conhecimento tradicional, onde o modelo matemático materializado consegue alcançar um resultado final na resolução de seus problemas.

As variáveis em questão são:

$$R \rightarrow Nt = T + \sum I$$

Sendo:

- R = Fator Religiosidade;
- Nt = Número de tijolos sentados;
- T = Tempo;
- I = Somatório da quantidade de Indígenas da comunidade.

O fator externo que influencia a elaboração e tomada de decisões, por parte dos Indígenas, quanto à construção, está intrinsecamente associada com a religiosidade, este fator é determinante na vida dos *Truká-Tupan*. Essa demonstração acima descrita na fórmula, condiz com o seguinte modelo: religiosidade implica (número de tijolos assentados = tempo + quantidade de Indígenas).

Podemos compreender que este modelo se aproxima do método tradicional da noção de regra de três composta, onde temos três variáveis envolvidas: quantidade de tijolos, número de trabalhadores e tempo, o fator religiosidade neste modelo tradicional não está inserido, neste caso temos então um exemplo proposto aos Indígenas:

Exemplo: Quantos tijolos demoram a ser assentados na oca, tendo 6 Indígenas trabalhando no mesmo tempo? A resposta do entrevistado foi que era mais ou menos de três mil e quinhentos a quatro mil tijolos. Sendo assim aproximamos os cálculos à matemática sistematizada e o modelo descrito remete a uma regra de três. Logo, calculamos a resposta e chegamos ao número 4000, levamos em consideração que o mesmo não dispunha de nenhum método para calcular e também não possui escolarização

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observar a matemática elaborada pelos Indígenas, compreendemos a existência de um modo peculiar de matematizar. Este modo de ser, é inerente ao grupo e os remete ao sagrado, que lhes condicionam a resolver os problemas mais urgentes da aldeia, como a construção de uma oca, no caso, o seu templo religioso, importantes para seu momento histórico onde se colocava em risco a possibilidade, destes serem desapropriados.

Este desenvolvimento matemático embora constitua elemento intrínseco da sua religiosidade, compõe elementos que determinam bases de sua própria sustentabilidade econômica e social, pois se trata de bioconstrução. Pois, todo o material usado é feito de forma que não agride o ambiente, uma vez que, os tijolos ecológicos são fabricados com materiais como palha de côco e barro extraído e encontrados na aldeia. Esta nova compreensão de construção abre um novo elo de possibilidades de construções sustentáveis bem como uma fonte rentável para manterem-se na própria comunidade.

Reiteramos como relevante, os elementos que mantêm viva as raízes e a identidade cultural do Povo Indígena *Truká Tupan* como: o respeito a autoridade da Cacica, na condição de ser uma mulher, e ao fato de ter enraizado sua religiosidade em todas as ações, principalmente, na prática da liderança participativa, onde todos constroem juntos, muito embora, por questões territoriais não resolvidas, os mesmos sejam colocados em situação de risco, e lutem pelo

direito de existir e de manter sua territorialidade. A Oca para eles representa um símbolo de resistência física, ecológica e espiritual, que envolve um conjunto de conhecimentos.

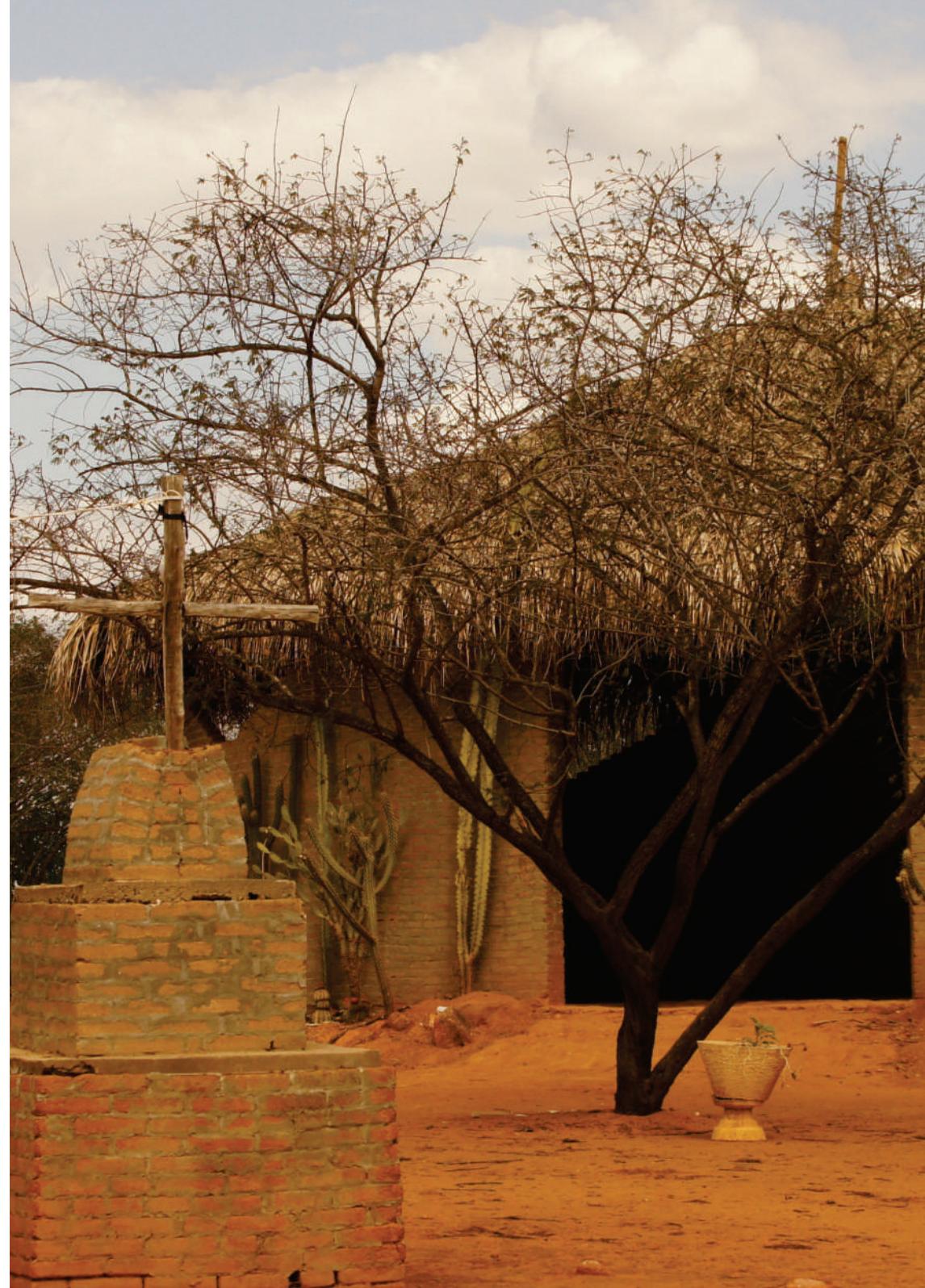
Compreendemos que todo o processo de construção da oca é uma expressão da sua resistência, é também uma forma de levar os integrantes da comunidade, não apenas ao desenvolvimento de uma técnica de construção, mas também a devolução de sua autoestima e autonomia. Cabe, portanto, afirmar que a matemática existe mesmo em lugares fora dos estreitos limites das Universidades. O que esse Povo provou, vai muito além dos aspectos formais estabelecidos pelas regras da ciência matemática, segue o sentido da sua própria auto afirmação física e cultural.

REFERÊNCIAS

- D'AMBRÓSIO, U. *Educação Matemática Teoria à Prática*. Campinas - SP: Papyrus, 2011.
- D'AMBRÓSIO, U. *Etnomatemática*. São Paulo: Ática, 1984.
- ESQUINCALLHA, A. *Etnomatemática: um estudo da evolução das idéias*. 2009. Disponível em: <<http://www.ufrrj.br/leptrans/arquivos/etnomatematica.pdf>>. Acesso 13 mai. 2013.
- MARLI ELIZA, D.A de André. *Etnografiada prática Escolar*. São Paulo: Papyrus, 2002.
- MINKE, G. *Manual de Construcción en Tierra: la tierra como material de construcción y su aplicación en la arquitectura actual*. 2. ed. Montevideo: Fin de Siglo, 2005, pp. 16 – 22.

MONTOITO, Rafael. *Educação Matemática: Três Apropriações da Teoria*. São Paulo: Revista Educação Matemática, 2009.

SILVA, E. R. S. A. *Matemática Inscrita nas Pedras*. Alemanha: Novas Edições Acadêmicas, 2011.





POSFÁCIO

Bruno Barbosa Heim

Há um senso comum preconceituoso que associa a questão Indígena ao passado, um passado que deveria ter ficado para atrás e não mais existir.

Truká-Tupan desafia esta ideologia e tantas outras postas sobre os Povos Indígenas. Não são Povos do passado, mas têm passado, muito bem representado no desenho etnográfico que consta no capítulo de Leonardo Souza; Truká-Tupan tem fundamento e conhece suas raízes, são Funiô, Xukuru Kariri, Atikun, Truká e Kariri.

Na verdade, Truká-Tupan é símbolo do futuro. Os trabalhos neste livro reunidos demonstram que a tradição aliada à consciência ecológica, faz com que este Povo seja referência para sociedade. Os tijolos ecológicos produzidos na comunidade racionalizam um dos recursos mais escasso da caatinga, a água, como demonstrado por Fábio Anjos. Maria Jesus e Alzení Tomáz apresentam as práticas agroecológicas do Povo, a experiência de recaatingamento aliada à recuperação de áreas degradadas do território e do jardim de

folhas sagradas. Wataru demonstra um conjunto de práticas de auto gestão socioambiental desenvolvidas. Este conjunto de práticas é liderado por uma mulher, a Cacique Neide, como registrado por Costa e Tomáz.

Estas experiências, não por acaso, se coadunam com Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, como agricultura sustentável, igualdade de gênero e acesso à água potável. Truká-Tupan constroem dia após dia um viver coletivo, em profundo respeito com o ambiente e sua ancestralidade que podem inspirar novas formas de (com) viver para o restante da sociedade.

Importante citar que tudo isto ocorre nas tramas do território, e uma marca deste e tantos outros Povos é a luta pelo território. Primeiro estavam dispersos na periferia urbana, vivendo as mazelas da cidade, até que os Encantos apresentaram seu território. Tudo muito bem registrado por Leonardo, Juracy e Alzení. Neste território que ocupam há pouco mais de dez anos, se reconectaram com um território que sempre foi Indígena, conforme contado pela ciência do índio e documentado nos diversos vestígios arqueológicos encontrados.

Após vencer duas ações de reintegração de posse, Truká-Tupan agora lutam pela regularização do território e apostam em uma estratégia promissora que pode abrir novo capítulo na efetivação dos territórios Indígenas.

Estes e outros aspectos demonstram como os Povos Indígenas, e neste caso Truká-Tupan, muito têm para construir e ensinar. Que possamos escrever junto com este Povo muitas outras lutas, histórias e livros.





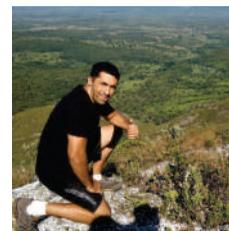
AUTORES E AUTORAS



Alzení de Freitas Tomáz: Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGEcoH/UNEB), bacharel em Direito, especialização em Teorias Sociais e Produção de Conhecimento, atua como educadora popular, integra a coordenação do Projeto da Nova Cartografia Social na Baía do Rio São Francisco, o Grupo de Pesquisa em Ecologia Humana - GPEHA/UNEB e a Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH.



Bruno Barbosa Heim: Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental. Especialista em Direito Público. Advogado. Professor de Direito da Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Campus VIII.



Fábio Souza dos Anjos: Licenciado em Matemática pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB. É indigenista, etnomatemático e atua como educador popular.



Gisele das Chagas Costa: Doutora em Desenvolvimento Regional e Urbano pela UNIFACS - BA. Mestra em Desenvolvimento Regional e Urbano pela UNIFACS - BA. Graduada em Geografia pela Universidade Federal da Bahia. Investigadora da Rede de Estudos de Geografia, Género e Sexualidade Ibero Latino-Americana (REGGSILA). Integra a Sociedade Brasileira de Ecologia Humana – SABEH.



Juracy Marques: Doutor em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Professor da Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Professor permanente dos mestrados de Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGECO) e do de Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA). É membro da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH.



Leonardo da Silva Carneiro: Mestre em Gestão e Tecnologias Aplicadas à Educação pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Pós-Graduado em Direito Tributário pela UNEB. Advogado. Integrante do Centro de Referência em Desenvolvimento e Humanidades (CRDH) e do Centro de Estudos e Pesquisas Intercultural e da Temática Indígena (CEPITI) ambos da UNEB.



Maria dos Santos de Jesus: Técnica em Agropecuária, Graduada no curso de Tecnologia em Agroecologia pela UFRB. É militante do Movimentos dos Pequenos Agricultores – MPA do estado de Sergipe.



Paulo Wataru Morimitsu: Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental - PPGecoH/UNEB, com especialização em Cooperativismo e Licenciado em Matemática. Professor da UNEB. Desenvolve ações socioambientais e projetos de assistência técnica na agricultura familiar e na disseminação das tecnologias digitais educativas acessíveis no semiárido baiano. É presidente do Instituto Acção e é vice-presidente da Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH.



Suana Medeiros Silva: Professora de Geografia na Universidade Federal de Alagoas, Campus Sertão, onde coordena o Grupo de Pesquisas sobre Género, Trabalho e Territórios – GENTTES. Possui doutorado em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco, onde integra o Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço Agrário e Cam-pesinato – LEPEC; mestrado pela Universidade Federal da Paraíba e; graduação pela Universidade Estadual da Paraíba.

